



II Simpósio Internacional Jürgen Habermas

Esfera pública: mudanças e perspectivas

Florianópolis | 21 a 24 de Novembro de 2023

ANAIS



*Amarildo Luiz Trevisan
Adrielly Benigno de Moura
Alba Lígia de Almeida Silva*
(Organizadores)



II Simpósio Internacional Jürgen Habermas

Esfera pública: mudanças e perspectivas
Florianópolis | 21 a 24 de Novembro de 2023

ANAIS

Universidade Federal de Santa Catarina

Reitor: Ubaldo César Balthazar

Departamento de Filosofia

Chefe: Franciele Bete Petry

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Vilmar Debona

NÉFIPO – Núcleo de Ética e Filosofia Política

Coordenador: Diego Kosbiau Trevisan

Corpo Editorial da NéfiPONline

Alessandro Pinzani
Aylton Barbieri Durão
Diego Kosbiau Trevisan
Darlei Dall’Agnol
Delamar Dutra
Denilson Luís Werle
Franciele Petry
Janyne Sattler
Maria de Lourdes Borges
Milene Tonetto
Vilmar Debona

Conselho Editorial

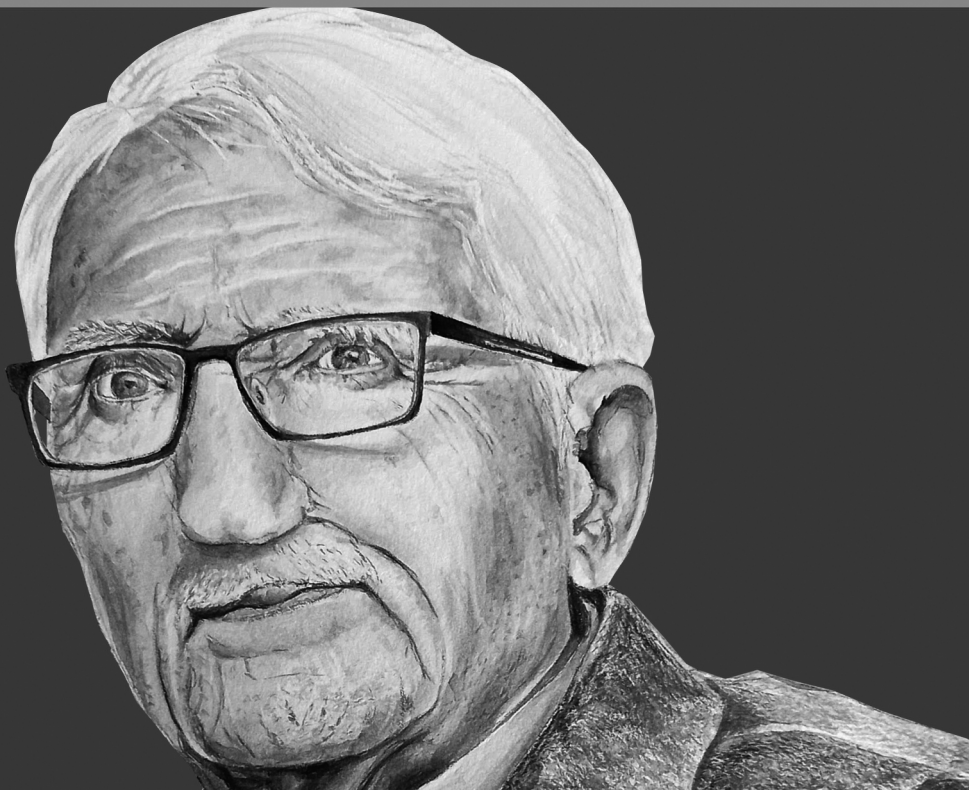
Alberto Pirni
Amandine Catala
Amaro Fleck
Cristina Foroni Consani
Felipe Gonçalves Silva
Fernando Costa Mattos
Fred Rauscher
Joel T. Klein
Jorge Sell
Luiz Repa
Maria Clara Dias
Monique Hulshof
Nathalie Bressiani
Nunzio Ali
Nuria Sánchez Madrid
Nythamar Oliveira
Robson dos Santos
Rúrion Melo
Thomas Mertens
Yara Frateschi



II Simpósio Internacional Jürgen Habermas

Esfera pública: mudanças e perspectivas
Florianópolis | 21 a 24 de Novembro de 2023

ANAIS



Amarildo Luiz Trevisan
Adrielly Benigno de Moura
Alba Lígia de Almeida Silva
(Organizadores)

NéfiOnline
Florianópolis
2023

NÉFIPO

Núcleo de Ética e Filosofia Política

Coordenador: Diego Kosbiau Trevisan

Vice-coordenador: Denilson Luís Werle

Campus Universitário – Trindade – Florianópolis

Caixa Postal 476 Departamento de Filosofia – UFSC

CEP: 88040-900

<http://nefipo.ufsc.br/>

Capa: Waldelio Pinheiro do Nascimento Junior – RIEV/UFPB

Projeto Gráfico: Emano Luna

Normalização Bibliográfica: Marcílio Herculano

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Ficha Catalográfica: Alba Lúgia de Almeida Silva. CRB-15/000009

S612 Simpósio Internacional Jürgen Habermas (2.: 2023 nov.: Florianópolis, SC).

Esfera Pública: mudanças e perspectivas. Anais do II Simpósio Internacional Jürgen Habermas [recurso eletrônico online] / Organizadores, Amarildo Luiz Trevisan, Adrielly Benigno de Moura, Alba Lúgia de Almeida Silva. – Dados eletrônicos - Florianópolis: NéfiOnline, 2023.

773 p.: PDF

ISBN: 978-65-994761-6-7

1. Educação – Aprendizagem. 2. Jürgen Habermas – Educação. 3. Mídias Digitais. I. Trevisan, Amarildo Luiz (org.). II. Moura, Adrielly Benigno de (org.). III. Silva, Alba Lúgia de Almeida (org.) IV. Título.

CDU: 37.01



Licença de uso Creative Commons

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/deed.pt>

Sumário

APRESENTAÇÃO 11

Amarildo Luiz Trevisan
Adrielly Benigno de Moura

Aprendizagem, Direito e Esfera Pública: uma abordagem pela teoria da evolução de Jürgen Habermas 14

Learning, Law and the Public Sphere: an approach based on the theory of evolution by Jürgen Habermas

Pedro Henrique Lima Pelliciani

Educação e redes sociais: uma perspectiva a partir da teoria da ação comunicativa e a esfera pública em Jürgen Habermas 38

Education and social networks: a perspective from the theory of communicative action and the public sphere in Jürgen Habermas

José Jurandir Pereira Junior

Formação e política na esfera pública digital 63

Formation and politics in the digital public sphere

Douglas Garcia Alves Júnior

Habermas, saber/ciência e fé/religião: uma análise crítica da ideia de transumanismo como religião 85

Habermas, knowledge/science and faith/religion: A critical analysis of the idea of transhumanism as religion

Murilo Mariano Vilaça

Luiz Bernardo Leite Araujo

Normatividade e reconhecimento na política deliberativa de Habermas 118

Normativity and recognition in Habermas deliberative politics

Alcione Roberto Roani

As Ambivalências de um Projeto de Democratização Radical a partir da Teoria Habermasiana da Esfera Pública 141

The ambivalences of a Project of radical democratization by means of Habermas' theory of public sphere

Talita Cristina de Oliveira

A opinião pública na teoria cosmopolita de Habermas no bicentenário da paz perpétua 177

Public opinion in Habermas' cosmopolitan theory on the bicentennial of perpetual peace

Anthony Nazário Amaral

A oralidade na Base Nacional Comum Curricular: reflexões pelas lentes da Teoria do Agir Comunicativo . 196

Orality in the National Common Curricular Base: reflections through the lens of the Theory of Communicative Action

Marta Pastor da Silva Barreto

Úrsula Cunha Anecleto

A crítica habermasiana do populismo de ultradireita ... 219

Habermasian critique of far-right populism

Thor João de Sousa Veras

Democracia Deliberativa, Esfera Pública e Aprendizagem Social na obra recente Jürgen Habermas: Um diálogo com William E. Scheuerman a respeito do caráter estrutural de uma transformação em curso 257

Deliberative Democracy, Public Sphere and Social Learning Processes in Jürgen Habermas' recent works: a dialogue with William E. Scheuerman about the structural character of an ongoing transformation

João Pedro Lopes Fernandes

Marina de Souza Pompermayer

Racionalidades dicotômicas em disputa: cenário da democratização do conselho escolar 286

Dicotomic rationalities in dispute: democratization scenario of the school council

Thayse Mychelle de Aquino Freitas

Antonio Basílio Novaes Thomaz de Menezes

Arlene Maria Soares de Medeiros

A partir e além de Habermas 307

From and beyond Habermas

Allan Cavalcante Lira Magalhães

André Luiz Souza Coelho

Analfabetismo, linguagem e violência epistêmica: Qual o papel da educação? 330

Literacy, language, and epistemic violence: What is the role of education?

Emilia Maria da Trindade Prestes

O que significa racionalizar o poder, segundo Habermas? ...348

What does it mean to rationalize power, according to Habermas?

Felipe Moralles e Moraes

A proposta de Jürgen Habermas em “O futuro da natureza humana” 363

The proposal of Jürgen Habermas in “The future of human nature”

Karl-Heinz Effen

Aleph Cedrim Barbalho

A ação comunicativa como pedra de toque da desobediência civil em Habermas 395

Communicative action as civil disobedience’s Litmus Test in Habermas

Gregorio Menzel

Atos de fala e o modelo ontológico sujeito-objeto: sobre uma objeção de Jürgen Habermas a John Searle 414

Speech acts and the subject-object ontological model: an objection of Jürgen Habermas against John Searle

Tárik de Athayde Prata

Do raciocínio cognitivo ao moral no ensino da Geografia: contribuições a partir de Lawrence Kohlberg/Jurgen Habermas 435

From cognitive to moral reasoning in Geography teaching: contributions from Lawrence Kohlberg/ Jurgen Habermas

Rosalvo Nobre Carneiro

Perspectivas da racionalidade comunicativa para a educação 455

Perspectives of communicative rationality for education

Ercilia Maria de Moura Garcia Luiz

Sandra Elisa Réquia Souza

Relação entre Ciência e Religião na educação escolar: uma análise a partir da Teoria da Ação Comunicativa e da Aprendizagem Dialógica 474

Relationship between Science and Religion in school education: an analysis based on the Theory of Communicative Action and Dialogic Learning

William Rossani dos Santos

Roseli Rodrigues de Mello

A teoria crítica da sociedade de Jürgen Habermas: Da Mudança Estrutural da Esfera Pública até a Teoria da Ação Comunicativa 496

Jürgen's critical theory of society Habermas: The Structural Change of the Sphere Public linked to Theory of Communicative Action

Daniel Valente Pedroso de Siqueira

Agir Comunicativo e Agir Legislativo 527

Communicative Acting and Legislative Acting

Tércio Inácio Jung

Arendt, habermas: um diálogo sobre os limites da democracia liberal representativa 543

Arendt, habermas: a dialogue on the limits of representative liberal democracy

Walyson de Lima C. da Silva

Democracia deliberativa y conflicto político: Un análisis desde la teoría del discurso..... 571

Democracia deliberativa e conflito político: uma análise desde a teoria do discurso

Santiago Prono

Dois conceitos de ética e alguns de seus reflexos na Filosofia do Direito 598

Two concepts of ethics and some of their reflections in the Philosophy of Law

Saulo de Tarso Fernandes Dias

O projeto kantiano para uma república mundial: considerações de Habermas 629

The kantian project for a world republic: considerations by habermas

Maria Jose Goulart Vieira

Por que ainda ler (criticamente) Jürgen Habermas? 655

Why still read Habermas (critically)?

Arthur Grupillo

A busca por direitos humanos: palavras e ações de uma igreja inclusiva 671

The search for human rights: words and actions of an inclusive church

Evanway Sellberg Soares

Desafios Éticos nas Ciências Sociais e Políticas na Era da Biotecnologia e Inteligência Artificial: Uma Análise a partir das Perspectivas de Jürgen Habermas e do Filme “Transcendence” 699

Ethical Challenges in the Social and Political Sciences in the Age of Biotechnology and Artificial Intelligence: An Analysis from the Perspectives of Jürgen Habermas and the Film “Transcendence”

Enilson Silva Gonçalves

Esfera Pública e Mundo da Vida em questão: a Violação de Direitos dos Povos Originários e a Lei do marco temporal no Brasil 723

Public Sphere and Lifeworld in question: the Violation of the Rights of Indigenous Peoples and the Time Frame Law in Brazil

Adrielly Benigno de Moura

Edna Gusmão de Góes Brennand

Manipulação e distorção da verdade na esfera pública: *media* e pensamento crítico..... 747

Manipulation and distortion of truth in the public sphere: media and critical thinking

Paulo Moutinho Barroso

APRESENTAÇÃO

O II Simpósio Internacional Jürgen Habermas é resultado de uma colaboração entre renomados acadêmicos, pesquisadores e instituições associadas à Rede Interdisciplinar de Estudos sobre Violências – RIEV. Em parceria com a Universidade Federal da Paraíba – UFPB, a Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC e a Universidade de Valência – UV, o simpósio visa reunir estudiosos e pesquisadores da comunidade científica nacional e internacional dedicados à investigação do pensamento habermasiano.

O objetivo central do evento é explorar o tema “Esfera pública: mudanças e perspectivas no pensamento de Jürgen Habermas”. Filósofo e sociólogo alemão, nascido em 1929, reconhecido como um dos mais importantes representantes do pensamento crítico contemporâneo, membro da segunda geração da Escola de Frankfurt. Sua dedicação ao estudo da Esfera Pública e da Democracia culminou na formulação, nos anos 80, da Teoria do Agir Comunicativo, que provocou uma mudança paradigmática na compreensão do Estado Democrático de Direito e na concepção Republicana de Estado. Em 1962, Habermas publicou “Mudança estrutural da esfera pública”, retornando ao tema quase trinta anos depois, em 1990. Em 2022, exatos sessenta anos após a primeira publicação, emerge “Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik”. Este novo texto destaca a centralidade do tema na obra do autor ao discutir como os meios de comunicação via internet impactam a esfera pública política, ameaçando o pré-requisito subjetivo do modo deliberativo de formação da opinião.

Realizado em Florianópolis - SC, entre os dias 21 a 24 de novembro, o simpósio proporcionou uma oportunidade única para a comunidade acadêmica e intelectual de se aprofundar no pensamento de Jürgen Habermas. A programação incluiu conferências, mesas

redondas e a apresentação de trabalhos, tanto no formato presencial quanto online, permitindo a participação de acadêmicos de diversas partes do mundo. O evento foi estruturado em cinco eixos temáticos centrais: Esfera Pública e Aprendizagem; Esfera Pública, Estado e Democracia; Esfera Pública e Mídias Digitais; Esfera Pública, Poder e Violência; Esfera Pública, Reconhecimento e Invisibilidade.

O Comitê Científico avaliou e aprovou 32 trabalhos que refletem avanços impactados em cada um dos eixos temáticos. Esses trabalhos compõem os Anais do II Simpósio Internacional Jürgen Habermas, refletindo o compromisso dos participantes em promover o diálogo e a pesquisa em torno das contribuições de Habermas para a compreensão da esfera pública e suas implicações na sociedade contemporânea.

Durante o Simpósio, a Rede RIEV concedeu o Prêmio André Berten de Teses e Dissertações às melhores dissertações de mestrado e teses de doutorado que utilizam o pensamento de Jürgen Habermas como referência principal. Além disso, a Medalha de Honra ao Mérito foi outorgada ao professor Sérgio Paulo Rouanet, em homenagem ao conjunto de sua produção científica sobre o pensamento de Habermas.

Nessa edição, contamos com o apoio financeiro de instituições parceiras, que desempenharam um papel fundamental na realização do Simpósio, entre elas, destacam-se: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Fundação de Apoio à Pesquisa da Paraíba (Fapesq - PB), Universidade de Valência – Espanha, Instituto de la Creatividad e Innovaciones Educativas – Espanha, Universidade Estadual de Londrina (UEL), Universidade Federal da Santa Maria (UFSM), Fundação de Apoio à Diversidade de Alagoas, Colégio Marista Pio X e Associação Filantrópica e Educativa Jovens em Ação. A parceria dessas instituições não apenas evidencia o alcance internacional do Simpósio, mas também ressalta a relevância

e o interesse global no pensamento de Jürgen Habermas. Essa rede de colaboração é essencial para a construção de um ambiente acadêmico inclusivo e produtivo, onde pesquisadores de diferentes partes do mundo podem contribuir para o avanço do conhecimento.

O II Simpósio Internacional Jürgen Habermas representou uma continuação significativa do I Simpósio, que ocorreu durante a pandemia do Coronavírus, realizado de forma virtual transmitido por meio do canal *Youtube* da RIEV, em novembro de 2021, e teve como tema central “Ações coletivas globais e mundos da vida locais em diálogo”. Esse evento pioneiro proporcionou uma plataforma inclusiva para a discussão acadêmica em tempos de exceção. Assim, ao lançarmos o II Simpósio Internacional Jürgen Habermas, fortalecemos o compromisso com a continuidade desse diálogo enriquecedor, explorando as mudanças e perspectivas na esfera pública no contexto contemporâneo. Agradecemos a todas as instituições parceiras e participantes por tornarem possível essa plataforma de intercâmbio acadêmico e reflexão crítica.

Em resumo, o II Simpósio Internacional Jürgen Habermas propôs um ambiente de reflexão profundo sobre a evolução da esfera pública no pensamento habermasiano, reunindo acadêmicos e pesquisadores para debater e enriquecer o entendimento contemporâneo sobre a democracia, a comunicação e a participação cidadã. Os Anais documentam as valiosas contribuições apresentadas, marcando um passo significativo na disseminação e aprofundamento do legado intelectual de Jürgen Habermas.

Amarildo Luiz Trevisan
ULBRA/UFSC – Presidente do Comitê Científico

Adrielly Benigno de Moura
PPGE/UFPB - Membro da Equipe Organizadora

Aprendizagem, Direito e Esfera Pública: uma abordagem pela teoria da evolução de Jürgen Habermas

Learning, Law and the Public Sphere: an approach based on the theory of evolution by Jürgen Habermas

Pedro Henrique Lima Pelliciar¹
Universidade Federal de Minas Gerais/UFMG
pedrohpelliciar@gmail.com

Resumo: No presente artigo, pretendemos apresentar uma possível conexão entre Jürgen Habermas, em homenagem ao seu naturalismo fraco, e as pesquisas empíricas desenvolvidas por Michael Tomasello, caminhando com o mecanismo evolutivo e de aprendizagem da coordenação da ação a fim de apresentar o Direito como um de seus resultados. Para alcançar esse objetivo, utilizamos da teoria do próprio Habermas, bem como de alguns intérpretes de sua obra a fim de desenhar nossos contornos iniciais à conexão destes conceitos, guiados pela evolução social: aprendizagem, Direito e esfera pública. Em termos metodológicos, realizamos pesquisa eminentemente teórica ao investigar a teoria da evolução social de Habermas, mobilizando seus conceitos e algumas de suas conexões, ainda que de forma não exaustiva, a fim de os elucidar. Ao final, o resultado nos parece apontar para que o mecanismo de aprendizagem e evolução estão presentes no Direito e que, ao mesmo tempo, necessitam da esfera pública. Nossas conclusões, ainda embrionárias, tornam o Direito não apenas o resultado da evolução social, mas também um mecanismo para a transformação social.

Palavras-chave: Esfera pública; Aprendizagem; Direito.

1 Pedro Henrique Lima Pelliciar, Faculdade de Direito da Universidade Federal da Minas Gerais (UFMG).

Abstract: In this work, we intend to present a possible connection between Jürgen Habermas, in honor of his weak naturalism, and the empirical research developed by Michael Tomasello, taking the evolutionary and learning mechanism of action coordination to present Law as one of your results. To achieve this goal, we used the theory of Habermas himself, as well as some interpreters of his work to design our initial contours to the connection of these concepts, guided by social evolution: learning, law and public sphere. In methodological terms, we carried out eminently theoretical research by investigating Habermas' theory of social evolution, mobilizing his concepts and some of their connections, albeit not exhaustively, in order to elucidate them. In the end, the result seems to us to point out that the mechanism of learning and evolution are present in Law and that, at the same time, they need the public sphere. Our conclusions, still embryonic, make Law not only the result of social evolution, but also a mechanism for social transformation.

Keywords: Learning; Law; Public Sphere

1 Introdução

No presente artigo, pretendemos apresentar uma possível conexão entre Jürgen Habermas, em homenagem ao seu naturalismo fraco, e as pesquisas empíricas desenvolvidas por Michael Tomasello, caminhando com o mecanismo evolutivo e de aprendizagem da coordenação da ação a fim de apresentar o Direito como um de seus resultados. Para tanto, utilizamos da teoria do próprio Habermas, bem como de alguns intérpretes, a exemplo de Marcelo Neves (2009) e David S. Owen (2002).

Nesse sentido, o Direito seria uma aquisição funcionalista para a coordenação da ação sem que, para isso, seja necessário sustentar uma posição eliminativista da normatividade. Se, por um lado, na evolução natural o algoritmo para o desenvolvimento é a seleção natural; na evolução social habermasiana, por sua vez, parecer-nos que a descentralização da perspectiva é a força motriz que impulsiona

para soluções mais universais, tanto pela quantidade de problemas a serem resolvidos, quanto pela quantidade de pessoas envolvidas.

Sendo assim, na primeira sessão, apresentamos alguns aspectos da reconstrução que Habermas faz do materialismo histórico. Nela, ao que nos parece, o autor pretende sustentar a necessidade do desenvolvimento de uma autonomia relativa da normatividade, inclusive quanto a uma lógica própria para seu desenvolvimento. Ao realizar essa tarefa, tentamos aproximar pontos de contato possíveis entre essa reconstrução habermasiana e as evidências empíricas e teóricas levantadas por Tomasello.

Na sessão seguinte, tentamos resumir a lógica de desenvolvimento da normatividade – com foco, sobretudo, na moralidade. Assim, reconstruímos de maneira sucinta alguns de seus pontos importantes, mediando-os, novamente, sempre que possível, com as pesquisas de Tomasello. Para tanto, tentamos enfatizar as diversas ordens e etapas que ocorrem no desenvolvimento da moral em direção à universalidade, tal qual apresentadas por Habermas em sua apropriação das psicologias de Lawrence Kohlberg e de Jean Piaget.

Logo após, tentamos apresentar, em termos habermasianos, o Direito como um produto da evolução social, mas, ao mesmo tempo, também como um de seus mecanismos. Nesse sentido, ele não é apenas um produto passivo da evolução social, mas também pode operar de forma ativa para fazê-la avançar. Assim como no ponto de vista de um aumento do círculo de atuação do Direito Constitucional dos Estados-nação em direção a um constitucionalismo internacional, também a interpretação jurídica parece gozar dessa característica expansiva.

Por fim, tecemos considerações finais singelas. Nelas, retomamos ponto a ponto os assuntos discutidos ao longo do artigo de forma sumária, apenas para amarrar num curto espaço as

principais ideias. Esse núcleo essencial apresentado de forma mais sintética, por assim dizer, é o fechamento deste artigo.

Em termos metodológicos, utilizamos de pesquisa teórica a fim de decompor alguns dos conceitos caros a esta pesquisa. Por vias conceituais, opera-se uma aproximação inicial entre os conceitos de Michael Tomasello com aqueles de Jürgen Habermas. Ao que nos parece, Habermas ganha uma dimensão de pesquisa científica, num sentido mais estrito, ao ser aproximado dos levantamentos e hipóteses desenvolvidas por Tomasello. O resultado é uma primeira tentativa da combinação dessas perspectivas, permitindo, assim, caminhar em direção a uma teoria do Direito que esteja em consonância com as bases de evolução e aprendizagem subjacentes à obra de Habermas.

Necessário ressaltar, ainda, que, em termos metodológicos, a base bibliográfica necessitou de visitar diferentes momentos da obra do autor alemão, ainda que de forma não exaustiva, o que incluiu, por exemplo, Para a Reconstrução do Materialismo Histórico, de 1976, e Entre naturalismo e religião, de 2005; bem como obras de Michael Tomasello, principalmente do ano de 1999 em diante.

2 Facticidade e normatividade

Em termos de um naturalismo fraco, parece-nos necessária a reconstrução com evidências das forças produtivas, que nos tornam mais “adaptados” ao ambiente natural. Contudo, é igualmente necessária a do desenvolvimento da moralidade, para dar sentido a uma teoria da evolução social que apresente o Direito como um de seus resultados – a um só tempo, como projeto e contingência. Assim sendo, Habermas (2015) empreende parte dessa tentativa ao reconstruir o materialismo histórico, sobretudo ao afirmar que esse método de Karl Marx teria apenas se voltado aos modos de produção,

sem que tivesse, de fato, olhado para as relações normativas (Habermas, 2015).

Numa perspectiva que entrecruza o “[...] primeiro modo de produção, vale dizer, acaça cooperativa [...]” (Habermas, 2015, p. 212) com as estruturas normativas do “[...]reconhecimento intersubjetivo de expectativas de comportamento normatizadas [...]” (Habermas, 2015, p. 215), Habermas (re)constrói a evolução social entre a “facticidade” e a “validade”.

Essa investigação de Habermas encontra compatibilidade com as hipóteses científicas e com as pesquisas empíricas de Michael Tomasello (2018, 2019, 2022). Para esse último, é a dependência aguda e mútua para forragear, própria à dupla contingência dos indivíduos de nossa espécie humana, que nos leva a sermos animais com estruturas psicológicas que possibilitam uma preocupação simpática com os parceiros de interação, para além de nossos parentes e amigos. Essas estruturas nos possibilitaram, inclusive, estruturas mais complexas: como o Direito e o mercado capitalista (Tomasello, 2009, 2018). Nesse sentido, afirma Tomasello que:

O que isto significa é que a maioria, se não todas, as altamente complexas formas de cooperação nas sociedades industriais modernas – das Nações Unidas às compras com cartão de crédito pela Internet – são construídas primariamente sobre habilidades cooperativas e motivações biologicamente evoluídas para interações de pequenos grupos [...] (Tomasello, 2009, p. 104, tradução nossa).

Assim, por vias da normatividade, criada por estruturas psicológicas disposicionais, nos é possível aumentar esse círculo de simpatia e solidariedade aos parceiros fortuitos ou potenciais de interação. E, subsequentemente, na história da espécie, a estender a todos os membros do grupo (Tomasello, 2018, p. 79-90). Em vista

disso, há uma sincronia(quase) perfeita entre as evidências levantadas nesses estudos empiricamente dirigidos apresentados por Tomasello (2018) e a tentativa habermasiana de uma teoria da evolução social não eliminativista das estruturas normativas.

Ao contrário de nós – humanos –, os grandes macacos, por exemplo, praticam interações e têm emoções pró-sociais apenas com seus amigos e parentes. Realizam-nas a fim de os estabelecer (como no caso de novas amizade) ou a fim de os cultivar (em ambos os casos, amigos e parentes), seja por vias da catação ou do compartilhamento de comida (Tomasello, 2018).

Assim, por um lado, as crianças também possuem essas predisposições pró-sociais pelos parentes e amigos, as quais são, na hipótese do autor, compartilhadas com o nosso ancestral comum (Tomasello, 2018, p. 35, 2022). Apesar disso, por outro lado, apenas nós temos um senso normativo de como devemos ser tratados e o que devemos uns aos outros (Tomasello, 2018, 2022).

Nesse sentido, Habermas (2015) segue uma linha de argumentação em larga parte compatível a essa de Tomasello. Aquele, em consonância com este, defende que – diferentemente dos outros animais, pois esses possuiriam apenas status unidimensional – nós, humanos, teríamos status variados para os membros de nossa(s) comunidade(s) em razão dos nossos “sistemas sociais de papéis”. Portanto, para além de “parentes” ou “amigos”, nós teríamos múltiplos status. Assim,

Apenas como um exemplo, enquanto primatas não humanos têm alguma compreensão de parentesco familiar, os humanos atribuem papéis sociais como “cônjuge” e “pai” que todos reconhecem e que carregam obrigações sociais e legais de cooperar de maneiras específicas – ou, então, sofrem as sanções (Tomasello, 2010, p. 186, tradução e grifos nossos).

Seria interessante, contudo, tomarmos esse plexo de papéis sociais, que pretendem solucionar problemas na coordenação da ação, como um exemplo do comportamento da mecânica fina da interação contínua, por assim dizer, entre os avanços das forças produtivas e da normatividade.

Por um lado, um avanço da perspectiva normativa ou da perspectiva material traz, por óbvio, um avanço para si própria. Então, por exemplo, um avanço na técnica de coleta ou de caça pode trazer uma maior facilidade para a captura de presas e, por consequência, um aumento dos suprimentos alimentícios – como, de fato, ocorreu com a invenção da técnica da agricultura (Tomasello, 2009). Assim como, um avanço no âmbito normativo pode resultar num maior bem-estar de alguns ou de todos os indivíduos envolvidos, pois aqueles que antes não faziam parte de um determinado grupo, ao serem contemplados ou ao conquistarem um aumento do círculo de estima, podem adquirir um status de aprovação na comunidade fortalecendo a sua autoestima (Honneth, 2015).

Por outro lado, a evolução nos obriga a sermos colaborativos uns com os outros não apenas para nos alimentarmos (Tomasello, 2018, p. 44-45), mas também – e principalmente – para lidarmos com a dupla contingência (Tomasello, 2022). Dessa maneira, não apenas o avanço da facticidade marca uma importância para a sua respectiva reprodução, ele simultaneamente cunha a sua relevância para a reprodução e o avanço da normatividade – e vice-versa.

O avanço da facticidade, como o da caça cooperativa, por exemplo, não apenas beneficia o suprimento em termos da alimentação. Ele pode, nada obstante, induzir a um estímulo na divisão do trabalho por meio do sistema de papéis ou induzir um estímulo em como será realizada a distribuição do excedente. Afinal, “um novo nível de diferenciação sistêmica requer reestruturações no âmbito institucional nuclear da regulação jurídico- moral, isto é, consensual, dos conflitos de ação” (Habermas, 2022, p. 264).

O avanço da normatividade, por sua vez, não apenas precipita novas margens de ação e novas instituições, ancoradas no mundo da vida. Ele pode, nada obstante, induzir a um estímulo de criação ou, até mesmo, a um aumento de complexidade num determinado setor econômico, como no caso do *pink money*. Afinal, “aumentos de complexidade são dependentes, por sua vez, da diferenciação estrutural do mundo da vida” (Habermas, 2022, p. 263-264).

Num vocabulário mais palatável: apenas pela ótica da evolução, é possível perceber que o sucesso da caça cooperativa depende das estruturas normativas – e vice-versa. A reconstrução da normatividade pela facticidade não pode ocorrer sem resíduos. Cada uma, portanto, parece se retroalimentar e corroborar para um desenvolvimento cruzado.

3 Inclusão do outro: evolução e moralidade

As categorias de uma Psicologia Desenvolvimentista, como as de Lawrence Kohlberg e Jean Piaget, servem a Habermas como um modelo para sua explicação de uma evolução social (Owen, 2002; Neves, 2009; Schmid, 1982). A perspectiva universalista da moral no autor está calcada numa estrutura de aprendizagem gradativa em termos de uma evolução moral. Em referência à Kohlberg, Habermas sustenta que:

cada uma das etapas superiores tem de poder explicar por que e em que medida eram falsos os juízos morais que havia considerado como corretos nas etapas anteriores. [...] As estruturas cognitivas [...] [se podem explicar] como o resultado de uma reorganização criadora de um inventário cognitivo presente que se vê superado pela presença de problemas que se colocam com teimosa insistência. (Habermas, 2008, p. 130, tradução nossa).

Assim, no âmbito moral, a crescente cumulação e generalização ocorre por meio das ordens pré-convencionais, convencionais e pós-convencionais. As etapas contidas nessas ordens são muito mais o desenvolvimento de competências (de know-how ou, ainda, de habilidades) na expansão das perspectivas socio-morais do que propriamente um conteúdo positivo (Habermas, 2008, p. 132); e, entre essas etapas, há uma certa hierarquia por sua lógica desenvolvimentista.

As etapas pré-convencionais são, num primeiro momento, marcadas por uma obediência cega às normas e à autoridade, evitando-se causar danos materiais às pessoas e às coisas (Habermas, 2008, p. 128). Assim, fazer o justo está relacionado a evitar assanções impostas pelo poder superior da autoridade. Na segunda etapa pré-convencional, o justo se torna uma espécie de atuação em prol dos interesses e necessidades próprios, deixando que os outros façam o mesmo, pois ele está relacionado a um trato igual, a um acordo entre iguais para perseguição de suas finalidades individuais.

Por sua vez, o conteúdo da ordem convencional também se subdivide em duas etapas (Habermas, 2008, p. 128-129). Na primeira, há uma maior descentralização de cognição e de perspectiva social que nas anteriores. Nela, o justo tem uma relação de preocupação com os outros e seus sentimentos, afastando-se do individualismo e do egocentrismo, que marcam a ordem pré-convencional, em prol de uma perspectiva que se relaciona mais a um grupo de pessoas ou a proximidade entre elas, por assim dizer. Em seguida, a segunda etapa da ordem convencional está ainda mais voltada a coletividade do que a um grupo de pessoas próximas, típico da primeira etapa. Nessa segunda, o justo se interliga aos deveres dentro da sociedade, ampliado um pouco mais da perspectiva tribal que a primeira etapa impõe.

Por fim, da mesma forma, a ordem pós-convencional pode ser dividida em duas etapas. Na etapa primária, entende-se o justo a partir

da pluralidade de valores e opiniões, ainda que se deva respeitar as normas, pois elas são fruto de um pacto social, não só para o bem de todos, mas também para proteger os direitos próprios. A etapa subsequente, por sua vez, supõe que devemos nos guiar por princípios éticos universais, afinal os acordos particulares são válidos porque se apoiam em tais princípios, orientando-se por procedimentos de fundamentação das normas.

Em que pese não ser capturada exatamente com as mesmas ordens e etapas, essa estrutura de um aumento do círculo moral é também endossada por Tomasello (2018) e não apenas em relação à ontogênese, mas, até mesmo, numa visão filogenética. Quando a normatividade surge nos primeiros humanos, ela “[...] era, assim, limitada e local [...]”, porém, arremata mais a frente, “[...] com o advento da vida cultural humana moderna², essa forma de operar mais limitada e local seria totalmente transformada.” (Tomasello, 2018, p. 84, tradução nossa).

Nos primeiros humanos, portanto, a normatividade surge como uma solução para um problema de coordenação da ação – notadamente, como defendido em seção anterior, o da dupla contingência no forragear (Tomasello, 2018, 2022). Tomasello (2018), ainda mais específico, defende a origem da normatividade de pressões de cooperação estratégicas e de não estratégicas. As primeiras, pressões estratégicas, são um advento do poder de barganha e do prestígio dos indivíduos; as segundas, por sua vez, criações do senso normativo genuíno de equivalência entre os parceiros da interação na sua tarefa cooperativa (Tomasello, 2018, p. 58-62). A soma de poder e normatividade é o primeiro passo

2 A ideia de uma “vida cultural humana moderna” não está, em Tomasello (2018), vinculada à modernidade. O autor discute do ponto de vista de uma história natural da moralidade humana, como o próprio título da obra nos informa; e, nesse sentido, crava: “nós usaremos a expressão *humano moderno* para a espécie *Homo sapiens sapiens* que começa a emergir mais ou menos em 150.000 anos atrás” (Tomasello, 2018, p. 87, tradução nossa e grifos do autor).

para que a moralidade se origine e, posteriormente, “[...] tudo passou de diádico e local para universal e ‘objetivo.’” (Tomasello, 2018, p. 86, tradução nossa).

Nesse sentido, no que diz respeito ao aumento do círculo moral, o acúmulo de aprendizagem das camadas inferiores são a base de sustentação das camadas superiores. O nível subsequente é sempre aquele “[...] no qual os mecanismos precedentes são ao mesmo tempo degradados, superados e refuncionalizados.” (Habermas, 2022, p. 253) Por consequência, há um aumento gradual tanto em número de problemas a serem resolvidos, mas também quanto em número de perspectivas a serem incluídas: “[...] ver o mundo por meio [through] da perspectiva de outras pessoas (incluindo perspectivas incorporadas em artefatos).” (Tomasello, 1999, p. 51, tradução nossa) É uma lógica da inclusão do outro, sensível às diferenças, que torna a moralidade cada vez mais universal e mais imparcial.

As nossas práticas justificatórias se modificaram ao longo da história num processo de aprendizagem, até de se tornarem pós-convencionais. Os estágios diversos não são apenas momentos diferentes de como as justificações de fato ocorrem, mas também de como devem ocorrer. Afinal, o indivíduo “entende a sua própria evolução moral como uma aprendizagem” (Habermas, 2008, p. 130), e a moralidade, à medida que se diferencia para solucionar melhor e mais problemas, se torna no âmbito ontogenético (e no filogenético) uma inclusão de perspectivas sensível às diferenças da alteridade, sobretudo ao abranger o outro de forma cada vez mais generalizada (Habermas, 2008, p. 133-134).

Há uma coevolucionariedade entre a sociedade e o indivíduo. Ainda que os processos de aprendizagem evolucionários dependam dos indivíduos e de suas competências, esses não aprendem “[...] na qualidade de mônadas isoladas, mas na medida em que se aprimoram nas estruturas simbólicas de seu mundo da vida” (Habermas, 2015, p.

244). Por isso, os excluídos podem apenas integrar a universalidade demonstrando que, pela forma como está atualmente dada, essa universalidade não passa de um momento de falsidade de sua verdade. Numa entrevista, Habermas diz que:

As inovações sociais são frequentemente impulsionadas por minorias marginais, mesmo que posteriormente sejam socialmente generalizadas no plano institucional. Talvez isso seja uma explicação da razão, em sociedades modernas, o direito positivo pode ser compreendido como uma encarnação de estruturas de consciência pós-convencionais, embora em muitos dos seus membros apenas se possa vislumbrar um estágio convencional da consciência moral (Habermas, 2009, p. 142).

Assim, no fim das contas, as diversas perspectivas se acumulam nos artefatos (Tomasello, 1999) e na linguagem (Tomasello, 2005, 2010): nos modos de produção e na normatividade; no trabalho e na interação; na facticidade e na validade – para interpretar mais amplamente. Portanto, há um aumento qualitativo e quantitativo da resolução de problemas de coordenação e de legitimidade, pois o mesmo problema (ou o conjunto de problemas) que surgira como barreira, num primeiro momento, e fora solucionado pela camada anterior, foi mais uma vez sanado pela etapa seguinte, bem como o será pela posterior. Apesar de que, a cada novo grau, haja aprimoramentos em razão da acumulação de diversas perspectivas numa nova forma de prática justificatória (Habermas, 2008). Atingida a nova etapa, em tese, os envolvidos conseguem, ainda, explicitar as razões pelas quais as soluções anteriores devem ser vistas como parciais ou, até mesmo, falsas. Habermas arremata

Do ponto de vista pragmático, o processo do conhecimento é representado como um

comportamento inteligente que resolve problemas e possibilita processos de aprendizagem, corrige os erros e invalida objeções. [...] Na dimensão espacial, os conhecimentos resultam do processamento das decepções que sofremos no trato inteligente com um mundo circundante pleno de riscos; na dimensão social, da justificação das soluções de problemas diante das objeções de outros participantes da argumentação; na temporal, eles resultam, enfim, dos processos de aprendizado, que se nutrem da revisão dos erros próprios (Habermas, 2004, p. 34-35).

Esse modelo habermasiano (e tomaselliano) da solução de problemas deve ser visto igualmente no âmbito jurídico. Afinal, como tentaremos defender na seção seguinte, o Direito é um produto da evolução e um de seus mecanismos.

4 Evolução, aprendizagem e legalidade

Pela perspectiva jurídica, o Direito não se resume à solução de problemas que a moralidade não consegue resolver, sejam funcionais ou normativos, ainda que este deva, em parte, *também* coordenar as ações dos envolvidos nas quais essa não alcança solução satisfatória. Assim, o Direito tampona as falhas que a moralidade não consegue corrigir na coordenação da ação quando, além dela, a simpatia psicológica tenha também falhado. Nas palavras do autor, “a constituição da forma jurídica se faz necessária para *compensar os déficits* surgidos com a decomposição da eticidade tradicional” (Habermas, 2020, p. 162, grifos nossos).

O Direito, tal qual a moralidade, é um produto da evolução social: “a forma jurídica[...] apenas se constitui no curso da evolução social” (Habermas, 2020, p. 160). Todavia, o Direito é um projeto de aprendizagem na evolução social. Por esse ângulo, ao contrário de ser

simplesmente o resultado de uma operação evolutiva – ainda que ele não seja uma conclusão logicamente necessária das premissas da história, ou seja, ele é uma contingência –, o Direito seria uma possível engrenagem de emancipação dirigida por dentro (ou, ao menos, em tese, uma estrutura catalisadora). Em seu âmbito, ele é permeado por contradições, que afloram com mais força em seus momentos de crise, o tornando passível de melhorias (ou progresso, se assim quiser a leitora ou o leitor), mas, principalmente, seus avanços podem ocasionar o desenvolvimento de ambas as formas de integração da sociedade: os sistemas e o mundo da vida.

O princípio do discurso é neutro em relação à moralidade e ao Direito. Por conseguinte, ele é um metaprincípio que pretende orientar as normas de ação em geral, sejam jurídicas ou morais, sendo necessária a realização aproximada dos pressupostos pragmáticos do discurso. Esses, ao contrário de suas instanciações nas normas morais, “têm um status transcendental no sentido que são inevitáveis: qualquer um que os negue ainda queira argumentar seriamente se envolve, de alguma forma, numa contradição performativa” (Baynes, 1992, p. 112, tradução nossa). Eles são, por assim dizer, condições de possibilidade do jogo de pedir e dar razões, na qual a sua violação destruiria o próprio jogo da argumentação, enquanto a violação de normas morais não implica o abandono de sua linguagem, mas tão somente provoca a infração de seu conteúdo normativo (Habermas, 2016, p. 83).

A moralidade, portanto, “apresenta uma forma de comunicação mais exigente cujo alcance vai além das formas de vida concretas, em que as pressuposições de uma ação orientada para o entendimento são generalizadas” (Habermas, 2014, p. 114). Por assim dizer: nela, os cidadãos de uma república mundial se atribuem as normas do que devem uns aos outros e por elas são responsáveis, numa rede intersubjetiva de reconhecimento.

A instanciação jurídica do princípio do discurso é o princípio da democracia, que “deve estipular um procedimento de criação legítima das normas jurídicas” (Habermas, 2020, p. 159). Ao contrário da instanciação moral, a qual se refere todas as normas de ação *apenas* justificáveis com argumentos morais, o princípio da democracia admite, além dos morais, os argumentos éticos e pragmáticos na construção racional da opinião e vontade política. Nesse sentido, ele é um plano de institucionalização no qual há “participação em igualdade de direitos na formação discursiva da opinião e da vontade política, efetivada segundo formas de comunicação garantidas juridicamente” (Habermas, 2020, p. 159).

Por corolário, ambos, por serem instanciações deste, compartilham com o princípio do discurso a estrutura na qual ele se funda, qual seja:

O princípio do discurso limita-se a explicar o ponto de vista a partir do qual normas de ação podem ser imparcialmente fundamentadas, partindo da ideia de que *ele próprio se funda nas relações simétricas de reconhecimento inscritas em formas de vida comunicativamente estruturadas* (Habermas, 2020, p. 157, grifos nossos).

Assim como na moralidade em que a cada novo nível de aprendizagem há maior descentralização da perspectiva, o Direito também tende a uma maior universalização por sua lógica de aprendizagem – igualmente calcado nessa “relação de reconhecimento inscrita nas formas de vida comunicativamente estruturadas” (Habermas, 2020, p. 157).

No âmbito constitucional, há “a instalação de um processo de aprendizagem falível” que, no fim das contas, “não privilegia [...] um determinado ideal de sociedade, uma determinada visão de vida boa, nem sequer uma determinada opção política” (Habermas, 2020,

p. 561). Contudo, esse processo de aprendizagem não precisa se encerrar no âmbito do Estado-nação – tal qual, de forma recorrente, as Constituições estão associadas. Por essa lógica de inclusão em direção à universalidade, a Constituição pode se tornar cada vez mais descentralizada e internacionalizada, formando, gradualmente por seus avanços, uma sociedade mundial sem governo mundial (Habermas, 2016).

Naturalmente, as pressões normativas que se expandem em direção à universalidade também aumentam, a um só tempo, as pressões sistêmicas. À medida que os ideais se encarnam por via da institucionalização, essa se torna cada vez mais complexa para lidar com as contingências abertas pelas racionalizações progressivas do mundo da vida exigidas pela normatividade. Mais uma vez, o Direito compensa os déficits da moralidade por ser uma categoria de mediação social que desonera o indivíduo de forma cognitiva, motivacional e de organização própria (Habermas, 2020, p. 163-167), inclusive numa ordenação que ultrapasse as fronteiras dos Estados-nação.

De qualquer maneira, apenas uma esfera pública mundial que desempenhe uma função crítica pode preencher com legitimidade essas diferenciações sociais ao redor do mundo. É num “[...] espaço público de um meio cultural estimulante [...]” (Habermas, 2016, p. 14, tradução nossa), em que revisamos nossas pretensões de validade que torna possível a nós um processo de aprendizagem e de legitimidade das instituições.

Nesse sentido, o Direito é uma encarnação pública do processo contínuo de aprendizagem que estoca razões públicas para a ação. Ao mesmo tempo, essas razões estocadas continuam passíveis de alteração por via da esfera pública crítica, que desempenha papel crucial na formação política racional da vontade. Esse processo de formação política racional da vontade se assenta nos processos institucionalizados de deliberação e decisão. Por óbvio, esses

processos podem “[...] ser considerados arranjos que atuam sobre as preferências dos participantes [...]” (Habermas, 2020, p. 437) e serem, a partir daí, tomados de um ponto de vista da escolha racional.

Acontece que seus ideais não precisam estar, a bem da verdade, presentes nas mentes daqueles que atuam. Afinal, à proporção que “a razão prática é integrada às próprias formas de comunicação e procedimentos institucionalizados, ela não precisa se materializar nem exclusiva nem predominantemente na cabeça de atores individuais ou coletivos.” (Habermas, 2020, p. 437)

Ao que nos parece, essa diferenciação do Direito em direção a uma república mundial de cidadãos apenas pode ocorrer caso o eco das experiências vividas de forma privada pelos indivíduos, principalmente os que vivem em sociedades economicamente dependentes, ressoe na esfera pública provocando igualmente mudanças funcionais. É a esfera pública, com suas diversas vozes e perspectivas, que pode angariar legitimidade para esse projeto ao debater-lo, questioná-lo e refiná-lo, ao mesmo tempo em que pode pressionar por ele, exercendo influência sobre os atores políticos e sociais para que o abracem e o façam avançar.

No entanto, é importante reconhecer que, apesar de seu poder de mobilização e persuasão, a esfera pública não detém a capacidade de executar por si mesma esse projeto ambicioso. Por um lado, a esfera pública opera pressionando por mudanças, e, por outro, é dependente de outros mecanismos especializados na execução dessas mudanças. Assim como, esse projeto de ampliação da constituição deve enfrentar a tarefa de proteger a própria esfera pública contra deformações, ao passo em que é implementado. Afinal, há sempre o risco de uma corrosão da estrutura comunicativa que, em última instância, poderia destruir o projeto de uma sociedade mundial sem governo central.

Portanto, o processo de ampliação constitucional a esse nível internacional deve, com seus meios, ser também caracterizado

por salvaguardar a esfera pública, a fim de garantir a integridade comunicativa, evitando-se, assim, a ameaça de uma erosão da aspiração de uma sociedade global sem um governo central.

Ainda que mais distante da esfera pública, a adjudicação do Direito, a partir de uma engenhosidade de Habermas, também permitem a descentralização da perspectiva de primeira e segunda pessoa em direção àquela de terceira pessoa. Em termos sucintos, Habermas se apoia numa distinção entre juízos de fundamentação e de aplicação: os primeiros necessitam de uma universalização dos interesses que implique numa abstração de casos concretos a fim de justificar as normas como válidas em casos standards ou habituais (Habermas, 2014b, p. 178). No passo seguinte, essa descontextualização é desfeita, a perspectiva alterada e o papel ocupado pela universalização deve dar lugar à adequação (Habermas, 2014b, p. 181). Somente assim as balizas estabelecidas previamente nas normas válidas se transformam em concretude orientada pela aplicação.

A proibição habermasiana de dissolução entre as linguagens do Direito e da moral se estende aos discursos de aplicação jurídico apenas para que esse não seja concebido como um caso especial da aplicação moral (Habermas, 2020, p. 300-301). Há uma lógica e uma estrutura geral que são comuns a ambos numa divisão do trabalho entre fundamentação e aplicação das normas, sejam jurídicas ou morais, pois “em ambos os casos se trata da lógica de aplicação de normas” (Habermas, 2020, p. 301).

Apesar dessa marcante diferença, é possível delinear algumas proximidades estruturais entre os discursos nos âmbitos moral e jurídico, como a deontologia e a divisão universal-particular. Habermas afirma que “como normas jurídicas, os direitos fundamentais são formados, *assim como as regras morais*, segundo o modelo de normas obrigatórias de ação” (Habermas, 2020, p. 328,

grifos nossos). Deste modo, quando alguém pergunta “qual norma se adequa melhor neste contexto?” ou “quais são as situações relevantes neste caso para a norma?”, algo é transposto da abstratividade da validade fundamentada aos casos concretos. Assim, as normas não aplicáveis ao caso não perdem sua validade, pois continuam num segundo plano como elementos constitutivos de um todo ao qual a aplicação das normas adequadas deve coerência. Esse mecanismo de motor à pistão, que empurra algumas normas para uma posição mais distante do seu centro de aplicação, mas que garante que continuem a fazer parte do mecanismo em consonância com as normas mais próximas, permite pensarmos o Direito como um sistema em que existe, ao menos idealmente, uma resposta correta para cada caso concreto.

Dessa forma, a aplicação nada pode dizer sobre a validade das normas, uma vez que ela é um discurso especializado. Habermas resume: “que uma norma valha *prima facie* significa meramente que foi *fundamentada* com imparcialidade; apenas sua *aplicação* imparcial conduz à decisão válida de um caso”. Em seguida, o autor arremata: “nos discursos de aplicação, não se trata da validade de uma norma, mas de sua *referência adequada a uma situação*” (Habermas, 2020, p. 281-282, grifos do autor). Para conectar, portanto, os discursos de aplicação com os de fundamentação, Habermas (2020) recorre à reconstrução das normas válidas, resultantes de discursos de fundamentação, que devem ser objeto dos discursos de aplicação.

Devemos estender aos discursos de aplicação a mesma noção de validade dos juízos de fundamentação, já que o juízo é de “adequação” ou de “inadequação”:

As normas pertinentes e aquelas postas em segundo plano *não se relacionam entre si como valores em concorrência*, os quais, como imperativos de otimização, são ‘realizados’ em

diferentes graus a cada caso; *mas sim como normas 'adequadas' e 'inadequadas'*. Aqui, *adequação possui o mesmo sentido de validade de um juízo singular derivado de uma norma geral válida, por meio do qual essa norma subjacente se torna "saturada"* (Habermas, 2020, p. 333, grifos nossos).

Há outras passagens em que Habermas relaciona a aplicação de normas à aplicação de valores éticos (Habermas, 2020, p. 295-297), tais como teorizados por ele. Em suas palavras:

Questões de aplicação normativa afetam a compreensão que os participantes possuem de si mesmos e do mundo de um modo distinto do que acontece nos discursos de fundamentação. Nos discursos de aplicação, normas de validade presumida sempre se relacionam aos interesses de todos os possíveis envolvidos; mas ao se questionar a adequação da norma a um caso dado, essa referência passa para o segundo plano frente aos interesses das partes imediatamente implicadas. Em seu lugar, entram em primeiro plano interpretações da situação que dependem da compreensão diferenciada que os autores da ação e seus afetados possuem de si mesmos e do mundo (Habermas, 2020, p. 296-297, grifos nossos).

Aqui, a compreensão dos participantes sobre si mesmos estaria em jogo na aplicação da norma. Entretanto, num procedimento judicial, eles oferecem argumentos apenas como "contribuições a um discurso que serve à obtenção de *um juízo imparcial pela perspectiva do juiz*" (Habermas, 2020, p. 299).

O juiz imparcial realiza trabalho teórico simétrico ao do princípio moral, um análogo ao critério procedimental requerido para realizar uma incisão entre o eticamente bom e o moralmente correto. Nesse sentido, o autor opera uma cisura entre as razões que são relativas às

preferências dos agentes e aquelas mais cognitivas e universais (ou gerais). Assim, Habermas pretende manter a imparcialidade do juiz ao assegurar que a decisão judicial contemple, a um só tempo, as perspectivas dos envolvidos na *lide* e daqueles que não estão nela envolvidos, mas que fazem parte da comunidade jurídica (Habermas, 2020, p. 296).

Dessa maneira, o julgador não é “parte” na decisão no sentido técnico do termo (e por isso “im-parcial”). Ele é, na verdade, um sujeito processual cuja aplicação do Direito em cada caso particular deve proteger a coerência da ordem jurídica em seu todo (Habermas, 2020, p. 306). Essa engenhosidade habermasiana, desenvolvida mediante o uso do conceito de imparcialidade, permite a descentralização da perspectiva de primeira pessoa e de segunda pessoa para uma perspectiva mais geral, de terceira pessoa, incorporada na aplicação jurisdicional.

5 Considerações finais

Na segunda seção deste artigo, ao expormos brevemente alguns elementos da teoria da sociedade de Habermas, investigamos alguns conceitos centrais a fim de construir uma base teórica alimentada por algumas evidências filogenéticas e ontogenéticas colocadas por Tomasello. Nela, no fundo, reconstruímos a necessidade de uma dupla dimensão para entender o que está em jogo socialmente: a normatividade e a facticidade, combinação cara a teoria de Habermas.

Enfim, ao longo dessa seção, pretendíamos apontar zonas de contato entre Habermas e Tomasello com o intuito de construir uma abordagem posterior que também incorporasse na evolução social também o Direito. Como foi possível observar as diferenciações sistêmicas encontram relação com àquelas do mundo da vida no âmbito da teoria da evolução social – e vice-versa, as alterações

normativas do mundo da vida, por vezes, também clamam por alterações sistêmicas.

Na terceira seção, optamos por uma reconstrução de alguns dos conceitos centrais da evolução social da perspectiva habermasiana, sobretudo a normatividade da moralidade. Nela, expusemos rapidamente as ordens pré-convencional, convencional e pós-convencional com algumas de suas características e etapas, ainda que não de forma exaustiva. Durante sua construção, também fomos levados pelo contato entre Habermas e Tomasello, considerando tanto os aspectos ontogenéticos quanto filogenéticos. Essa seção, ao fim e ao cabo, serve como alicerce preliminar para a reconstrução do Direito. Esse alicerce se deve ao fato de o mecanismo evolutivo de um e de outro serem parecidos, enquanto instanciações da normatividade, além disso por haver uma preocupação maior, ao menos quantitativa, na obra de Habermas sobre a moralidade, ela deve ser a pedra de toque a nossa empreitada, ainda que existentes as com o Direito.

Por fim, na terceira seção, apresentamos com uma incipiente sistematização a ideado Direito como um produto da evolução social, mas também como um de seus mecanismos. Nela, exemplificamos com o processo de constituionalização e o respectivo papel de uma esfera pública mundial, as quais são uma aposta de Habermas que se relacionam, direta ou indiretamente, com a sua teoria da evolução social e seus respectivos processos de aprendizagem. Ao nos entregar e acumular razões para a ação, o Direito é parte do processo social de aprendizagem, mantendo-se discursivamente revisável na esfera pública crítica, seja ela mundial ou mais local.

Em vista dos argumentos apresentados, aparenta-nos que o Direito tem o importante papel de catalisar as transformações sociais ao se dispor como um mecanismo da evolução social. Mais que isso, ele tem um aspecto que pode ser visto internamente como intencional,

de forma que, ainda que a forma que essas transformações ocorrem não estejam totalmente disponíveis ao nosso bel-prazer, elas podem sofrer restrições consideráveis pelas vias jurídicas.

Paralelamente, a legitimidade do Direito também não está disponível à completa manipulação por vias da opinião pública. A esfera pública, a bem da verdade, não se deixadominar plenamente, permanecendo sempre latente nela um respiro de crítica possível, quando ocorre a sua mobilização.

Referências

BAYNES, Kenneth. **The normative grounds of social criticism**: Kant, Rawls, and Habermas. Nova Iorque: SUNY Press, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **Between naturalism and religion**: philosophical essays. Cambridge: Polity Press, 2016.

HABERMAS, Jürgen. **Conciencia Moral y Acción Comunicativa**. Madrid, Editorial Trotta, 2008.

HABERMAS, Jürgen. **Ética do Discurso**. Lisboa: Edições 70, 2009. (Obras escolhidas, 5).

HABERMAS, Jürgen. **Facticidade e Validade**: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

HABERMAS, Jürgen. **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico**. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria da Ação Comunicativa**: para a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Editora Unesp, 2022, v. 2.

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e Justificação**: ensaios filosóficos. São Paulo: Editora Loyola, 2004.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2015.

NEVES, Marcelo. Evolution. *In*: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (Orgs.). **The Habermas handbook**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2009, p. 549-553.

OWEN, David S. **Between Reason and History**: Habermas and the idea of progress. Nova Iorque: SUNY Press, 2002.

SCHMID, Michael. Habermas's theory of social evolution. *In*: THOMPSON, John B.; HELD, David (Orgs.). **Habermas**: critical debates. Cambridge: The MIT Press, 1982.

TOMASELLO, Michael. **A Natural History of Human Morality**. Cambridge: Harvard University Press, 2018.

TOMASELLO, Michael. **Becoming Human**: a theory of ontogeny. Cambridge: Harvard University Press, 2019.

TOMASELLO, Michael. **Constructing a Language**: a usage-based theory of language acquisition. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

TOMASELLO, Michael. **Origins of Human Communication**. Massachusetts: The MIT Press, 2010.

TOMASELLO, Michael. **The Cultural Origins of Human Cognition**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

TOMASELLO, Michael. **The Evolution of Agency**: behavioral organization from lizard to humans. Cambridge: The MIT Press, 2022.

TOMASELLO, Michael. **Why we cooperate**. Massachusetts: The MIT Press, 2009.

Educação e redes sociais: uma perspectiva a partir da teoria da ação comunicativa e a esfera pública em Jürgen Habermas

Education and social networks: a perspective from the theory of communicative action and the public sphere in Jürgen Habermas

José Jurandir Pereira Junior
Instituto Federal Do Paraná - IFPR
e-mail: jose.jurandir@ifpr.edu.br

Resumo: O projeto a ser desenvolvido abrange os eixos tecnológicos de desenvolvimento educacional e social, envolvendo áreas do conhecimento que suscitam aprendizagem no campo das Ciências Humanas (subárea: Educação / especialidade: Tecnologia Educacional) e multidisciplinar (subárea: Interdisciplinar / especialidade: Sociais e Humanidades). Nesse sentido, propõe-se a apresentar uma reflexão que demonstre articulação com as habilidades ética, política, científica, filosófica e tecnológica com as redes sociais. Desse modo, este trabalho terá como escopo verificar a viabilidade de respostas às questões sócio-político-educativas em relação às interações nas redes sociais. Dessa problemática nasce a urgência das explicações motivadas a partir do tema: *Educação e Redes Sociais: uma perspectiva a partir da Teoria da Ação Comunicativa e a Esfera Pública em Jürgen Habermas*. Assim sendo, o objetivo do trabalho a ser desenvolvido resultará na construção da compreensão sobre alfabetização midiática e comportamento ético no uso das redes sociais, tendo em vista alguns problemas que surgem advindos das mídias sociais, como as implicações jurídicas dos crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia e religião. Para tanto, no deslinde do assunto, requer-se o entendimento sobre a esfera pública e a

relevância da argumentação como base central no processo da aprendizagem e formação crítica dos alunos em relação às redes sociais. Torna-se ainda relevante destacar, no projeto, a proposta de alfabetização midiática no currículo, a fim de despertar as habilidades fundamentais para identificar a retórica dos discursos que envolvem informações falsas nas redes sociais. Assim, conforme delineado em linhas pretéritas, almeja-se na conclusão do projeto a busca necessária pelo pensamento crítico na esfera pública, ética da responsabilidade, inovação e transferência de tecnologias capazes de gerar mudanças nas relações humanas construídas nas redes sociais e no espaço escolar.

Palavras-chave: ética; comunicação; educação.

Abstract: The project to be developed covers the technological axes of educational and social development, involving areas of knowledge that encourage learning in the field of Human Sciences (subarea: Education / specialty: Educational Technology) and Multidisciplinary (subarea: Interdisciplinary / specialty: Social Sciences and Humanities) . In this sense, it is proposed to present a reflection that demonstrates articulation with ethical, political, scientific, philosophical and technological skills with social networks. Thus, this work will have the scope to verify the feasibility of answers to socio-political-educational questions in relation to interactions in social networks. From this problem arises the urgency of explanations motivated from the theme: Education and Social Networks: a perspective from the Theory of Communicative Action and the Public Sphere in Jürgen Habermas. Therefore, the objective of the work to be developed will result in the construction of understanding about media literacy and ethical behavior in the use of social networks, in view of some problems that arise from social media, such as the legal implications of crimes resulting from discrimination or prejudice of race, color, ethnicity and religion. Therefore, in delineating the subject, an understanding of the public sphere and the relevance of argumentation as a central basis in the process of learning and critical formation of students in relation to social networks is required. It is also relevant to highlight, in the project, the proposal of media literacy in the curriculum, in order to awaken the fundamental skills to identify the rhetoric of discourses that involve false

information in social networks. Thus, as outlined in past lines, the aim is to conclude the project with the necessary search for critical thinking in the public sphere, ethics of responsibility, innovation and transfer of technologies capable of generating changes in human relationships built in social networks and in the school space.

Keywords: ethic; communication; education.

1 Introdução

Muitas questões sócio-política-educativas surgem em relação ao uso das interações nas redes sociais. Nesse sentido, consta em aberto a discussão sobre quais são as consequências desse tipo de tecnologia na educação, especialmente no que diz respeito ao campo da ética. Para se ter uma ideia, agora existe até mesmo a corrida para a fama, alimentando os mais diversos desejos narcisistas. Por exemplo, no tocante ao *Facebook*, *Instagram* e *Twitter*, é possível ficar famoso e monetizar a própria rede social a partir do acúmulo de seguidores.

Devido a isso, acontece uma corrida em busca de engajamento nas redes sociais, a qual utiliza todos os meios possíveis, até mesmo comprar pacotes de “curtidas” das empresas on-line, que são especialistas nesses serviços de vendas. Ou seja, a busca da fama de toda maneira e a qualquer custo.

Diante dessas e de outras problemáticas, requer-se a compreensão sobre quais são as consequências e impactos desse tipo de tecnologia na educação e na sociedade. Nesse sentido, tentaremos, portanto, destacar o seguinte tema para deslinde do assunto: Educação e Redes Sociais: uma perspectiva a partir da Teoria da Ação Comunicativa e a Esfera Pública em Jürgen Habermas. Esta pesquisa buscará as relações existentes entre o discurso das redes sociais e o campo da ética, a fim de conceder suporte de compreensão à educação e responsabilidade nas mídias sociais.

Vale a pena salientar que o tema em questão será trazido sob o viés da inferência teórica da filosofia habermasiana na escola, apesar de Habermas não se debruçar diretamente sobre a educação, a não ser no tema da Universidade, é bem vinda uma reflexão mais abrangente.

O filósofo considera o ambiente da Universidade como um importante lugar da esfera pública em relação à pesquisa e ao conhecimento. Nesse sentido, este trabalho vai procurar entender a educação como emancipatória e o saber educativo fundado na interação como uma construção simbólica e argumentativa. Isto é, a educação mediada intersubjetivamente funda o conhecimento por meio da relação/interação.

É o que explica Mühl (2011), comentando sobre Habermas e a educação a partir de um diagnóstico crítico e de emancipação. O autor comenta que a educação pode gerar emancipação, fazendo com que o ator social na esfera pública ou na sociedade possa atuar de maneira livre mediante o pensamento crítico.

Assim sendo, o conhecimento se dá entre sujeitos interessados no saber pedagógico que busca a autonomia com base no saber histórico-cultural e não apenas na imposição de conteúdos. Em relação à *Teoria da Ação Comunicativa (1980)* de Habermas, é possível considerar que docentes e discentes são criadores da história do sentido do mundo e da vida, em termos sociocultural, ético e político no conhecimento humano.

Dessa maneira, os processos pedagógicos em Habermas podem ser compreendidos ainda como críticas à forma sistêmica da educação em relação ao sujeito que aprende e ao sujeito que ensina. Uma vez que o conhecimento é uma socialização, algo construído no debate e no diálogo/comunicação que podem ser adquiridos a partir das estruturas dentro e fora da escola.

Como exemplo, há os Conselhos Escolares, bem como a interação da escola com a comunidade. Ou seja, a educação vai além

da escola, gerando, assim, um conhecimento socialmente partilhado através de uma Gestão Democrática/Participativa. Desse modo, é de suma importância refletir sobre uma socialização advinda da comunicação, do diálogo, debate e argumentação em relação ao pluralismo cultural. Ainda mais no mundo contemporâneo em relação aos discursos nas redes sociais.

Ressalta-se que a relevância desse assunto em termos de educação e redes sociais tem sido escopo de análise em alguns países, como acontece na Finlândia. Conforme Erika Benke do *Jornal BBC News*, um estudo anual do Instituto *Open Society* indica que o país está liderando o gráfico global que mede a resiliência à desinformação nos vários tipos de discursos nas redes sociais.

A pesquisa aponta que os finlandeses usam o pensamento crítico para avaliar o que leem nos jornais, assim como em informações das redes sociais. De acordo com a matéria divulgada, o sistema escolar finlandês coloca-se como a principal ferramenta de luta contra as notícias falsas. Isso acontece porque o pensamento crítico e a alfabetização midiática fazem parte do currículo.

No entanto, para chegar nesse nível, o currículo foi revisado em 2016 com o intuito de ensinar na escola as habilidades necessárias para identificar o tipo de informação falsa que se espalha nas redes sociais. É com esse viés que o presente trabalho terá como escopo apresentar, de uma maneira pedagógica, a responsabilidade comunicativa e a ética por meio das redes sociais. Esse espaço de interações linguísticas tem se mostrado como uma esfera pública virtual, uma espécie de ciberespaço do debate público.

Salienta-se que o filósofo em questão, apesar de não ter ainda trabalhado de forma sistemática sobre as redes sociais, apresenta um grande aporte teórico na sua *Teoria do Agir Comunicativo (1980)*, assim como nas discussões sobre a esfera pública, ética do discurso e democracia deliberativa.

Ademais, vale a pena frisar que o cerne teórico habermasiano para discussão política e deontológica não surge sem que antes não tenhamos atentar um pouco para a sua trajetória que, a princípio, possui grandes relações com a Escola de Frankfurt.

Para uma melhor compreensão, Maria L. A. Aranha e Maria H. P. Martins (2016) explicam que os frankfurtianos formularam a teoria crítica da sociedade destacando temas, como: “[...] autoridade, autoritarismo, totalitarismo, família, cultura de massa, liberdade e o papel da ciência e da técnica” (Aranha; Martins, 2016, p. 285). Nessa matriz de natureza sociológica-filosófica, podemos considerar Habermas um herdeiro legítimo da teoria crítica da sociedade moderna.

Embora seja um pensador original, com outra abordagem teórica, mantém-se fiel ao projeto de uma pesquisa interdisciplinar que procura estabelecer uma nova relação entre a filosofia e as ciências do homem.

Para isso, Habermas trouxe à tona o conceito de razão comunicativa como fundamento de uma teoria social crítica, resguardando, assim, a crença na razão e o otimismo que outrora esteve presente no projeto Iluminista. Esse otimismo, a princípio, voltava-se para o desenvolvimento de uma razão emancipatória que se ampliaria na história.

Nesse sentido, Habermas coloca em pauta uma espécie de racionalidade ampliada, referindo-se ao uso da razão comunicativa com o seu viés interativo, que tem o uso da razão de forma total ou inteira. Ela se diferencia, portanto, da razão instrumental, que em seu uso apenas consegue realizar ações de forma teleológica e parcial.

A crítica de Habermas mostra a redução do domínio da razão à dimensão apenas instrumental, substituindo por outra forma de compreender essa razão, agora com base no paradigma da linguagem. Isso implica no seu entendimento a partir da perspectiva

da linguagem com fito intersubjetivo entre os indivíduos, de modo que ela passa a ser o último horizonte da razão.

É relevante para a pesquisa mostrar que, além do importante conceito de razão comunicativa, será imprescindível a definição sobre a Ética do Discurso. Segundo Aranha e Martins (2016, p. 151), “[...] interlocutor ativo dos teóricos da filosofia analítica da linguagem, para Habermas o critério da verdade não se fundamenta na correspondência do enunciado com os fatos, mas no consenso discursivo”.

Por isso, há a necessidade de criação de um espaço em comum e inclusivo, pois, em um debate público, os sujeitos colocados em perspectiva desconhecidas podem criar uma sociabilidade reflexiva para a produção de consenso.

A proposta de Habermas tem como fundamento uma sensibilidade acerca de um universalismo igualitário que exige igualdade de direitos, mas sem deixar de ser sensível às diferenças, pois o Estado Democrático de Direito torna-se autoritário quando o sujeito não tem a liberdade plena em relação à sua cultura ou a outra qualquer.

O cidadão deve considerar-se participante de um processo democrático, e, a partir do momento em que concorda em seguir os termos justos da interação, ele alcança todo um contexto plural valorativo.

Ademais, a fim de esclarecer essas e outras questões, este trabalho se encontra dividido em três partes, compreendendo cada uma em seus tópicos e subtópicos. Essas partes podem ser lidas independentemente umas das outras, o mesmo ocorrendo com os tópicos, permitindo o acesso direto a diferentes problemáticas sem se deixar desanimar pelo alentado do assunto em si.

Por fim, o trabalho buscará compreender a educação em relação as redes sociais partindo dos dilemas que entram nas

discussões das sociedades contemporâneas, questões que vão do debate sobre esfera pública, democracia, cidadania e ética.

2 Breves considerações sobre a Ação Comunicativa

Relevante frisar isso, que o presente trabalho trata, porquanto, da segunda fase do pensamento de Habermas que começa a partir dos anos de 1980, quando publica a teoria da ação comunicativa. Essa é a chamada guinada pragmática, ou o “linguistic turn” que acontece com a mudança do pensamento sujeito-objeto para intersubjetividade sujeito-sujeito.

Para Habermas, essa guinada seria como aquilo que permite comunicação entre as diferentes consciências. Consciência agora no sentido de enunciar, falar, fazer-se entender por meio da linguagem. Nesse cenário, Habermas suscitou um entendimento que o distingue da Escola de Frankfurt. Para isso, trouxe à tona o conceito de razão comunicativa como fundamento de uma teoria social crítica, resguardando assim a crença na razão e o otimismo que outrora esteve presente no projeto Iluminista; que a princípio era de desenvolver uma razão emancipatória que se ampliaria na história.

Nesse sentido, Habermas coloca em pauta uma espécie de racionalidade ampliada, referindo-se ao uso da razão comunicativa com o seu viés interativo, que tem o uso da razão de forma total ou inteira. Diferentemente da razão instrumental, que no seu uso apenas consegue realizar suas ações de forma teleológica e parcial, a crítica de Habermas traz a redução do domínio da compreensão da razão na dimensão instrumental, por outra forma de compreender a razão, agora, como dito antes, com base no paradigma da linguagem. Isso implica o entendimento da razão a partir da perspectiva da linguagem com fito intersubjetivo na interação dos

indivíduos. Dessa forma, a linguagem passa a ser como o último horizonte da razão.

Nesse contexto do entendimento teórico habermasiano, torna-se possível perceber uma análise crítica que aponta na sociedade fundamentos culturais, sociais e históricos (mundo da vida) que, por sua vez, criam o direito, tendo como condição legítima um direito fundamentado em um modelo deliberativo. Sob essa ótica, é mister atentarmos para essa compreensão, porque o pensamento pessimista nos moldes da teoria crítica da modernidade não conseguiu observar nas tradições democráticas do Estado de direito certa mudança de estrutura da esfera pública no interior de uma democracia burguesa. Assim sendo, ao longo de suas análises teóricas Habermas afirma que, a democracia é uma ideia a ser perseguida devido a ser ainda um projeto inacabado construído pela modernidade. Sob esse viés, ele abre espaço para uma educação política a ser discutida nos meandros dos problemas sociais, instituídos nas democracias.

Com isso, pode-se considerar que a filosofia política de Habermas seja analisada como uma espécie de pedagogia política, que tem o seu exercício político na troca de discussões e no debate. Em suma, para Lucia Maria de Carvalho Aragão, na teoria de Habermas está presente um “otimismo democrático das formas de convivência social em que a sociedade civil passa ter uma função essencial de decisão, de modo a regular e controlar a esfera de atuação do Estado” (Aragão, 1992, p. 13).

Conforme a perspectiva teórica descrita acima, Habermas fundamentou os seus escritos democráticos, fez isso a partir da década de 1990, período em que escreveu trabalhos de filosofia política, destacando a obra “*Direito e Democracia (1992)*”, que é considerada uma teoria da democracia e da cidadania moderna. No entanto, para informação dos assuntos que serão tratados neste trabalho, é necessário ainda enfatizarmos, que em obras recentes

como *“A inclusão do outro, publicada em 2002”*, e *“Entre naturalismo e religião”* publicada, em 2005, Habermas amplia seus aportes teóricos deontológicos, vislumbrando aspectos políticos envolvendo questões como a inserção dos sujeitos nos Estados democráticos, o multiculturalismo e a religião.

Temas estes marcantes que se tornam fontes de debates nas redes sociais, através da interação comunicativa, muitas das vezes equivocada, causando tensão social. Por isso é importante destacar que de acordo com Habermas (1990) “sobra para filosofia uma promoção iluminadora dos processos de autoentendimento de um mundo da vida referido à totalidade, o qual precisa ser preservado da alienação resultante das intervenções objetivadoras, moralizantes e estetizantes das culturas de especialistas” (Habermas, 1990, p. 27).

Essa forma de alienação resultante das intervenções objetivadoras é considerada por Habermas como a razão instrumental que, por si só, apresenta-se dominadora do homem e quer colonizar o mundo da vida. Tendo força como uma rede ramificada de ações comunicativas que se difundem em espaços sociais e épocas históricas, como podemos ver por exemplo nas redes sociais e na esfera pública. O motivo de adentrarmos neste campo de discussão recai no ponto que Habermas se resguarda no campo da argumentação ao se referir a um discurso teórico e prático.

Para ele, as análises em torno dos dois tipos de discursos são motivadas igualmente por justificações suscitadas argumentativamente, uma no campo científico, e outra na sociedade. Além disso, por meio da argumentação acontece a busca pela pretensão de objetividade e a verdade nos discursos teóricos.

Coadunando com o entendimento do nosso trabalho, percebe-se que a tecnologia das mídias sociais está atrelada a um pensamento com procedimentos teóricos que recebem critérios técnicos que, por sua vez, assemelham-se ao discurso teórico no campo científico, com

toda uma base sistêmica, com pretensão de objetividade e verdade. Já os discursos práticos estão atrelados à moral em relação à retitude das ações, com critérios de análises conduzidos pela argumentação.

Por causa disso, Habermas desconsidera certa condição de isolamento entre teoria e práxis no que diz respeito aos pressupostos da razão, seja ela prática seja teórica. Elas se complementam em torno de uma linguagem discursiva no mundo da vida a partir de um discurso prático, ou no mundo científico por meio de um discurso teórico no solo fértil da argumentação. Vejamos o que nos diz Habermas acerca disso:

Evidentemente, as constelações variam: ora prevalece o momento passivo da experiência, com que o mundo nos afecta, ora o momento activo de uma antecipação de afecções possíveis; mas ambos os momentos, a descoberta e a construção, interpenetram-se, e as quotas-partes variam, desde logo no âmbito da razão teórica. Da física à moral, da matemática à crítica de arte, as nossas realizações cognitivas constituem um contínuo no solo comum e periclitante das argumentações em que as pretensões de validade são tematizadas (Habermas, 2014, p. 172).

Para mais compreensão do que foi dito até aqui, é necessário esclarecer que no tocante à razão no seu uso instrumental e comunicativo, Habermas vai explicar que em relação ao mundo da vida existe uma ameaça de ser instrumentalizado, com moldes estratégicos, utilizando-se da relação sujeito-objeto nos seus procedimentos.

Contudo, faz-se relevante entender que o cerne teórico habermasiano para discussão política deontológica e na esfera pública, não surge sem que antes não venhamos atentar um pouco para sua trajetória que, a princípio, tem grandes relações com a Escola de Frankfurt.

Nesse sentido, podemos considerar Habermas um herdeiro legítimo da teoria social crítica dessa escola. Embora um pensador original, com outra abordagem teórica, mantém-se fiel ao projeto de uma pesquisa interdisciplinar que procura estabelecer uma nova relação entre a filosofia e as ciências do homem.

Assim sendo, de maneira sintética, podemos afirmar que Habermas, com a sua postura teórica otimista, diferencia-se dos pensadores daquela escola, pois o pessimismo teórico frankfurtiano associou à razão certa dominação sob a forma de uma razão instrumental. Razão esta astuta, que estrutura toda sociedade em bases sistêmicas, sem espaço para qualquer ideal emancipatório.

Para entendermos melhor essa compreensão filosófica, basta recordar o que foi feito nos campos de concentração usados pela Alemanha na Segunda Guerra Mundial, visto que, apenas por meio de uma ação teleológica, organizou a lógica do extermínio humano. No entanto, na proposta teórica habermasiana está o pressuposto que a razão comunicativa, com o seu viés interativo, pretende amenizar esse domínio.

E, isto quer dizer, que não se pode exacerbar nem para um tecnicismo absoluto, e nem para uma super-posição acerca dos valores de forma completa. Habermas vai esclarecer que isso acontece com base em uma razão, que se dá no próprio exercício da linguagem, em uma sociabilidade reflexiva e formada por relações intersubjetivas, que foram fomentadas em um debate público, no solo comum da argumentação em que as pretensões de validade foram tematizadas.

2.1 Breves esclarecimentos sobre a Ética do Discurso

Para Habermas, na sua teoria discursiva da moral, o entendimento sobre as pretensões de validade, com base em

discursos práticos, permite uma moral pública. Nessa perspectiva, Habermas propõe que o imperativo categórico precisa de reformulação no sentido proposto. Nesse caso, “ao invés de prescrever a todos os demais como válida uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, tenho que apresentar minha máxima a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade” (Habermas, 1989, p. 88).

Desta forma, é necessário mencionar que está incluída na ética do discurso uma análise dos pressupostos universais da argumentação, pois “o conceito da razão comunicativa pode ser desenvolvido, com meios da teoria da argumentação, pela via de uma análise de pretensões de validade e das condições da sua revalidação discursiva” (Habermas, 2014, p. 231).

Assim sendo, conforme exposto acima, o ethos tradicional de acordo com o pluralismo de visões passou a ser arguido. Nesse dilema, Habermas (2014) propõe, como dito antes, a demarcação do domínio do moralmente válido em face do domínio dos conteúdos de valores culturais. É só a partir desse ponto de vista estritamente deontológico da correção normativa, bem como da justiça que filtra questões práticas, que teremos o que será acessível a uma decisão racional.

Dessa maneira, Habermas (2014) apoia-se num modelo que é, por assim dizer, desde o início, inerente à empresa do entendimento mútuo linguístico, por meio de uma pretensão de verdade levada ao público por falantes e ouvintes, em um discurso público que transcende padrões provincianos de qualquer coletividade e de qualquer prática de entendimento localizada aqui e agora.

Relevante frisar que os pressupostos teóricos da ética do discurso recaem de forma abrangente sobre o multiculturalismo, que é uma característica marcante nos Estados Democráticos de Direito, tendo na sua essência discussões que enfatizam o correto

reconhecimento de direitos para todos inseridos no seu contexto. Quanto às discussões nesses Estados democráticos, elas versam sobre os mais variáveis temas, como os que envolvem minorias étnicas, crenças culturais, opção sexual, gênero etc.

Nessa perspectiva, a relevância da proposta da ética do discurso está na promoção de igualdades de participação dessas minorias, que estão imersas em culturas com ênfase na forma de viver arraigada em crenças, costumes e ideologias.

Habermas contribui com a ética do discurso a partir da distinção e do entendimento sobre as questões morais e valorativas, isso com a intensão de levantar pensamentos críticos para uma concepção de justiça baseada em um ponto de vista moral. Isso se constitui verdadeiras máximas intersubjetivas com base na interação. Desse modo, delinea-se no ponto de vista moral um imperativo categórico dialógico que prescreve resolver todas as pretensões de validade da razão argumentativa, resultando que todo conteúdo precisa apresenta-se como digno de ser reconhecido como válido perante os participantes do discurso.

Entretanto, para isso acontecer, Habermas (2014) explica que vários aspectos serão levados em conta, podendo destacá-los como: a necessidade de publicidade do acesso; a participação em pé de igualdade; a sinceridade dos participantes; a isenção de coação para aqueles que participam do discurso, e outros fatores que norteiam a participação inclusiva do discurso.

Desta maneira, sob o filtro da argumentação em um discurso público, os valores culturais candidatam-se a materializar-se em normas que deem vez a um interesse universal. Assim sendo, a sociedade passa a se articular formalmente com a imparcialidade da formação da opinião e da vontade numa comunidade de justificação inclusiva. Por essa perspectiva percebe-se a relevância da responsabilidade ética dos discursos, principalmente no tocante

as redes sociais. Uma vez que, essas mídias tem sido usadas a favor de crimes que afrontam a democracia.

2.2 Breves considerações críticas entre a Esfera Pública em Habermas e as redes sociais

Habermas traz na sua teoria uma cultura política que tenha uma democracia, que consiga não apenas direitos liberais à liberdade e direitos políticos à participação, mas também o compartilhamento do gozo profano de direitos sociais e culturais. Dessa forma, o filósofo propõe uma análise da esfera pública, bem como da sociedade civil para tentar trazer respostas sobre os anseios políticos do sujeito moderno, que está inserido nessa sociedade, mas que ainda permanece com a sua autonomia pública e privada comprometida.

Antes de tratarmos de alguns comentários acerca da esfera pública em Habermas, é importante mencionar que não temos, neste trabalho, a intenção de apontar toda essa discussão, tendo em vista existir acerca desse assunto enorme acervo bibliográfico e crítico.

Entretanto, torna-se importante comentar que um dos fundamentos das críticas ao pensamento de Habermas considera que as influências trazidas pela esfera pública não conseguem mudar a concepção do sistema político.

Outrossim, essa crítica assegura que as influências não mudam o sistema político, devido a estarem apenas em uma situação ideal de fala, longe da realidade política nas suas mais variáveis situações e dificuldades.

Nesse sentido, Habermas é acusado de ser ainda transcendental, haja vista, a sua proposta permanecer no campo das condições de possibilidade, devido a um profundo idealismo. Ora, no tocante aos dilemas contemporâneos as redes sociais tem sido fontes de discursos que atacam a democracia através de uma esfera pública

virtual. Desse modo, a legitimidade nas discussões dessa esfera pública é posta a prova até mesmo pela participação de perfis falsos com discursos de ódio e afronta a democracia.

Ressalta-se, que recentemente em relação ao assunto, Habermas expôs seus argumentos na revista *"Theory, Culture & Society, 2022"*. O filósofo propôs "Reflexões e hipóteses sobre uma futura transformação estrutural da esfera pública política" (Habermas, 2022). Em síntese, o filósofo permanece com suas observações sobre as ameaças que esses desenvolvimentos representam para o papel tradicional da esfera pública no discurso da formação de opinião e vontade nas democracias. Habermas (2022) expõe que a ascensão da nova mídia ocorre mediante uma exploração comercial da Internet. Com um agravante de não ter atualmente quase nenhuma regulamentação comunicação.

Além do mais, essas novas forma de mídias ameaçam as bases econômicas dos editores de jornais tradicionais e de jornalistas. Como também, existe o problema do modo de comunicação semipública, fragmentada e fechada que parece estar se espalhando entre usuários exclusivos de mídias sociais, distorcendo sua percepção da esfera pública política como tal. Habermas (2022) chama atenção de que essa nova esfera pública nas redes sociais suscita pré-requisito subjetivo para a formação da opinião pública e da vontade política de forma mais ou menos deliberativa, comprometendo a cidadania por falta de critérios e legitimidade no discurso.

O filósofo reflete sobre o auto empoderamento dos usuários de mídias e o preço que estes pagam por serem liberados da tutela editorial da velha mídia. Todavia, sem ainda terem aprendido fazer bom uso das novas mídias.

Habermas (2022) explica ainda que as plataformas não oferecem aos seus usuários emancipados qualquer substituto para a seleção profissional e exame discursivo de conteúdos com base

em conhecimentos cognitivos geralmente aceitos. É por isso que atualmente se fala tanto da erosão do modelo guardião dos meios de comunicação de massa.

Além do mais, o filósofo afirma que nesse caminho controlado por algoritmos, as mídias sociais também fomentam um novo avanço em direção a mercantilização dos contextos do mundo da vida. Sobre as análises de Habermas, vale salientar que a reflexão sobre a esfera pública não é de agora e, ao longo do tempo, o teórico desenvolveu bem a sua tese. Como por exemplo, sua obra denominada “*Mudança estrutural da Esfera Pública (1962)*”, que é um marco no trato para com o assunto.

Entre outros pontos, nesta obra, Habermas (1962) observa que algum dos obstáculos para a influência trazida da esfera pública está no poder administrativo com o seu bloqueio sistêmico e burocrático, pois o Estado como característica de estação legitimadora da dominação restringe, dessa forma, o potencial emancipatório trazido pela crítica produzida por uma atuação política. Essa atuação política é limitada em vários aspectos, como por exemplo: o potencial de manifestação crítica dos atores sociais está fortemente restringido pelo poder econômico e o poder administrativo, que, por conseguinte, se tornaram insensíveis às influências trazidas pela esfera pública. Como podemos observar nessa explicação trazida por Jorge Adriano Lubenow:

A esfera pública que se “produz” não consegue ser um núcleo normativo efetivo de medida da legitimidade (ou “publicidade crítica”). Apesar das potencialidades para a racionalização do poder, a legitimidade que se desenvolve na esfera pública não consegue ser uma base normativa efetiva para uma teoria da democracia (Lubenow, 2007, p. 105-106).

Ressalta-se que em outros trabalhos como a obra supramencionada *Teoria do Agir Comunicativo (1980)*, torna-se

possível analisar, segundo Lubenow (2007), que Habermas, ao tratar da esfera pública, considera que restou para ela uma posição de contra-ataque ao sistema, a ponto de Habermas se referir a ela como quem “sitiar” o sistema, não tendo nenhuma pretensão de conquista. No entanto, em outra perspectiva na obra *Direito e Democracia* (1992), Habermas propõe uma atitude mais combativa por parte da esfera pública. Nesse sentido, agora a esfera pública passa a ser como condição legítima para democracia, como explica Lubenow, deixando mais claro o nosso entendimento:

Já em *Faktizität und Geltung*, Habermas confere à esfera pública um caráter mais “ofensivo”, abandona a metáfora do “sitiamento” e a substitui adotando o modelo das “eclusas”. Ao reformular a relação entre sistema e mundo da vida, acaba também modificando, não tanto a posição, mas o caráter ofensivo da esfera pública (Lubenow, 2010, p.229).

Assim, por meio da esfera pública com os seus espaços de discussões, torna-se possível a introdução de demandas da sociedade capaz de levar o sistema político aos processos de regulação refletindo “uma abertura estrutural, sensível e porosa, ancorada no mundo da vida” (Lubenow, 2010, p. 236). Dessa forma, acontece ao contrário dos que consagram a teoria dos sistemas, como um fato isolado, “uma influência mais efetiva nos contextos formais e institucionalizados de deliberação e decisão políticas” (Lubenow, 2010, p. 235).

Nesse processo, seria inadmissível um sistema do direito como um processo circular que se fecha recursivamente, legitimando-se a si mesmo. Essa crítica já foi apontada neste trabalho, na qual Habermas, em relação a Niklas Luhmann, questiona o sistema de direito fechado, não interagindo com o mundo da vida, pois, para a sociologia do direito de Niklas Luhmann, “o direito é entendido

aqui somente sob o ponto de vista funcional da estabilização de expectativas de comportamento” (Habermas, 2012, p. 72).

Sendo assim, o sistema jurídico, enquanto círculo recursivamente fechado de comunicação, delimita-se autorreferencialmente em relação a seus mundos circundantes. Ou seja, essa proposta presta à conceitualização do direito como um sistema autopoietico. Todavia, Habermas (2012) não concorda com esse sistema fechado que não recebe influências. Para ele, com a teoria do agir comunicativo, existe uma distinção entre um mundo da vida ligado ao medium da linguagem coloquial e os sistemas dirigidos por códigos especiais, porém, com estes últimos estando abertos a mudanças.

No decorrer da discussão, percebeu-se o quanto a teoria de Habermas persegue um fomento de uma cultura política democrática, a qual procura afirmar que o espaço público não está mais restrito apenas a uma vontade geral, centrada em um pensamento democrático majoritário, que centraliza o interesse comum de uma nação ou cultura. Mais do que isso, Habermas propõe uma deliberação geral, focando no aumento da participação dos cidadãos nos processos de discussões e decisões. A fim de entender a dinâmica de como acontecem as tomadas de decisões e suas influências no sistema político, o conceito de esfera pública é de suma importância.

Nessa direção, Habermas define a esfera pública como “uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos” (Habermas, 2011, p. 93).

Essa esfera pública pode ser entendida como canais de participação da sociedade nos seus mais variados aspectos, que Habermas divide em esfera pública formal e informal. Como, por exemplo, a esfera pública formal dos parlamentos e dos tribunais,

do governo e da administração. Já a esfera pública informal abrange associações privadas, instituições culturais, grupos de interesse com preocupações públicas, igrejas, instituições de caridade etc.

Portanto, Habermas considera que existe uma abertura para o sistema político através das influências trazidas pela esfera pública, que passa a ser como uma caixa de ressonância que recebe da sociedade civil os conflitos existentes.

A sociedade civil, por sua vez, formada por associações e organizações livres, não estatais e não econômicas, “pode, em certas circunstâncias, ter opiniões públicas próprias, capazes de influenciar o complexo parlamentar (e os tribunais), obrigando o sistema político a modificar o rumo do poder oficial” (Habermas, 2012, p. 107). Por conseguinte, essa mudança do poder oficial advinda do espaço público com suas discussões faz com que aconteça a legitimidade do direito nos Estados democráticos. No entanto, resta uma educação maior para que o espaço público possa ser utilizado como meio progresso científico e democrático.

3 A importância da alfabetização midiática em relação as redes sociais

Conforme apresentado em linhas pretéritas, este trabalho tem como escopo demonstrar que as tensões de entendimento em relação ao campo da Ética – envolvendo a educação e as redes sociais – demandam uma maior atenção no campo da pesquisa e do conhecimento.

Por isso, expor a relevância da argumentação como base central no processo de aprendizagem e formação crítica dos alunos no que diz respeito aos conflitos oriundos dos discursos nas redes sociais, tornar-se bem vinda no campo educacional. Nesse sentido, surge a proposta sobre a alfabetização midiática como parte do currículo no

intuito de ensinar a utilização responsável das redes sociais na escolas. Promovendo, por exemplo, as habilidades necessárias para identificar o tipo de informação falsa que se espalha nas redes sociais. Uma vez que a falta de responsabilidade do discurso nas redes sociais pode trazer responsabilidades e implicações jurídicas em relação aos crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia e religião nas redes sociais. Torna-se relevante esse assunto tendo em vista a educação ser vista como mediadora da intersubjetividade, fundando o conhecimento através da relação/interação. Isto é, o saber educativo fundado na interação é uma construção simbólica e argumentativa. No tocante à análise dos discursos e à educação, J. P. Bouffleuer escreve sobre a *“Pedagogia da Ação Comunicativa: uma leitura de Habermas (1997)”*. O comentador descreve como torna-se importante a compreensão sobre o agir comunicativo e a argumentação como motivo central para a aprendizagem. Vale ressaltar que em relação à *Teoria da Ação Comunicativa (1980)* de Habermas, é possível inferir que docentes e discentes são criadores da história do sentido do mundo e da vida, em termos sociocultural, ético e político no conhecimento humano.

Uma vez que face ameaça do poder administrativo e econômico não venha predominar uma educação isenta de humanidade e ética nas redes sociais. Porquanto, sob essa ótica, o projeto almeja apresentar o processo pedagógico como maneira de propiciar uma formação crítica aos conflitos sobre a racionalidade sistêmica e comunicativa. Para se ter noção da relevância da temática em comento, será interessante destacar que as relações intersubjetivas no âmbito da educação e dos Conselho Escolares poderão debater e superar questões de entendimento sobre educação e redes sociais, uma vez que estão imersos nos contextos culturais mais próximos do aluno, seja na comunidade virtual ou física.

Dessa maneira, os processos pedagógicos em Habermas podem ser compreendidos ainda como críticas à forma sistêmica da

educação em relação ao sujeito que aprende e ao sujeito que ensina. Uma vez que o conhecimento é uma socialização, algo construído no debate e no diálogo/comunicação que podem ser adquiridos a partir das estruturas dentro e fora da escola. Como exemplo, há os Conselhos Escolares, bem como a interação da escola com a comunidade. Ou seja, a educação vai além da escola, gerando, assim, um conhecimento socialmente partilhado através de uma Gestão Democrática/Participativa.

Nesse sentido, é de suma importância refletir sobre uma socialização advinda da comunicação, do diálogo, debate e argumentação em relação ao pluralismo cultural. Ainda mais no mundo contemporâneo em relação aos discursos nas redes sociais. Desse modo, a matriz teórica desta pesquisa terá como desígnio mostrar que o campo da educação carece ainda mais de pesquisas sobre alfabetização midiática em relação as redes sociais. Outrossim,

Habermas contribui com a Teoria da Ação Comunicativa e os seus desdobramentos como a Ética do Discurso e a Democracia Deliberativa a partir da distinção e do entendimento sobre as questões morais e valorativas. Isto posto, com a intenção de levantar pensamentos críticos para uma concepção de justiça baseada em um ponto de vista moral. Esse assunto é de suma importância na reflexão sobre o multiculturalismo, democracia e pluralismo de ideias no espaço escolar.

4 Considerações finais

Sob a demanda urgente presente na sociedade contemporânea, que se vê perante uma era da informação, entretanto, andando para desinformação por causa dos inúmeros falsos discursos nas redes sociais. Justifica-se certo esclarecimento e debate sobre o assunto, tendo em vista que os problemas originados possuem implicações

jurídicas, como crimes de calúnia, difamação, injúria e racismo, assim como outros tipos de danos que afetam o aluno diretamente em seu convívio escolar e social.

Por exemplo, existe uma rede sistemática de mensagens nas redes sociais que estimulam o ódio. Como também está presente nas redes sociais uma tecnologia persuasiva ou até mesmo um design persuasivo que estimula muitas das vezes uma falsa noção de percepção. Isso tudo posto como maneira de monetizar (ganho de dinheiro) através de mensagens e imagens atraindo consumo, diversão e responsabilidades sociais sem pensamento crítico. Algo como uma obscuridade do ponto de vista objetivo, construtivo e inventivo por estar em uma bolha de imagens e discursos nas redes sociais.

Tornando-se presa fácil para as ações dos Haters. Esses agentes estimulam um discurso carregado de preconceitos e discriminações. Outro fenômeno que precisa ser analisado e combatido são as *Fake News*, uma vez que as informações falsas no âmbito das redes sociais podem ocasionar problemas sérios. Algo que já ocorreu em inúmeros casos na Internet por meio de situações negativas, como acusações falsas, a ponto de injustiças e crimes terem sido praticados contra as vítimas.

É importante ressaltar que, geralmente as *fake news* promovem acusações que disseminadas nas redes sociais, também passam a apresentar sérios danos na vida real em sociedade. Por isso, ao justificar a relevância do presente trabalho, apresenta-se como assunto relevante uma análise do discurso das redes sociais, recorrendo ao pensamento sobre a Teoria da Ação Comunicativa do Discurso de Jürgen Habermas.

Tendo como escopo desse assunto o campo da educação e a responsabilidade de como lidar com a divulgação de notícias e discursos no meio digital. Além disso, esse tema oferece precaução

e responsabilidade em relação ao entendimento frente ao princípio da livre manifestação do pensamento. Isso porque, as redes sociais, usadas de maneira irresponsável, já trouxeram diversas vezes preocupações sobre a defesa da pluralidade de ideias.

Em tempos de desinformação e atuação proativa no combate ao discurso de ódio (*haters*), às fake news e outros comportamentos que afetam o ambiente da sociedade e escolar, almeja-se ser bem-vinda mais uma pesquisa sobre o assunto.

Por fim, outro tema importante que chama atenção é a proposta da alfabetização midiática como parte do currículo, no intuito de ensinar na escola as habilidades necessárias para identificar o tipo de informação falsa que se espalha nas redes sociais. Portanto, almeja-se, ao final do presente projeto de pesquisa, a busca pelo pensamento crítico, ética da responsabilidade, inovação e transferência de tecnologias capazes de gerar mudanças nas relações humanas nas redes sociais e no ambiente escolar.

Referência

ARAGÃO, Lucia Maria de Carvalho. **Razão comunicativa e teoria social crítica em Jurgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

ARANHA, M. L. A.; MARTINS, M. H. P. **Filosofando: introdução à filosofia**. v. único, 6. ed. São Paulo: Moderna, 2016.

BOUFLEUER, J. P. **Pedagogia da Ação Comunicativa**: uma leitura de Habermas. 2. ed. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 1997.

LUBENOW, Jorge Adriano. Esfera Pública e Democracia Deliberativa: Modelo teórico e discursos críticos em Habermas. **Revista kriterion**, Belo Horizonte, nº 121, jun. 2010, p. 227-258. Disponível em : <http://www.scielo.br/pdf/kr/v51n121/12.pdf>. Acesso em: 04 junho. 2023.

HABERMAS, Jürgen. **A ética do discurso**: obras escolhidas de Jürgen Habermas. V. 3. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa/Portugal: Ed. Edições 70, 2014.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: Estudos filosóficos**. Tradução de Nachmetaphysisches Denken - Rio de Janeiro: 2. Ed. Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia entre facticidade e validade**. v. 1–2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**. Tradução de Flávio Köthe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. V. 1–2. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, Jürgen. Reflections and Hypotheses on a Further Structural Transformation of the Political Public Sphere. **Theory, Culture & Society**, v. 39, n. 4, 2022.

MÜHL, E. H. Habermas e a educação: racionalidade comunicativa, diagnóstico crítico e emancipação. **Educ. Soc., Campinas**, v. 32, n. 117, p. 1035-1050, out./dez. 2011. Disponível em: <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em: 16 out. 2022.

Formação e política na esfera pública digital

Formation and politics in the digital public sphere

Douglas Garcia Alves Júnior¹

Professor do Departamento de Filosofia da UFOP

douglas.junior@ufop.edu.br

Resumo: A publicação de *Mudança estrutural da esfera pública*, na primeira metade dos anos sessenta do século XX, é contemporânea do trabalho da primeira geração da Teoria Crítica no terreno da crítica cultural, com destaque para Theodor W. Adorno e Herbert Marcuse, que aparecem nominalmente no livro de Jürgen Habermas, principalmente na parte final do livro, nos capítulos V, “Mudança da estrutura social da esfera pública”, VI, “Mudança da função política da esfera pública”, e VII, “Sobre o conceito de opinião pública”. O objetivo deste artigo é, inicialmente, reconstituir o complexo temático da “formação” no argumento geral do livro de 1962, indicando o modo como a formação é um dos elementos centrais da “publicidade”. A seguir, se tratará de examinar a sequência das mudanças na esfera pública apontadas pelo autor no sentido da crescente dificuldade de uma formação política *refletida* da vontade. Trata-se, assim, de pensar se – e em que medida – a manipulação psicológica da opinião pública descrita por Habermas em seu trabalho inaugural é ampliada com a digitalização das comunicações no século XXI. Com esse propósito, será abordada a vinculação feita por Adorno entre indústria cultural e Semiformação, no âmbito da *Dialética do Esclarecimento* (1947) – discussão que é, em parte, retomada por Habermas. A relação entre uma infraestrutura de comunicação de massa altamente racionalizada e o aparecimento de fenômenos regressivos no campo das identificações políticas dos sujeitos – até mesmo considerando o campo da cidadania nas democracias

1 Douglas Garcia Alves Júnior. Departamento de Filosofia. Instituto de Filosofia, Artes e Cultura. Universidade Federal de Ouro Preto. Rua Coronel Alves, 55. Ouro Preto – MG.

do Pós-guerra, recebe, assim, um primeiro esclarecimento, necessário para compreender a dinâmica potencialmente disruptiva da comunicação digital na esfera pública em seu aspecto propriamente político. Por fim, trata-se de reconstituir a continuidade e as inflexões entre o texto de 1962 e a contribuição habermasiana intitulada *Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa*, de 2022.

Palavras-chave: Esfera Pública digital; formação política; Habermas.

Abstract: The publication of *Structural change of the public sphere, in the 1960s* is contemporary of the work of the first generation of Critical Theory in the field of cultural criticism, especially Theodor W. Adorno and Herbert Marcuse, who appear nominally in Jürgen Habermas' book, especially in the final part of the book: chapters V, "Change of the social structure of the public sphere", VI, "Changing the Political Function of the Public Sphere," and VII, "On the Concept of Public Opinion." The aim of this paper is, initially, to restate the thematic complex of "formation" in the general argument of Habermas' book, indicating the way in which formation is one of the central elements of "publicity". It also will be addressed an examination of the sequence of changes in the public sphere pointed out by the author in the sense of the growing difficulty of a political formation *reflected* of the will. It is thus a question of thinking about whether – and to what extent – the psychological manipulation of public opinion described by Habermas in his inaugural work is amplified with the digitization of communications in the twenty-first century. Aiming this purpose, the link made by Adorno between cultural industry and Semi-formation will be addressed, within the frame of the *Dialectic of Enlightenment* (1947) – a discussion that is, in part, taken up by Habermas. The relationship between a highly rationalized mass communication infrastructure and the appearance of regressive phenomena in the field of political identifications of subjects – even considering the field of citizenship in postwar democracies, thus receives a first clarification, necessary to understand the potentially disruptive dynamics of digital communication in the public sphere in its properly political aspect. Finally, it will be examined the continuity and

inflections between the initial text from 1962 and Habermas' recent work entitled *A new structural change of the public sphere and deliberative politics* (2022).

Keywords: Digital Public Sphere; political formation; Habermas.

1 Introdução: Kant, Esclarecimento e uso público da razão

Mudança estrutural da esfera pública é um *tour de force* de Jürgen Habermas e seus leitores o sabem muito bem. Não custa nada lembrar, no entanto, que a complexa interrelação de conceitos da tradição filosófica moderna, como sujeito e razão prática, história dos meios de comunicação, elementos de teoria do direito, ciência política, dentre tantas outras disciplinas, não é de pouca monta, nem facilmente replicável por outros pesquisadores da filosofia e das ciências humanas. Há um núcleo reconhecível no trabalho, dentre suas muitas faces, que remete a uma noção de razão prática como *formação* pública – isto é, comunitária e livre de coerções – de um espaço de esclarecimento progressivo e revisável de razões para a ciência, o direito e a legislação. Não seria demais caracterizar essa noção como herdeira dos conceitos kantianos de *esclarecimento* e de *publicidade* – de resto presentes e comentados diretamente no capítulo IV da obra. Seria razoável compreender que, até certo ponto, o trabalho de Habermas se filia ao “ponto de vista” kantiano de um desenvolvimento das disposições originárias do gênero humano para a racionalidade e a sociabilidade, intimamente ligadas e em dependência recíproca (Kant, 1986). Se descontarmos os compromissos metafísicos da filosofia prática de Immanuel Kant, o sentido dos desenvolvimentos histórico-conceituais de ME², é

2 Daqui em diante, por razões de comodidade da leitura, ME será a abreviação utilizada para indicar o livro *Mudança Estrutural da Esfera Pública*.

congruente, em linhas gerais, com a perspectiva kantiana da *formação* progressiva de um espaço público racional e não-violento, capaz de garantir universalmente o direito – sentido maior do esclarecimento kantiano.

A noção de “Esclarecimento”, como se sabe (traduzida usualmente em português por Ilustração, ou ainda, Iluminismo) é desenvolvida por Kant em um escrito de 1784, “Resposta à pergunta: “Que é Esclarecimento” (Aufklärung). Segundo Kant, o esclarecimento não se reduz a um período histórico determinado, mas é uma virtualidade do desenvolvimento humano em sociedade, um processo histórico integrativo, a *formação* de um espaço público de discussão racional entre iguais, com liberdade de associação, de cátedra e de publicação. É por isso que esse texto deve ser lido com outro texto do mesmo ano, “Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita”. A leitura conjunta dos dois textos permite apreender o sentido da noção de progresso histórico, em Kant. O progresso não pode contar com uma garantia última de realização, pois a história humana projeta certo tipo de “finalidade sem fim”, para usar um conceito que Kant desenvolverá posteriormente, em sua “Crítica do Juízo” (1790). Assim, de acordo com Kant, não é possível representar a história a partir de conceitos determinantes. O conceito de Esclarecimento, diferentemente, é uma “ideia”, em sentido Kantiano. Uma representação da razão que não afirma assertoricamente a realidade de fenômenos, mas permite conceber, como juízo problemático, a possibilidade da síntese de fenômenos como totalidade dotada de significado. A “história universal” é essa ideia. Seu sentido é a saída da heteronomia da dominação, do obscurantismo da superstição e da estreiteza dos particularismos violentos.

Kant identificou no esclarecimento uma tensão que é muito importante para o argumento de Habermas em ME. Uma tensão

entre a força crítica do *uso público da razão*, presente na discussão pública mediante argumentos, livre de coerção por qualquer tipo de poder instituído, por um lado, e a força estabilizadora das instituições e seus arcahouços formais de reprodução social, que Kant chamou de *uso privado da razão* (Kant, 2013). Não escapa a Kant, nesse sentido, que a dialética imanente à “insociável sociabilidade”, exige uma solução que preserve, por um lado, a potência emancipatória do uso desimpedido da razão em todas as matérias, *sem dissolver*, no mesmo movimento, os laços de uma sociabilidade conflituosa e afeita a interesses empíricos particularistas que só encontram limites na intervenção do freio institucional da legalidade, que o uso privado da razão se encarrega de determinar. Habermas incorpora essa tensão ao fio do argumento de ME. A esfera pública será efetiva e emancipadora nos momentos – um tanto fugazes na história, reconhece Habermas – em que um *processo formativo* socializador e racional puder ter lugar. Isso exigirá, do lado crítico, um florescimento das formas sociais e culturais de investigação e discussão públicas – tais com as que Habermas detecta na imprensa, nos salões literários e nas associações. Do lado institucional, será necessário garantir, por via do Estado e do direito, as condições de acesso dos cidadãos a uma formação capaz de integrá-los ao processo de discussão racional das questões políticas de seu tempo e lugar. A esfera pública é o âmbito da crítica e da integração social dos indivíduos privados à legalidade. Formação mediante publicidade, racionalidade mediante sociabilidade são, assim, os condicionantes básicos do esclarecimento.

2 Habermas: a dialética da esfera pública

É digno de nota que Habermas reconhece seu trabalho não como uma simples história descritiva da esfera pública, mas “uma

abordagem nos termos da crítica da ideologia” (Habermas, 2014, p. 65). Essa formulação não deixa de surpreender, quando se pensa na visada transcendental e normativa de seu pensamento. A surpresa se deixa esclarecer, contudo, quando se atenta para a dinâmica interna a seu conceito de esfera pública como processo social de discussão de razões. Aquela tensão interna ao conceito kantiano de uso público da razão é, em Habermas, orientada dialeticamente, no sentido da *formação* de uma esfera pública. Formação essa que se dá, a cada vez, na tensão entre o plano normativo dos potenciais emancipatórios do uso público da razão e o plano factual das instituições informais e estatais que tornam possível a comunicação. Somente uma concepção processual e formativa de esfera pública poderia dar conta do pressuposto dialógico, universalista e falível da crítica racional. É o próprio Habermas que esclarece esse ponto no decisivo prefácio de 1990:

A dialética da esfera pública, que determina a estrutura do livro, revela imediatamente uma abordagem nos termos de uma crítica da ideologia. Os ideais do humanismo burguês, que caracterizam a autocompreensão da esfera íntima e da esfera pública e se articulam nos conceitos-chave de subjetividade e autorrealização, formação racional da opinião e da vontade, bem como da autodeterminação pessoal e política, impregnaram de tal modo as instituições do Estado constitucional que, como um potencial utópico, apontam para além de uma realidade constitucional que, ao mesmo tempo, os nega. A dinâmica do desenvolvimento histórico deveria se alimentar dessa tensão entre ideia e realidade” (Habermas, 2014, p. 65).

Essa passagem é preciosa por indicar um traço forte do movimento de pensamento de Habermas em ME: a permeabilidade – poder-se-ia mesmo falar de indissociabilidade – entre teoria

normativa e crítica social. Ter isso em mente é importante para discernir o que une a obra de 1962, o prefácio de 1990, e o trabalho de 2022 sobre “uma nova mudança estrutural da esfera pública”. Não se trata de uma cisão entre um Habermas otimista na teoria normativa da democracia e pessimista na crítica social da comunicação de massa. A esfera pública como processo social de formação de uma racionalidade comunicativa e política precisa ser entendida no sentido de sua *gênese*, sem o que poderia ser afetada até mesmo a justificação de sua *validade*. Habermas reconhece isso quando indica que a teoria normativa do Estado de direito democrático “precisa ser complementada por uma investigação crítica dos mecanismos efetivos nas democracias de massa do Estado de bem-estar social, que alienam os cidadãos do processo político” (Habermas, 2014, p. 78). O âmbito *social* da formação política da esfera pública é explicitado quando Habermas chama a atenção para aquela dimensão da formação política da vontade que não é institucionalmente organizada pelo Estado, mas que remete aos “fluxos espontâneos da comunicação – não atravessada por relações de poder – de uma esfera pública que seja programada não para a tomada de decisão, mas para a descoberta e a solução de problemas e, nesse sentido, não organizada” (idem).

É certo que, nesse trânsito entre teoria normativa e crítica social, Habermas está buscando pensar um espaço social *autônomo*: uma esfera pública “não atravessada por relações de poder” e “não programada para a tomada de decisão”; que seja também *racional*: “programada para a descoberta e a solução de problemas”; e, além do mais, *igualitária*: “não organizada”. Habermas está consciente de que se tratam, aqui de idealizações. Não se tratam, no entanto, de vazias quimeras do espírito. A reconstrução que Habermas fez da esfera pública burguesa a partir do século XVIII, permite detectar a efetividade dessas pressuposições idealizadoras em dinâmicas

sociais e processos de institucionalização de normas. E aqui não são só o prefácio de 1990 e o escrito de 2022 que acendem o alarme a respeito de uma ameaça real à esfera pública política. Já em ME, em 1962, com agudeza, Habermas detectara uma dinâmica regressiva que mina as pressuposições idealizadoras fundamentais da esfera pública. Ele entende que passa a ter cada vez mais vigência um processo de manipulação midiática da opinião pública, contrário ao sentido da formação da vontade política esclarecida. Cito:

No quadro de uma esfera pública produzida, os meios de comunicação de massa servem apenas como portadores da propaganda... Em vez de uma opinião pública, ocorre na esfera pública manipulada uma disposição para a aclamação, um clima de opinião. Manipulador é, sobretudo, o cálculo sociopsicológico de ofertas que são destinadas a inclinações inconscientes e provocam reações previsíveis... os apelos – comprovados experimentalmente e orientados segundo ‘parâmetros psicológicos cuidadosamente elaborados –, para funcionar melhor como símbolos de identificação, devem perder seu vínculo com os princípios políticos programáticos ou até mesmo com os argumentos objetivos” (Habermas, 2014, p. 456).

Em outros termos, a mudança estrutural da esfera pública diagnosticada por Habermas em 1962 – o que pode parecer um tanto precoce, de um ponto de vista retrospectivo – significa, entre outras coisas, que não há como contar com as pressuposições idealizadoras de autonomia, racionalidade e igualdade a partir do momento em que o que poderia ser um espaço social em que fluxos comunicativos racionais, igualitários e desimpedidos são possíveis tende a ser ameaçado. A estrutura de massa da mídia tecnologicamente renovada possui uma abrangência e um poder direcionador tão desproporcionais que a relação que ela mantém com o público

passa a ser meramente estratégica, no sentido do exercício de uma influência manipuladora sobre uma opinião pública cada vez menos capaz de resgatar discursivamente demandas diferentes das que lhe são propostas. Há certa proximidade desse diagnóstico com a crítica de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer à indústria cultural, forjada duas décadas antes. Para os propósitos deste trabalho, importa assinalar a ideia de um bloqueio social e histórico ao processo de *formação*, entendida como exercício individual e coletivo de capacidades de ajuizamento crítico nas diversas esferas da razão. Adorno e Horkheimer, por um lado, e Habermas, por outro, deram ênfases diferentes ao diagnóstico desse bloqueio. Eles concordam, no entanto, na identificação de um elo que une o decréscimo de capacidade *política* de deliberação à ação sistêmica de uma estrutura de mídia que age sobre os constituintes afetivos e cognitivos da subjetividade.

3 Adorno: Semiformação e propaganda

Uma breve recapitulação do argumento sobre a Semiformação (*Halbbildung*) na *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer não será ociosa. Sem recuar além do estritamente necessário, será preciso lembrar, antes de tudo, as duas teses básicas do livro. A primeira tese é a de que o *mito*, entendido como relação humana originária de proximidade mimética com a natureza, *já* é um trabalho de *esclarecimento*, isto é, de delimitação racional de fronteiras entre sujeito (função de unidade da experiência) e objeto (ambiente circundante, diverso e mutável). A segunda tese é a de que o esclarecimento “reverte” ao mito, no sentido de que a dinâmica de unificação racional (conceitual e subjetiva) da multiplicidade instável da natureza – incluída aí, como natureza interna, as dinâmicas subjetivas, largamente pulsionais – não funciona sem produzir ao

mesmo tempo um resto, uma região de opacidade violenta, que se volta sobre o sujeito do esclarecimento como destruição (Adorno; Horkheimer, 2006; Gagnebin, 2006). A barbárie nazista fora a forma extremada que permitiu discernir toda a contradição interna desse processo histórico da civilização ocidental. A Semiformação aparece nesse quadro reconstrutivo como o ponto de sedimentação em que o aspecto qualitativo da experiência – o entendimento racional da complexidade das mediações que constituem os processos dinâmicos da natureza e da sociedade – passa a ser, tendencialmente, não mais acessível aos sujeitos individuais pelos processos gerais de socialização, sejam eles da ordem da educação, do trabalho, do lazer, ou do comportamento político. É por isso que a Semiformação não se reduz a um fenômeno educacional. A Semiformação incide também sobre o comportamento político: as plataformas políticas são tornadas equivalentes psíquicos de quantidades de excitação disponíveis ao público consumidor, principalmente sob a forma personalizada de líderes carismáticos. Assim, a escolha política é gradualmente esvaziada de critérios programáticos e transferida à dinâmica da comunicação de massa. Adorno e Horkheimer indicaram nesse avanço da Semiformação o corolário da *apolitia* expresso naquilo que chamaram de “mentalidade de ticket” (Adorno; Horkheimer, 2006), a disposição a escolher entre listas prontas de *candidatos*, sem considerar sua substância política objetiva. A Semiformação, em outros termos, consuma um processo universal de *abstração* da experiência.

Não caberia aqui prosseguir nos detalhes da argumentação de Adorno e Horkheimer. Reduzida ao seu esquema fundamental, ela pode dar a impressão de uma filosofia da história, ainda mais uma pessimista. Na verdade, a abordagem da *Dialética do Esclarecimento* é antes heurística do que metafísica. Em termos kantianos, trata-se não de juízos determinantes, mas de juízos reflexionantes. De

resto, a exigência de pensar o *sentido* dos deslocamentos internos à modernidade não é estranha ao próprio Habermas, como tampouco a feição de um trabalho mais afim à crítica imanente do que às filosofias da história (Habermas, 2000). O que se pode ler em Adorno e Horkheimer e que poderia ser plausivelmente aceito por Habermas, poderia ser reconstituído da seguinte maneira: o projeto moderno de racionalização dos diversos campos da experiência se desenvolveu numa *dupla* dimensão: de *esclarecimento* conceitual do mundo natural e dos princípios normativos capazes de regular as relações jurídicas, legislativas, morais, estéticas, por um lado, e, *por outro*, de dinâmicas abrangentes de dominação social, das quais resultam tanto uma restrição do *acesso* dos sujeitos ao sentido da dimensão normativa da experiência quanto uma série de hierarquizações excludentes que “empurram” socialmente uma quantidade expressiva de sujeitos para “fora” do campo daquilo que é abrangido pelas conquistas do esclarecimento epistêmico e prático alcançado pela modernidade.

A interpretação de Adorno a respeito da indústria cultural segue um projeto de crítica imanente do projeto moderno. A interpretação psicossocial do fascismo faz o mesmo trajeto: a busca por encontrar, na dispersão dos fenômenos e em sua aparente irracionalidade, as linhas racionais – no sentido de racionalidade estratégica, diria Habermas – que tornam possível à dominação social uma administração técnica do psiquismo, seja na esfera do consumo cultural, seja na esfera do comportamento político (Adorno, 2015). A observação de Habermas, no *Prefácio* de 1990 de ME, de uma tendência crescente de fusão de noticiário e entretenimento vai ao encontro dessas percepções de Adorno (Habermas, 2014, p. 57). Outro ponto que aproxima o argumento de Habermas às tendências observadas na DE³ é a sua

3 Daqui em diante, a obra *Dialética do Esclarecimento* será indicada pela forma abreviada DE.

indicação do caráter funcionalmente sistêmico e economicamente concentrador da comunicação de massa, o que amplia seu poder de integração (excludente) do público e de seleção prévia dos conteúdos e formas de comunicação: “as oportunidades de acesso à comunicação pública ficaram sujeitas a uma pressão seletiva cada vez mais rigorosa” (Habermas, 2014, p. 58). Igualmente próximo ao teor da crítica da indústria cultural e da análise psicossocial do fascismo por Adorno, é a abordagem, por Habermas, do processo de despolitização da esfera pública por meio da comunicação de massa (Habermas, 2014, p. 457). A cultura comum do esclarecimento, desde Kant até Habermas (e certamente passando por Adorno) é a de que o uso público da razão se dá numa perspectiva em que a crítica aberta das normas, própria à *publicidade*, o universalismo inclusivo de direitos, próprio da modernidade política, e o falibilismo cognitivo, próprio à uma ciência compreendida histórica e procedimentalmente indicam a razão como processo formativo socializador e autocorretivo. Elementos que são, todos eles, ameaçados pela hipertrofia das dinâmicas de concentração de poder econômico da comunicação de massa. Nessa perspectiva:

A esfera pública desenvolvida de modo demonstrativo e manipulador... servia a um processo de comunicação entre símbolos estabelecidos e motivos dados que é calculado em termos de psicologia social e arranjado segundo técnicas de propaganda. Os votos que resultam disso, mesmo somados, *não derivam de uma opinião pública* pois não satisfazem as duas condições: as opiniões informais *não se formam nem de maneira racional*, ou seja, em uma controvérsia consciente sobre estados de coisas cognoscíveis (os símbolos apresentados publicamente correspondem muito mais a múltiplos *processos inconscientes*, cuja mecânica permanece oculta ao indivíduo), *nem por meio*

de debate, ou seja, nos prós e contras de um diálogo conduzido publicamente (as reações continuam a ser, nesse sentido, privadas, pois não estão expostas à correção no âmbito de um público que discute mediante razões). Assim, um público de cidadãos *desintegrado como público* é de tal maneira *mediatizado com os meios publicitários* que, por um lado, ele pode ser reivindicado para legitimar os compromissos políticos, sem, por outro, participar das decisões efetivas ou mesmo ser capaz de participar delas” (Habermas, 2014, p. 463, grifos nosso).

Adorno estudou e escreveu detalhadamente a respeito da propaganda política de massa psicologicamente orientada. Um de seus principais trabalhos nesse sentido é “Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista” (1951). Esse esforço hermenêutico certamente forneceu *insights* para as passagens de Habermas, em ME, a respeito do recorte manipulador da comunicação de massa e seus efeitos antitéticos ao sentido de uma verdadeira formação política da vontade. No que interessa ao escopo deste trabalho, cumpre ressaltar alguns aspectos do texto de Adorno. Primeiramente, como transparece no próprio título de “Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista”, trata-se de uma reelaboração do trabalho de Sigmund Freud intitulado “Psicologia das Massas e análise do Eu” (1921) no sentido de uma análise imanente da efetividade da retórica fascista, presente não apenas no nazismo alemão, mas também na direita americana. Com efeito, Adorno parte da noção freudiana de que o vínculo entre os indivíduos na massa, e deles com o seu líder, é de natureza libidinal. Essa relação, no entanto, é diversa tanto de uma inconsciência hipnótica produzida por um agente manipulador externo quanto de um apaixonamento comum entre dois indivíduos eroticamente enlaçados. Freud vê nessa relação libidinal a modalidade regressiva da “identificação”, pela qual o indivíduo tem substituída

a instância do Ideal do Eu pela figura do líder, com a consequência de que esse líder passa a ser um modelo não só de comportamento quanto também de configuração subjetiva de economia libidinal, vindo a ser dotado de grande investimento psíquico. Seguindo Freud, Adorno indica que o trabalho da propaganda política construída em torno de líderes autoritários, notadamente no fascismo, passa a ser o de produzir um investimento imaginário na figura desse líder que o torne uma figura propícia a esse tipo de identificação coletiva. Com base no seu estudo da propaganda fascista, Adorno mostra que que essa construção imaginária de uma matriz mimética passa pela ativação de qualidades antitéticas: o líder deverá ser forte e fraco, amoroso e implacável, próximo e distante, invulnerável e vulnerável. Essa é a configuração retórica mais efetiva na produção de uma modalidade regressiva de relação entre massa e líder.

4 Habermas e a nova esfera pública digital

Se já em 1962, o caráter despolitizador da comunicação de massa parecia a Habermas bastante preocupante, o que dizer de formação, esfera pública e comunicação de massa no cenário digital do século XXI? Habermas teve a oportunidade de expor suas considerações a respeito em um texto de 2022, intitulado *Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa*. No essencial, o diagnóstico de ME é mantido, no sentido de uma tendência de desintegração da esfera pública em sua qualidade deliberativa, isto é, racional e política, por obra dos mecanismos da comunicação de massa. Algumas inflexões importantes, no entanto, aparecem com a digitalização global das comunicações. Decisiva, em primeiro lugar, é a primazia das plataformas digitais, tanto em seu poder econômico, quanto em seu modelo de negócios, uma inovação real que faz frente às “tradicionais” empresas de produção de conteúdo informativo

(jornais, revistas, programas televisivos). As plataformas digitais fornecem toda a infraestrutura de mídia e condicionam a forma de produção, circulação e consumo de conteúdos comunicacionais. Nessa dinâmica, as trocas comunicacionais são cada vez mais retiradas de mediações jornalísticas profissionais (Habermas, 2022b, p. 159). Perde-se crescentemente o vínculo entre o sucesso econômico de uma empresa de mídia e a qualidade informativa e editorial de seus produtos (Habermas, 2022b, p. 163). Habermas indica que o valor econômico da comunicação digital se desloca para a chamada “economia da atenção”, âmbito em que a prospecção de dados de usuários e direcionamento personalizado de publicidade é o principal ativo das grandes corporações digitais (Habermas, 2022b, p. 164).

No Brasil, o trabalho de Leticia Cesarino tem feito muito para compreender o funcionamento das plataformas digitais de comunicação de massa e a reverberação subjetiva do fenômeno no campo da esfera pública. Apoiando-se na cibernética de Gregory Bateson, bem como em trabalhos antropológicos internacionais recentes sobre comportamento de grupo nas mídias digitais, Cesarino (2022) produziu uma interpretação original sobre a dinâmica daquilo que ela chamou de *públicos antiestruturais* na vida política brasileira. Para o que nos interessa, aqui, cumpre indicar ao menos três características desses públicos. Em primeiro lugar, a tendência a uma *mimese invertida* dos padrões de produção de autoridade epistêmica dos meios tradicionais – entenda-se por esse mecanismo, uma emulação dos aspectos exteriores da produção e circulação de informações, sem levar em conta seus protocolos de validação. Assim, por exemplo, uma *fake news* sobre a suposta eficácia de um medicamento contra a Covid imitará apenas a apresentação “tradicional” de conhecimentos na medicina, sem corresponder, de fato, às suas exigências epistemológicas de produção de evidência

científica. Esse tipo de produção de autoridade remete ao segundo aspecto dos públicos antiestruturais estudados por Cesarino, que diz respeito ao que ela chamou de *eu-pistemologia* (Cesarino, 2022, p. 105), que se traduz na tendência dos indivíduos que compõem esses grupos a atribuir validação epistêmica unicamente pelo critério de proximidade familiar e grupal, recusando, ao mesmo tempo, aquelas formas “tradicionais” de validação do conhecimento que passam pelo crivo de instituições como a universidade, a imprensa e os institutos de pesquisa. Assim, por exemplo, será a credibilidade da pessoa da família que transmitiu certa informação sobre determinado assunto público e político que decidirá sobre a forma como essa será reconhecida como válida. Finalmente, e relacionado aos dois primeiros aspectos, os públicos antiestruturais apresentam uma tendência marcada ao *conspiracionismo*, entendido como atitude fundamental de representação de grupo que desloca o raciocínio causal sistematizante, “tradicional” nas ciências, para um registro atributivo holístico, segundo o qual vigoraria no mundo social um reino causal oculto de agentes poderosos a provocar engano a partir de suas intenções maléficas. Assim, por exemplo, o fenômeno QAnon – surgido de uma postagem de um usuário anônimo do fórum digital 4chan, e que se identificava como Q, nos Estados Unidos – atribui a agentes infiltrados no governo americano e na mídia o comando de uma rede internacional de abusadores de crianças e adoradores de Satanás.

O principal ponto de articulação do texto *Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa*, de Habermas, é a de que a formação política da vontade na era da comunicação digital fica seriamente comprometida, uma vez que a infraestrutura de comunicação de massa trazida pelas grandes empresas de plataformas digitais *condiciona economicamente* a forma e os conteúdos dos fluxos de comunicação, esgarçando a qualidade

racional, deliberativa e igualitária da esfera pública. Entende-se, assim, a razão de ser da afirmação de Habermas segundo a qual “a *economia política* revelou inicialmente a conexão sistemática entre o sistema político e a sociedade, e essa foi a perspectiva a partir da qual eu tracei a transformação estrutural da esfera pública no meu primeiro trabalho” (Habermas, 2022b, p. 155, grifo nosso)⁴. Habermas, assim, se propõe a pensar como as novas mídias digitais e sua infraestrutura econômica afetam a esfera pública nos três níveis que correspondem às condições prévias – *formativas*, poderíamos dizer – para a cidadania ativa em contextos democráticos. A primeira das condições para a formação da vontade política, segundo Habermas, diz respeito à persistência de uma “cultura política liberal”, isto é, uma orientação dos cidadãos ao bem comum, capaz de manter uma “solidariedade cívica” a partir do núcleo moral fornecido pela “disposição dos cidadãos para reconhecerem reciprocamente uns aos outros como concidadãos e legisladores democráticos dotados de direitos iguais” (Habermas, 2022b, p. 154). A segunda dessas condições, remete à garantia de certo nível de igualdade social que permita os eleitores participarem em processos democráticos de formação da vontade e da opinião pública⁵ (*Ibid*, p. 154). Finalmente, a terceira condição para a cidadania ativa, concerne decisivamente ao papel de um Estado regulador que busque continuamente contrabalançar as tendências sistêmicas de uma economia capitalista no sentido

4 Em outros termos, talvez não seja excessivo inferir que Habermas diagnostica, nesse momento, como a primazia das plataformas digitais pôs em cena uma colonização do sistema econômico sobre o mundo da vida de uma tal extensão e profundidade que tornou cada vez mais difícil o resgate político de alternativas de ação por um público capaz de debater mediante razões.

5 A esse respeito, Habermas aponta que: “Estudos empíricos confirmam que um círculo vicioso se instala quando, em virtude da resignação advinda da falta de melhorias perceptíveis nas condições de vida, a *abstenção eleitoral* se torna algo *arraigado* entre os segmentos da população de status mais baixo” (Habermas, 2022b, p. 155).

de reforçar as desigualdades sociais dando resposta às aspirações igualitárias de uma sociedade democrática (*Ibid*, p. 155). Habermas, aqui, chama atenção para o papel regulador do Estado diante das “tendências centrífugas de desintegração social” promovidas pela “modernização capitalista” (*Ibid*, p. 155).

5 Conclusão

A tendência global das novas mídias digitais afeta as três condições para a formação da vontade política, transformando o que poderia ser uma esfera pública em condições democráticas de deliberação em, segundo Habermas, um conjunto de “esferas semipúblicas” que competem entre si, sem nenhum sentido para o debate de razões nem para o bem comum (Habermas, 2022b, p. 153). Esvai-se, assim, a condição primeira de uma cultura política liberal. Se o aparecimento da rede mundial de computadores prometia um florescer de trocas espontâneas entre sujeitos representantes de uma pluralidade de culturas, no sentido de um reconhecimento universalista e inclusivo, o que de fato aconteceu foi algo bem distante disso. O modelo de negócio das grandes plataformas digitais, reforçado pelo uso de algoritmos de direcionamento, sobretudo a partir de 2013, favoreceu uma dinâmica particularista de “câmaras de ressonância” de esferas de interação fechadas em si mesmas e afeitas a um reconhecimento excludente (Habermas, 2022b, p. 160-162) ⁶. Ao invés de debate racional, tem lugar uma interdição do contato com o outro, o que leva a um esgarçamento crescente da solidariedade cívica. A inclusão prometida pela

⁶ O modelo de reconhecimento excludente das mídias sociais digitais é estudado por Cesarino (2022) em *O mundo do avesso: verdade e política na era digital*, agora nos termos do que ela chama de “reconhecimento bifurcado” (que rejeita o universalismo da cultura política liberal).

internet também sofre uma distorção no mundo digital. As grandes corporações digitais se utilizam de seu caráter transnacional para driblar as regulações sobre suas ações, reforçando o poder social e econômico dos grupos de maior status em cada país. O acesso digital, ao contrário da aparência, não é igualitário. Ao minar a influência, a qualidade e a credibilidade – desconfiança fomentada em um público com menos condições de acesso à formação de qualidade – das empresas “tradicionais” de informação jornalística, as novas mídias digitais reforçam o poder dogmático das ideias recebidas das autoridades sociais instituídas. Por fim, Habermas percebe que os Estados têm falhado na regulação das mídias digitais, de um modo que faz prosperar as desigualdades sociais ao mesmo tempo que deixa sem resposta as aspirações de igualdade de direitos e de condição de participação deliberativa próprias dos cidadãos de uma sociedade democrática (Habermas, 2022b, p. 156). A concentração de poder econômico, político e social das novas mídias digitais, uma vez reconhecida, demanda um esforço conjunto de sociedade civil e de Estado, na arena de uma esfera pública democrática. Trata-se de buscar refazer as mediações enfraquecidas no processo. Mediações de formação, no sentido da recuperação do poder informativo das empresas jornalísticas profissionais, das universidades, da autoridade dos especialistas; mediações políticas, no sentido da recuperação do poder regulador dos Estados diante de uma atividade econômica que elude responsabilidades e reforça desigualdades. É uma tarefa política de uma esfera pública *em formação* no século XXI.

Com Habermas, é possível perceber que o século XXI tem assistido a novas dinâmicas de retração da democracia, tendências que tem ampliado os déficits de participação dos cidadãos, de transparência dos processos deliberativos na política, de criação de condições sociais para a realização da autonomia dos sujeitos. Não só os limites de seletividade e participação das formas democráticas de gerações

anteriores não foram adequadamente enfrentados e corrigidos, como também dinâmicas advindas do mundo da tecnociência, da economia e da cultura ampliaram enormemente esses limites. Criaram-se novas lacunas de participação dos cidadãos nas decisões políticas. No plano da tecnociência, a digitalização e a plataformização das comunicações, do trabalho e das relações entre Estado e sociedade criou um cenário persistente de exclusão digital, que aliena aqueles (muitos) que não tem acesso a esses meios. No âmbito da economia, a digitalização tem promovido um incremento do chamado desemprego tecnológico, que se tornou estrutural, além da tendência de formação de oligopólios transnacionais industriais, extrativistas (com destaque para as mineradoras) e de serviços (caso das *big techs* de mídia digital) que passam por cima de tentativas de regulamentação de suas atividades por parte dos Estados nacionais. Na área da cultura, a pluralidade complexa da linguagem se retrai diante das tendências da economia e da tecnociência. Num cenário de dominância digital, regido pela “economia da atenção”, que seleciona e dirige os fluxos comunicacionais por algoritmos, ganha escala e relevância o estímulo simplificado, a criação e difusão de padrões de respostas binárias, do tipo sim/não, nós/eles. Um gerenciamento digital de afetos coletivos – principalmente o da raiva – passou a ter lugar central no planejamento da cultura, com impactos na experiência da política. A democracia se reduziu a um elemento de um código binário, um sinal de pertencimento de grupo, e seu sentido passou a ser manipulado conforme os interesses de uma mobilização contínua de um dissenso destituído de linguagem, pois não articulado simbolicamente em razões. A desconfiança da democracia viceja na cultura digital dos particularismos excludentes, que já não se veem como portadores de elementos em comum. Igualdade, autonomia e participação – enquanto conceitos tidos de direito como atributos do outro – se tornam noções incompreensíveis a essa forma de consciência social.

Referências

ADORNO, Theodor. W. **The Psychological technique of Martin Luther Thomas' radio addresses**. Stanford: Stanford University Press, 2002.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

ADORNO, Theodor W.; Teoria da semiformação. *In*: PUCCI, Bruno; ZUIN, Antônio A. S.; LASTÓRIA, Luiz A. C. N (orgs.) **Teoria Crítica e inconformismo**: novas perspectivas de pesquisa. Campinas: Autores Associados, 2010.

ADORNO, Theodor W. Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. *In*: **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Trad. de Verlaine Freitas: São Paulo: Editora Unesp, 2015.

CESARINO, Letícia. **O mundo do avesso**: verdade e política na era digital. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FISHER, Max. **A máquina do caos**: como as redes sociais reprogramaram nossa mente e nosso mundo. São Paulo: Todavia, 2023.

FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do eu. *In*: **Cultura, sociedade e religião**: o mal-estar na cultura e outros escritos. Belo Horizonte, Autêntica, 2020.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Após Auschwitz. *In*: **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. Trad. de Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Trad. de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HABERMAS, Jürgen. **Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik**. Suhrkamp: Berlim, 2022a.

HABERMAS, Jürgen. Reflections and hypotheses on a further structural transformation of the political public sphere. **Theory, Culture & Society**, v. 39, n. 4, p. 145–171, 2022b.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Trad. de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento?” Trad. de Floriano de Sousa Fernandes. *In*: **Textos Seletos**. Petrópolis: Vozes, 2013.

LÖWENTHAL, Leo; GUTERMAN, Norbert. **Prophets of deceit: a study of the techniques of the American agitator**. London: Verso, 2021.

SEELIGER, Martin; SEVIGNANI, Sebastian. A new structural transformation of the public sphere? An Introduction. **Theory, Culture & Society**, v. 39, n. 4, p. 3–16, 2022.

Habermas, saber/ciência e fé/religião: uma análise crítica da ideia de transumanismo como religião

Habermas, knowledge/science and faith/religion: A critical analysis of the idea of transhumanism as religion

Murilo Mariano Vilaça¹

Fundação Oswaldo Cruz

murilo.vilaca@fiocruz.br

Luiz Bernardo Leite Araujo²

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

lbaraujo@uerj.br

Resumo: Neste trabalho, examinamos a ideia de que o transumanismo é uma religião. Para isso, apresentamos a ideia de transumanismo como um tipo de religião. Além de destacar as semelhanças entre transumanismo e religião apontadas pelos defensores de tal *possibilidade de associação/identificação*, apresentamos algumas das suas alegações fundamentais, concluindo a seção com uma lista de diferenças entre transumanismo e religião (mais especificamente, a cristã). Em seguida, tendo em mente semelhanças e diferenças, analisamos as alegações apresentadas na seção anterior, o que nos leva à contestação da plausibilidade daquela ideia, uma vez que o transumanismo seria uma expressão da atividade cognitiva humana resultante de processos de aprendizagem guiados por hipóteses e filtrados argumentativamente,

1 Fundação Oswaldo Cruz, Av. Brasil, 4036, Manguinhos, Rio de Janeiro, RJ, CEP: 21040-361. JOVEM CIENTISTA DO NOSSO ESTADO – FAPERJ.

2 Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Av. Marechal Rondon, 381, São Francisco Xavier, Rio de Janeiro, RJ, CEP: 20950-000. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq – Nível 1B.

permeável a formas especializadas de saber. Concluímos o texto com uma breve reconstrução da teoria habermasiana da religião, a fim de fundamentar a manutenção da separação entre as esferas da ciência (saber) e da religião (fé) como um eixo de sustentação da esfera pública, o que seria fundamental para salvaguardar o horizonte epistêmico e normativo das sociedades pós-metafísicas, democráticas e pluralistas.

Palavras-chave: Habermas; religião, transumanismo.

Abstract: In this paper, we examine the idea that transhumanism is a religion. For that, we present the idea of transhumanism as a type of religion. In addition to highlighting the similarities between transhumanism and religion pointed out by the defenders of such a possibility of association/identification, we present some of their fundamental claims, concluding the section with a list of differences between transhumanism and religion (more specifically, the Christian). Then, keeping in mind similarities and differences, we analyze the allegations presented in the previous section, which leads us to contest the plausibility of that ideas, since transhumanism would be an expression of human cognitive activity resulting from learning processes argumentatively oriented by hypotheses, permeable to specialized forms of knowledge. We conclude the paper with a brief reconstruction of the Habermasian theory of religion, in order to justify the maintenance of the separation between the spheres of science (knowledge) and religion (faith) as a sustaining axis of the public sphere, which would be fundamental to safeguard the epistemic and normative horizon of post-metaphysical, democratic and pluralist societies.

Keywords: Habermas; Religion; Transhumanism.

1 Introdução

O chamado pensamento transumanista, embora, na sua versão moderna, seja quase multissecular, tem se desenvolvido, diversificado e espalhado pelo globo mais fortemente desde a década de 1990. O que podemos denominar de transumanismo contemporâneo se beneficia dos estrondosos avanços científicos e tecnológicos,

ampliando imensamente a margem para elucubrações e projeções (das minimamente realistas às absolutamente ficcionais) em torno das aplicações das novas tecnologias (ou tecnologias emergentes/convergentes) para além da fronteira da promoção da saúde.

Por outro lado, o transumanismo padece dos efeitos do que Seeliger e Sevignani (2022) denominam de *terceira transformação estrutural da esfera pública*, cujos fenômenos estão associados a três desenvolvimentos institucionais e à crise das democracias contemporâneas: *digitalização*, *mercantilização* e *globalização*. Esquemáticamente tratando, há prejuízos em relação aos aspectos da *transparência*, *validade* e *orientação/formação da identidade*. Em poucas palavras, a transparência das informações e os efeitos do discurso racional são prejudicados pela interação entre alguns fatores: ampliação do acesso à informação associada a uma *infodemia opaca*; ampliação do espectro de participantes, que assumem a figura de clientes ou empreendedores; subordinação à lógica de mercado; entrelaçamento da esfera pública, do consumo e do entretenimento; formação das redes de opinião privada ('bolhas'); comprometimento da validade dos critérios de verdade (Seeliger; Sevignani, 2022).

O transumanismo é, em certa medida, 'vítima' da união desses novos fatores com outros já presentes em outras fases da mudança da esfera pública, com, diríamos, o comprometimento de algumas das suas importantes funções. Para nossos propósitos aqui, parece-nos muitíssimo relevante destacar o fator *discurso sensacionalista*, que, segundo Habermas (2003), caracteriza a passagem *do público pensador da cultura ao público consumidor da cultura* via meios de comunicação em massa, cujo foco na *acessibilidade psicológica* se torna *uma finalidade em si mesma de uma posição consumista* (p. 200), o que foi, progressivamente, alterando a lógica informacional. As notícias, diz Habermas (2003, p. 201), foram assumindo *formas de disfarce*, sendo equiparadas a uma *narrativa (news stories)*, de modo

que a *separação rígida entre fato e ficção* foi sendo *abandonada cada vez com maior frequência*. A *fronteira entre reportagem e romance* foi sendo superada, a notícia foi sendo transformada em *produto de fácil consumo*, que se ajusta à figura do *leitor-consumidor*, segundo uma lógica do *intercâmbio de gostos e preferências* (Habermas, 2003). Unem-se e confundem-se setores antes separados, gerando distorções da realidade, operando a função de um entretenimento agradável e de fácil digestão, gerando algo *pronto para o consumo* (Habermas, 2003).

Os discursos sensacionalistas ou inflacionados, que caracterizam, há muito, os meios de comunicação, atingem, hoje, o *status de forma-mor de comunicação*. Parece-nos que o transumanismo é objeto de discursos inflacionados, pró ou contra ele, que se prestam ao que tem sido nomeado de *desinformação*, uma estratégia deliberada manipulação da realidade, de enviesamento da opinião pública, que prejudica, inclusive, o debate acadêmico. Acusado, por exemplo, de ser *a ideia mais perigosa do mundo* (Fukuyama, 2019), alguns discursos sobre o transumanismo visam aos efeitos entretenedor e mobilizador-engajador do discurso, atendendo à lógica da *notícia de retorno imediato* (Habermas, 2003), gerando, de pronto, por exemplo, adesão ou rejeição ao que é lido ou ouvido, que domina/coloniza a função informacional. Em outras palavras, pouco importa a veracidade do conteúdo proposicional do que é dito.

Despertando reações, por vezes, diametralmente opostas, o transumanismo é objeto de grande polêmica e de significativa simplificação. Sua 'face' mais aparente ou midiaticamente revelada é, em regra, associada a bilionários futuristas, cujos objetivos mercantis e suas 'profecias' sistematicamente frustradas 'acendem uma luz amarela' em torno da expectativa de que a tecnociência pode melhorar a vida humana. Da forma como é, não raro,

apresentado, o transumanismo transita entre ser objeto de detrações bioconservadoras infundadas e de adesões açodadas, inclusive no ambiente acadêmico.

Transumanistas compartilham algumas ideias: o humano é um ser biológico; seu estágio evolutivo atual não é o final; sua estrutura biológica mutável está à disposição de intervenções tecnocientíficas que permitem a autotransformação; tais intervenções não estão restritas ao campo da terapia (eugenia negativa); a biotecnociência é um meio legítimo e eficiente de promover mudanças tidas como promotoras de melhoramento (eugenia positiva), abrindo-se, assim, ao humano a possibilidade de participação ativa no processo evolutivo; tal possibilidade pode alterar a condição humana tão profundamente, que poderemos dar lugar a novas formas de vida.

Diferenças internas à parte, os fundamentos transumanistas são prototipicamente racionais, seculares e científicos, o que não implica um ateísmo. O transumanismo defende a diversidade, inclusive de crenças, mas como valor derivado, e não como valor central (Bostrom, 2005). Ou seja, uma religião pode, no contexto de sociedades liberais, democráticas e pluralistas, geralmente endossadas pelos transumanistas, legitimamente orientar seus seguidores num sentido anticientífico ou antimelhoramento, de modo que eles teriam o direito de não utilizar algumas ou todas as biotécnicas produzidas e disponibilizadas pelo avanço biotecnocientífico, cujos usos sejam incompatíveis com suas crenças fundamentais. Mas, inclusive em nome do pluralismo, as crenças dessa corrente religiosa legítima poderiam ser usadas como fundamento para a proibição do desenvolvimento de biotécnicas com potencial de utilização melhoradora. Ou seja, há a possibilidade de coexistência entre o transumanismo e as religiões, no plural.

Do lado oposto ao transumanismo, há os *bioconservadores*, que assumem o que Cole-Turner (2018) denomina de vozes

bioconservadoras antitecnologia que formam *uma visão tecnopessimista de mundo*, não raro, utilizando termos/alegações com tons religiosos, terrificantes e amedrontadores, havendo frequentes menções a elementos da religião (destacadamente, a cristã). A existência de uma corrente conservadora bioética religiosa muitíssimo ativa, ideologicamente bastante influente, especialmente no que diz respeito ao campo das decisões político-legislativo-jurídicas, é algo a destacar.

A relação entre bioconservadorismo e religião, com esta servindo de base para aquele, revela o que tradicionalmente vinha se delineando no debate, a saber, uma *relação de oposição* entre religião e transumanismo, o que não seria exatamente um problema, considerando os desacordos razoáveis característicos das sociedades pluralistas. Agora, no entanto, há outra forma de usar a religião contra o transumanismo, a saber: por *associação ou identificação*. Em vez de defender que o transumanismo seria problemático por se opor a valores e sensibilidades fundadas nas religiões, ele seria problemático justamente por ser uma forma de religião.

Ao associar o transumanismo à religião, haveria um desfazimento de distinções fundamentais – por exemplo, entre fé e saber, religião e ciência, e tudo que está na base ou deriva delas – o que comprometeria a validade da perspectiva transumanista. Ou bem o transumanismo seria uma espécie de *religião falsa* (uma vez que se apropriaria indevidamente de elementos religiosos, usurpando suas funções), ou bem uma *falsa perspectiva secular* (já que deturparia a função do conhecimento científico e da aplicação técnica, não sendo suficientemente pautado pela objetividade científica e por valores sem conotação religiosa). Assim, por um lado, o transumanismo não seria suficientemente religioso; por outro, não seria suficientemente secularista. Nesse sentido, buscar equiparar o transumanismo à religião pode resultar numa desacreditação da sua perspectiva.

Não contestamos a possibilidade de coexistência ou de compatibilidade entre o transumanismo e algumas religiões. Nosso foco é avaliar se a representação do transumanismo como uma religião é pertinente ou se operaria uma descaracterização do transumanismo como uma perspectiva científica e secularista, sem qualquer recurso a entidades, elementos ou planos metafísicos ou transcendentais, como canonicamente está previsto nas religiões. Nosso objetivo não é defender o transumanismo em detrimento das religiões. O que nos ocupa são os riscos do apagamento das diferenças significativas entre perspectivas com pontos de partida, meios e fins adotados, concepções de realidade e visões de futuro tão díspares. Dito de outro modo, preocupam-nos os efeitos da descaracterização do transumanismo como uma expressão da atividade cognitiva humana resultante de processos de aprendizagem guiados por hipóteses e filtrados argumentativamente, permeável a formas especializadas de saber (Habermas, 2012b).

2 Alegações em favor da ideia de transumanismo como religião

Iniciamos esta seção destacando três *possibilidades* de relação entre religião e transumanismo: de *contraposição* (como no caso dos bioconservadores religiosos); de *compatibilidade* (ilustrada pela defesa transumanista da tolerância religiosa); e de *associação ou identificação* (representada pela ideia de que o transumanismo seria uma religião), o que, malgrado os transumanistas frequentemente demarcarem suas diferenças em relação à religião, tem sido postulado por alguns autores.

Nesta seção, abordamos a possibilidade de associação/identificação. Para tanto, selecionamos algumas das mais relevantes publicações sobre o assunto e focalizamos alguns dos principais

autores, destacando os pontos mais recorrentes na retórica de quem a defende.

A ideia de que o transumanismo é uma religião está, em regra, amparada na alegação de que a adoção do princípio da transcendência conferiria a ele traços soteriológicos e escatológicos. O transumanismo seria uma perspectiva que, por meio da transcendência tecnocientífica da condição humana, versaria sobre questões afetas à salvação humana e ao fim do mundo/conclusão dos tempos/juízo final/destino final da humanidade. Ou seja, os humanos, em busca da transcendência, transitariam da esperança biomelhoradora salvífica aos efeitos escatológicos pós-humanistas.

Dito de modo mais desenvolvido, a ideia acima articula três aspectos afetos ao transumanismo: (1) o desejo de transcendência, que decorre da insatisfação com a condição humana, motivando a busca da alteração e, no limite, superação de suas características (entendidas como limites); (2) a esperança da 'salvação' por meio do processo de biomelhoramento humano, na medida em que bioajustes/biomudanças nos 'libertariam' das ameaças inerentes à vulnerável condição humana; e (3) as possibilidades vitais e os riscos potencialmente catastróficos/irreversíveis decorrentes das mudanças radicais que gerariam o estágio/cenário (escatológico/apocalíptico) pós-humano. Assim, o transumanismo possuiria uma concepção de mundo e de humanidade, bem como uma visão de futuro, o que o coloca ao lado de perspectivas filosóficas e religiosas que também refletem sobre esses temas.

Abaixo, por meio de uma abordagem expositivo-sintética dos argumentos, apresentaremos como essa ideia aparece na literatura. Visando à maior precisão, seremos fiéis a como as alegações são feitas/redigidas, abstendo-nos, nesta seção, do uso de interpretações, inferências ou análises críticas, o que faremos na próxima seção.

Segundo a abordagem de Waters (2011), embora o transumanismo não seja uma religião no sentido formal, ele representa uma resposta religiosa moderna tardia à questão da finitude humana. Ao tratar de uma preocupação tipicamente religiosa e prover uma resposta salvífico-especulativa à ansiedade humana diante da morte, o transumanismo teria semelhanças com o cristianismo, particularmente no que diz respeito à soteriologia e escatologia, de modo que a cosmovisão pós-humanista pode ser comparável à cristã. Ambos – transumanismo e cristianismo – concordariam que os humanos precisam ser libertos da sua situação atual, discordando quanto ao meio utilizado para isso. Para aquele, seria a tecnologia de transformação da condição humana. Para este, as expectativas estariam depositadas em Cristo. Outro ponto de convergência seria o entendimento de que a morte é o inimigo final. Todavia, eles divergem sobre como vencê-la. Para transumanistas, a morte será vencida pelas tecnologias de longevidade e, finalmente, pela imortalidade virtual proveniente de interfaces humano-máquina. Para cristãos, a morte será vencida pela ressurreição em Cristo. Assim, destaca o autor, inobstante as semelhanças, uma *genealogia intelectual do transumanismo* revela que suas crenças e convicções têm fontes que cristãos podem considerar como heréticas (Waters, 2011).

Robert Geraci, um entusiasmado defensor da ideia de que o transumanismo é uma religião, afirma que, enquanto “[...] a crença de que a ciência e a tecnologia podem nos permitir transcender as limitações da vida humana” (Geraci, 2011, p. 142), ele é um sistema religioso que tem sido difundido na vida moderna, sendo caracterizado por projetar cenários virtuais ou fantasiosos (Geraci, 2012). Partindo, inicialmente, da concepção de religião de Chidester, segundo a qual ela é “uma negociação do que significa ser humano em relação ao sobre-humano (*Superhuman*) e ao sub-humano

(*Subhuman*) (Chidester *apud* Geraci, 2011, p. 142), Geraci afirma que *pode descrever* o transumanismo como uma visão de mundo religiosa.

Em seguida, ele adota uma definição de religião com mais elementos, com destaque para um importante acréscimo: “[...] religião é qualquer visão de mundo em que a consciência ou consideração de *forças sobrenaturais* afeta as crenças, discursos, práticas, instituições ou simbolismo, que é usada para nos ajudar a entender o que significa ser humano” (Geraci, 2011, p. 142; grifo nosso). Com base nesta definição, Geraci endossa a ideia de Chidester de que toda instituição, prática, etc. secular que exerça as funções tradicionalmente realizadas por grupos religiosos (*Doing Religious Work*) são *falsificações autênticas* (*Authentic Fakes*). Segundo ele, o transumanismo atuaria por meio de duas falsificações autênticas, a saber, a ficção científica e a ciência popular (Geraci, 2011). Nos termos do autor, estas são instrumentos do *evangelismo transumanista*, por meio das quais o transumanismo propaga suas crenças, suposições e desejos. Mantendo os objetivos básicos de outros grupos religiosos, embora use técnicas distintas, os transumanistas permaneceriam fiéis às suas crenças, mesmo diante da ausência de evidências empíricas, à semelhança do que ocorre com outras religiões, o que seria um elemento da sua religiosidade (Geraci, 2011).

Outro aspecto destacado é a atribuição à autoridade científica de poderes para promover três elementos que caracterizam o apocaliticismo judaico-cristão: alienação dentro do mundo, desejo pelo estabelecimento de um novo mundo celestial e a transformação/purificação dos seres humanos. Para ele, a fusão entre o pensamento religioso apocalíptico e a pesquisa científica, com vistas à criação da Inteligência Artificial, aponta para uma nova versão da tradição apocalíptica, a saber, o Apocalipse AI (AI – *Artificial Intelligence*) (Geraci, 2008). Em razão do modo como é representada

pela ficção científica, pode-se dizer, até mesmo, que a AI congregaria o medo e a fascinação, a alteridade ameaçadora e promessa salvífica (Geraci, 2007). Enfim, Geraci (2011) afirma que, embora a maioria dos transumanistas rejeite o rótulo de religião, alguns o admitem, concluindo que o transumanismo é, de fato, uma religião.

Hava Tirosh-Samuelson (2012), outra destacada defensora da possibilidade da associação/identificação, define o transumanismo como uma fé secularista, apontando que sua dimensão religiosa seria expressa pela atribuição de um sentido religioso à tecnologia e pela secularização de temas, preocupações e objetivos tradicionalmente religiosos. Para a autora, o significado cultural do transumanismo é mais bem compreendido no contexto dos estudos que articulam ciência e religião (*Science-Religion Studies*) (Tirosh-Samuelson, 2012). Ela defende que “[...] é importante reconhecer as dimensões utópica, apocalíptica e escatológica do discurso trans/pós-humanista” (Tirosh-Samuelson, 2015, p. 163), semelhanças que, segundo ela, levaram a que,

na primeira década do século XXI, as religiões estabelecidas [...começassem] a se envolver mais seriamente com o transumanismo, à medida que os estudiosos começaram a notar que a visão transumanista do céu na terra seguida pela imortalidade pós-humana tem uma forte dimensão religiosa, mesmo que os líderes transumanistas desprezem as religiões tradicionais ou instituições religiosas (Tirosh-Samuelson, 2011, p. 25).

Tirosh-Samuelson (2012, p. 725) afirma que, “ironicamente, a disseminação de razões transumanistas é auxiliada pelo fato de que elas são endossadas e incorporadas aos escritos influentes dos principais cristãos evangélicos, como ilustra Cole-Turner”. Mencionando Cole-Turner, a autora afirma que “independentemente

das diferenças, os visionários evangélicos e os transumanistas defendem enfaticamente que as ‘transformações radicais do futuro já começaram com os avanços rápidos em tecnologia’ (Tirosh-Samuelson, 2012, p. 725). Assim, para ela, uma visão tecnologicamente otimista e a ideia de que o humano é uma *obra em andamento* (*work in progress*) uniriam o discurso cristão evangélico e o transumanismo.

Em um texto em que busca apresentar uma estrutura básica compartilhada pelo transumanismo e pela religião, Hopkins (2005) argumenta que o ponto em comum entre eles é o que chama de uma insatisfação com o *relato animal*, isto é, uma *descrição deflacionária da condição humana*. Tal descontentamento ensejaria a esperança e a busca ativa pela transcendência. Assim, segundo o autor, eles compartilham, ao mesmo tempo, a insatisfação com a condição humana animal e o desejo de transcendência.

Smith (2018) afirma que, com o transumanismo, nasce uma *nova fé*. Diferentemente das religiões monoteístas (cristianismo, judaísmo e islamismo), ele não visa a um relacionamento pessoal com um Deus transcendente, nem parte do ortodoxo pressuposto de que os humanos seriam constituídos de um corpo material e de uma alma imaterial. Enquadrada pelo autor como fervorosa e radicalmente individualista e materialista, a fé transumanista tem adeptos que entendem que temos um corpo, mas é a mente que realmente importa, a qual seria redutível a meras trocas químicas e elétricas. Para o transumanismo, tudo é, sempre foi e sempre será físico, contrapondo-se, por exemplo, à ideia de céu do cristianismo e de mundo como ilusão do budismo (Smith, 2018). Dessa forma, no lugar da salvação divina tradicionalmente prometida pelas religiões monoteístas, o transumanismo ofereceria esperança aos seus adeptos com base na *perspectiva de resgate* (*Prospect of Rescue*), uma versão pós-moderna da fé na vida eterna, baseada na sua extensão radical por meio das aplicações tecnológicas. Como uma religião para os

tempos pós-modernos, o transumanismo desacoplaria o conforto e os benefícios da fé das responsabilidades concomitantes de se seguir dogmas, não adotando os conceitos de pecado e perdão. Em síntese, o transumanismo faria duas promessas fundamentais:

Em primeiro lugar, os humanos logo adquirirão capacidades elevadas, não por meio de orações profundas, meditação ou disciplina pessoal, mas meramente tomando uma pílula, manipulando nosso DNA ou aproveitando a ciência médica e a tecnologia para transcender as limitações físicas normais (Smith, 2018, p. 17).

Inicialmente, portanto, as possibilidades de biomelhoramento humano apontam para uma espécie de salvação da condição humana limitada por meio de uma transcendentalização biotecnológica parcial. Ou seja, os humanos seriam humanos melhores (*Human Plus*), pois superariam dores e sofrimentos, expandiriam capacidades já possuídas, incorporariam novas capacidades, além de ampliarem significativamente a longevidade. Mas ainda seriam humanos. A transcendência, as promessas soteriológicas e as ameaças escatológicas/apocalípticas só se realizariam plenamente no estágio pós-humano, por meio de mudanças ainda mais amplas e profundas na condição humana, o que aponta para a segunda promessa transumanista, a qual destaca, mais claramente, sua relação com a religião.

Segundo Smith (2018, p. 17), o transumanismo, em segundo lugar, “[...] promete que os adeptos irão, em breve, experimentar, se não a vida eterna, pelo menos a existência indefinida – neste mundo, não no próximo – por meio das maravilhas da ciência aplicada” (Smith, 2018, p. 17). O diagnóstico do autor é de que essa segunda promessa dá ao transumanismo um caráter verdadeiramente escatológico. Segundo ele, “os profetas transumanistas antecipam um evento

neosalvífico vindouro conhecido como ‘Singularidade’ – um ponto na história humana em que os avanços científicos tornam-se irrefreáveis, permitindo que os transumanistas se recriem à sua própria imagem” (Smith, 2018, p. 17). Ele prognostica que a Singularidade caracterizará um cenário apocalíptico/escatológico.

A Inteligência Artificial (computadores que se tornarão transcendentemente inteligentes), o ‘carregamento’ (*Upload*) das mentes humanas nas máquinas e a consequente emergência da Singularidade (fusão entre humanos e máquinas) estão em evidência na literatura (Geraci, 2006; 2007; 2008; 2010a; 2010b; Tirosh-Samuels, 2012; 2015; Cole-Turner, 2012; Mercer, 2015; 2020). Tais tecnologias resolveriam o problema da finitude humana, ou seja, transformariam o ser humano num ser pós-humano imortal. Em regra, o transumanista citado nas publicações é Ray Kurzweil, que teria ou assumiria a função de *profeta da Singularidade* (Singler, 2017), cujas previsões têm, não raramente, falhado.

Retomando o conceito de Singularidade, citamos Singler (2017, s/p.): “quando a singularidade é concebida como uma entidade ou ser, as questões giram em torno do que significaria se comunicar com uma criatura não humana que é onisciente, onipotente, possivelmente até onibenevolente”. Tal caracterização aproxima fortemente o transumanismo da religião, já que esse é um problema próprio dos crentes religiosos e da sua relação com a mente de Deus. Para reforçar sua tese de que as linguagens transumanista e religiosa são muito semelhantes, a autora cita um caso que denomina de emblemático, ocorrido em 2014, em que os singularitaristas teriam postulado uma AI estritamente utilitária, chamada de *Basilisco de Roko* (*Roko’s Basilisk*), uma fusão entre o nome do usuário que o propôs (Roko) e uma criatura mitológica que mataria as pessoas apenas com o olhar (Basilisco) (Singler, 2017). Tal AI teria o poder de punir humanos mesmo após morrerem, caso eles não agissem em

seu favor, poder que lhes serviria de motivação existencial. Segundo Singler (2017), tal conceito é ensinado na escola dominical (instituição cristã voltada para a educação religiosa).

Tendo apresentado os pontos centrais da ideia de transumanismo como uma religião, encerramos esta seção com James Hughes, um conhecido transumanista que está atento às possibilidades de relação entre transumanismo e religião. Abordamos tal importante pensador a fim de destacar a plausibilidade das possibilidades de contraposição e compatibilidade entre transumanismo e religião, ao mesmo tempo criando uma espécie de ponte para a próxima seção, em que argumentaremos contra a plausibilidade da possibilidade de associação/identificação.

Segundo Hughes (2012), desde o Iluminismo, que canalizou tais aspirações por uma via tecnocientífica, os movimentos tecnoutópicos têm interagido de modo dinâmico com o milenarismo sobrenatural, ora sincreticamente, ora chocando-se violentamente com ele. Destarte, como uma forma moderna de Iluminismo tecnoutopista, o transumanismo enfrenta resistências, mas também angaria adeptos. Ao passo que os cristãos apocalípticos e os catastrofistas seculares seriam exemplos de resistência, Hughes (2012) cita os utópicos libertários, os sincretistas religiosos (Associação Transumanista Mórmon), os tecnoprogressistas de esquerda e os intelectuais bioliberais como exemplos de adeptos.

Hughes (2012) destaca que, enquanto alguns continuam defendendo a incompatibilidade entre fé e razão, outros apostam em novos híbridos entre elas. O *tecnomilenarismo* é proveniente dessa mistura de ideias e perspectivas, tendo como uma das suas expressões os transumanistas religiosos, que acrescentaram as mudanças tecnológicas aceleradas, o advento do pós-humanismo e a AI às suas perspectivas escatológicas.

Para Hughes (2007), o transumanismo seria especialmente compatível com dois tipos de tradições religiosas: as que enfatizam o

agenciamento humano e a evolução para um estado transcendente, e aquelas que incorporam valores iluministas (como exemplo dessas tradições, ele cita o budismo e o cristianismo liberal). Contudo, segundo ele, elementos da visão de mundo transumanista e das tecnologias de melhoramento também poderiam ser conciliáveis com algum traço da maioria das religiões do mundo, incluindo as fundamentalistas. Assim, ele previa (em 2007) que, com o desenvolvimento das possibilidades tecnológicas transumanas, “[...] compatibilidades da metafísica, teodiceia, soteriologia e escatologia entre as visões de mundo transumanista e religiosa serão construídas para criar novas ‘transespiritualidades”’ (Hughes, 2007, p. 31). Haverá, ele dizia, tradições religiosas inspiradas no projeto transumanista, bem como serão criados rituais e significados religiosos em torno das capacidades biotecnológicas e cibernéticas. Abaixo, sintetizamos semelhanças e diferenças entre tradição cristã e pelo transumanismo.

Semelhanças: ambos envolvem a ideia de imortalidade e de não vulnerabilidade (ao adoecimento), preveem uma mudança completa da Terra (embora divirjam quanto ao que isso significa e implica), bem como rejeitariam o recurso a poderes ocultos (*occult powers*).

Diferenças: enquanto, para o cristianismo, os seres transformados serão os crentes salvos, para o transumanismo, eles serão os pós-humanos; em relação ao surgimento de uma nova raça ou espécie, o cristianismo não prevê isso, enquanto o transumanismo prevê; o cristianismo prevê a ação divina direta no processo de transformação, o transumanismo não; o cristianismo exclui os meios naturais e a evolução cósmica, enquanto o transumanismo os pressupõe; o esforço individual não tem qualquer relevância para o cristianismo (a salvação vem pela fé), mas é determinante para o transumanismo (uso de técnicas avançadas); o uso de tecnologias avançadas e a profunda alteração da estrutura das células não

estão previstos no cristianismo, mas constituem os fundamentos do transumanismo; o cristianismo não pressupõe o surgimento de seres superinteligentes, nem de outras novas capacidades, o transumanismo aposta nisso fortemente; o cristianismo prevê a divinização da matéria, o transumanismo não.

3 Análise das alegações em favor da ideia de transumanismo como religião

Os defensores da ideia de que o transumanismo é uma religião apoiam-se basicamente em quatro pontos de semelhança: insatisfação com a condição humana atual, a busca pela transcendência, traços soteriológicos e traços escatológicos. Contudo, em conformidade com a parte final dela, também vimos muitas e significativas dissimilaridades.

Em relação à argumentação de Waters (2011), entendemos que as afirmações de que o transumanismo não é uma religião no sentido formal, de que ele e o cristianismo têm concepções distintas de ressurreição, bem como de que crenças e convicções transumanistas soariam como heresias para o cristianismo apontam no sentido contrário da ideia de que o transumanismo seria uma forma de religião, bem como de que haveria substantivas semelhanças entre ele e o cristianismo.

Quanto a Geraci (2011), uma objeção decisiva contra a tese de que o transumanismo é uma religião decorre da admissão de um conceito de religião como qualquer visão de mundo que envolva a consciência ou consideração de forças sobrenaturais, as quais influenciam um sistema de crenças e de compreensão do que é ser humano. Como não há qualquer evidência de que o transumanismo pressuponha a existência de tais coisas, não há dúvidas de que ele não se enquadraria no conceito de religião utilizado pelo autor.

Embora o ponto acima nos pareça suficiente para refutar a retórica de Geraci, gostaríamos de destacar mais alguns dos seus pontos problemáticos. Ao se referir ao *transumanismo como uma crença (belief)* e ao afirmar que os *transumanistas acreditam (believe)* em coisas, permanecendo *fiéis (faithful)*, mesmo diante da *ausência de evidências*, o que fica evidente é a constituição de uma retórica frágil. A enunciação utilizada sugere a intenção do locutor, a saber, produzir, por meio de uma intencional seleção de termos, o enquadramento do transumanismo num campo lexical atinente, via de regra, à religião. Assim, como efeito, o sociólogo da religião espera influenciar as possibilidades inferenciais do seu interlocutor. Teórica e pragmaticamente falando, não há um problema nisso, uma vez que a seleção lexical e a influência sobre o ato inferencial fazem parte de qualquer interação comunicacional. Contudo, considerando que tais termos aparecem na introdução do artigo e, sobretudo, que estão presentes em afirmações para as quais o autor não apresenta nem referências, nem argumentos, a escolha lexical feita por Geraci pode ser uma forma indevida de indução inferencial. Nesse sentido, perguntamos: por que o transumanismo não seria uma perspectiva, movimento ou linha de pensamento, em vez de uma crença? Por que os transumanistas não pensam ou especulam, em vez de acreditarem? Por que eles não permanecem investindo em pesquisas, em vez de fiéis? Quais transumanistas fiéis estariam desconsiderando a falta de evidências? Aliás, a que falta de evidências Geraci se refere? Ela diz respeito a que campo de melhoramento, a todos, a alguns, a poucos?

Outro ponto controverso é a mistura de exemplos de melhoramentos reais (do humor, de capacidades mentais ou cognitivas, terapias com células-tronco para regeneração de membros e órgãos, engenharia genética com fins terapêuticos e melhoradores) e utópicos (provisão da imortalidade e ressurreição dos mortos) para exemplificar a crença utópica transumanista. No

nosso entendimento, essa é uma forma inadequada, pois, ao passo que algumas possibilidades ainda estão longe de estar disponíveis e podem até mesmo nunca vir a estar, outras já estão à disposição faz tempo. Inobstante as controvérsias em torno do que realmente melhoram, da amplitude dos seus efeitos melhoradores, dos riscos potenciais e das implicações éticas envolvidos, há um não irrelevante rol de substâncias, técnicas, dispositivos, intervenções, etc. que retira o transumanismo do campo criado por Geraci, a saber, de uma credulidade utópica carente de evidências empírico-científicas. Ou seja, em vários aspectos significativos da vida humana, o melhoramento humano já é uma realidade.

Tais apontamentos indicam a implausibilidade da afirmação de Geraci, segundo a qual, embora os transumanistas neguem, o transumanismo faria um trabalho religioso e seria uma religião, no sentido atribuído a esta por Chidester.

De Tirosh-Samuels (2012), destacamos inicialmente a expressão *fé secularista*, que nos parece ser uma contradição em termos. À semelhança de Geraci, a autora adota um procedimento insidioso, correlacionando artificialmente termos religiosos e seculares, a fim de produzir o sentido desejado (que o transumanismo é uma religião). Se a afirmação de que o transumanismo seculariza temas, preocupações e objetivos religiosos puder ser sustentada, o transumanismo não seria uma fé secularista, mas uma secularização da fé, o que é muitíssimo distinto. Para sustentar a pertinência da expressão, a autora teria que comprovar que, assim como ocorre nas religiões, não haveria respaldo empírico e científico para fundamentar racionalmente a perspectiva do transumanismo. Não havendo evidências empírico-científicas para seus pontos de partida, nem elementos que indicassem uma relação racional de adequação entre os fins estabelecidos e os meios propostos para alcançá-los, poder-se-ia chamar o transumanismo de uma crença, uma fé pretensamente

secularista, mas uma fé como qualquer outra. Mas isso não é provado pela autora no texto.

Por outro lado, não nos parece clara a relação entre a tese de que o transumanismo é uma religião e duas contestáveis alegações, quais sejam, que há um interesse de religiosos pelo transumanismo e que os *Science-Religion Studies* contribuiriam decisivamente para uma boa compreensão dele. Além de haver grande margem para discordância sobre elas, tais alegações não guardam qualquer relação intrínseca com aquela tese. O interesse de religiosos pelo transumanismo e a possibilidade de abordá-lo por meio do campo de estudos citado podem ser, em si, apenas exemplos da repercussão da importância do transumanismo para o tempo presente, bem como do incômodo gerado por ele em meio à comunidade religiosa. Mas isso nada tem a ver com uma suposta natureza religiosa do transumanismo.

Da abordagem de Hopkins, destacamos a afirmação com que ele inicia a conclusão do seu artigo: “o transumanismo não é uma religião [...]” (Hopkins, 2005, p. 26). Num texto em que ele coteja semelhanças e diferenças entre o transumanismo e a religião, tal afirmação seria um desfecho coerente com o que foi desenvolvido no artigo, indicando que as semelhanças não são suficientes para sustentar a tese de que o transumanismo seria uma religião. Consoante o autor, isso não significa que ele seja necessariamente antirreligioso, podendo, inclusive, ser compatível com religiões diversas. Assim, o transumanismo seria religioso “[...] no sentido de que as pessoas podem incorporar métodos e ideais transumanistas em seus objetivos religiosos” (Hopkins, 2005, p. 13), o que corrobora a perspectiva que adotamos neste trabalho.

Com Smith (2018), retomamos a questão da impropriedade da noção de fé para caracterizar a perspectiva transumanista, o que já vimos e destacamos, por exemplo, em Geraci e Tirosh-Samuelson.

Esse, sem dúvida, é um ponto problemático recorrente na literatura, uma espécie de *viés indevido*, o que justifica ser enfatizado novamente.

Na nossa perspectiva, é impróprio se referir à concepção radicalmente materialista da condição humana e à perspectiva de que alterações nela podem gerar efeitos melhoradores, que caracterizam o transumanismo, como se fossem uma questão de fé, e não de entendimento e expectativa baseados em evidências cientificamente produzidas.

Para nós, as diferenças fundamentais entre *fé/crença* (entendida, por exemplo, como certeza/firme convicção sobre coisas que não se vê, mas nas quais se acredita, a despeito da falta de evidências ou da existência de evidências no sentido contrário) e *entendimento/expectativa* (que estariam baseados em conhecimentos associados a evidências empíricas que, embora falíveis, questionáveis, carentes de novas comprovações, podem resistir às críticas, atendendo aos requisitos de um procedimento racional de crítica-fundamentação) não podem ser suprimidas. Elas são um ponto-chave do imprescindível discernimento entre o que é do campo do *dogmatismo religioso* (expresso, por exemplo, pela crença não passível de crítica na salvação da alma por meio da fé em Cristo, tendo em vista a plena santificação da ressurreição espiritual *noutro mundo*) e o que é do campo do *otimismo científico* (entendimento passível de crítica, segundo o qual é possível uma superação dos limites humanos por meio da tecnociência, tendo em vista uma vida melhor *neste mundo*). O indevido apagamento dessas distinções ensejaria o entendimento de que o transumanismo é caracterizado por uma credulidade ingênua e acrítica na tecnociência, transformando-o numa espécie de *superstição cientificista*, mas essa seria uma conclusão falsa que decorreria de uma premissa falsa. Em suma, estaríamos diante de um argumento falso.

Sobre a Singularidade, ainda que haja margem para associações entre o que ela significaria e o que algumas religiões

perspectivam (temos em mente o cristianismo), há importantes pontos de distinção entre tais concepções: autotransformação *versus* transformação divina; tecnociência *versus* fé; limites *versus* pecado; melhoramento da mente e do corpo *versus* salvação da alma; neste mundo *versus* noutro mundo; existência indefinida *versus* imortalidade; transcorporificação *versus* ausência de corporalidade, entre outros.

Haja vista as significativas diferenças (em número e grau) entre religião e transumanismo, bem como ante as objeções apresentadas, a ideia de que o transumanismo seria uma forma de religião não nos parece plausível. Especulamos que apoiar tal ideia em escassos e controversos elementos implicaria a adoção da falácia da falsa analogia. Em suma, embora o transumanismo tenha pontos de contato com algumas religiões e possa ser incorporado por elas em alguns sentidos, isso não significa que ele seja, em si, uma religião, já que ser *compatível com* não é ser *idêntico a*.

4 Habermas: da compreensão da relação à manutenção da separação entre saber/ciência e fé/religião

A despeito de seu genuíno interesse por questões relacionadas com a chamada “ética da espécie”, frente às quais adota uma posição moderada resultante de um pensamento pós-metafísico que distingue cuidadosamente o ponto de vista moral daquilo que se poderia entender como uma doutrina da vida boa, Jürgen Habermas nunca enfrentou diretamente, ao menos até onde sabemos, os debates sobre o pensamento transumanista, e tampouco, portanto, sobre o transumanismo como religião. Contudo, não apenas em razão da grande influência de seu pensamento em inúmeras discussões contemporâneas, mas especialmente em decorrência da posição de

destaque ocupada por Habermas nas querelas atuais sobre o tema clássico da relação entre fé e saber, parece-nos importante situar sua perspectiva teórica a fim de fundamentar nossa argumentação contrária à eventual associação/identificação entre transumanismo e religião.

A relação entre fé religiosa e razão secular tem ocupado um papel cada vez mais importante, para surpresa de muitos, no pensamento de Habermas (Losonczi; Singh, 2010; Calhoun; Mendieta; Vanantwerpen, 2013), desde o início do milênio, com a publicação de *Glauben und Wissen*, até os dias atuais, com a recente publicação da volumosa obra *Auch eine Geschichte der Philosophie*, em 2019. De modo esquemático, destacam-se três fases no tratamento habermasiano sobre a religião e sua relação com a filosofia e as ciências: primeiro, no marco de sua teoria da modernidade, a possível superação da crença religiosa pelo agir comunicativo; segundo, no âmbito de seu pensamento pós-metafísico, a coexistência entre fé religiosa e razão comunicativa; terceiro, no contexto de uma reavaliação pós-secular de seu pensamento, a cooperação entre religião e razão no aprofundamento do discurso político sobre temas controversos na esfera pública.

“Estou velho, mas não me tornei piedoso”. Na proximidade da celebração de seus 80 anos, em 2009, Habermas fez essa afirmação que deu título a uma entrevista concedida no ano anterior ao jornalista Michael Funken (Habermas, 2008, p. 185). A declaração foi inclusive adotada por Stefan Müller-Doohm em sua excelente biografia de Habermas, publicada entre o octogésimo e o nonagésimo aniversário do filósofo alemão, como epígrafe para a seção intitulada “Religião numa sociedade pós-secular” (Müller-Doohm, 2016, p. 383-392) do capítulo sobre “Filosofia na era da modernidade pós-metafísica”. Pois bem, a peculiaridade da sentença residia justamente na percepção de que algo havia mudado, mas não no sentido atribuído por alguns,

que soem apontar uma reviravolta espetacular em seu pensamento – positiva ou negativa, segundo a leitura adotada. Por isso, uma tarefa fundamental na interpretação da questão que nos ocupa é esclarecer o aferramento habermasiano ao pensamento pós-metafísico (Habermas, 1988; 2012a) em meio à inclusão de tradições religiosas como elemento genealógico necessário para uma compreensão adequada de si mesmo e da própria modernidade como projeto inacabado.

Uma primeira observação a ser feita é que não há reconciliação definitiva entre o sagrado e o profano e nem expropriação de uma esfera pela outra no *opus* habermasiano de ontem e de hoje, embora tenha ocorrido uma mudança de tonalidade ou de ênfase na posição de Habermas a respeito do significado e do papel da religião nas sociedades contemporâneas, ao menos da visão predominante até a publicação de *Fé e Saber*, mercê de uma maior abertura à inclusão das razões religiosas no debate político, por um lado, e de uma expectativa de decodificação dos potenciais semânticos das doutrinas religiosas em sociedades pluralistas adaptadas à persistência das comunidades religiosas num ambiente secularizado, por outro lado (Araújo, 2010). A teoria habermasiana da religião, a rigor, nunca constituiu um *corpus* sólido, fechado e conclusivo, um aspecto isolado do conjunto de sua obra. Até a virada do milênio, a religião era um tema implícito – porém suficientemente elaborado – e marginal – mas não necessariamente decorativo –, encontrando-se disperso nos meandros de seus inúmeros escritos e em conexão com questões específicas de sua produção teórica, como se tentou demonstrar num ensaio de sistematização de sua *Religionstheorie* (Araújo, 1996).

Salta aos olhos, de imediato, o fato de Habermas incorporar, por um lado, os alicerces de uma crítica radical da religião, representando a relação entre o religioso e o secular como conflito

permanente e renunciando a todo ensaio de reconciliação do sagrado com o profano, e demonstrar, por outro lado, uma notável abertura ao fenômeno religioso, algo que o conduz além da mera crítica objetivante da religião, ao feitio das hipóteses oitocentistas de desintegração do universo religioso. Essa dupla inflexão crítica e receptiva acompanha a trajetória de sua teoria da religião, traduzindo uma posição equilibrada entre o imanente e o transcendente, entre a desmitologização e o reencantamento do mundo. Em que pese a orientação rigorosamente secular – e mesmo secularista – de sua teoria do agir comunicativo, Habermas jamais emitiu qualquer sinal de hostilidade em relação à fé religiosa ou à reflexão teológica. Pode-se falar de indiferença, sobretudo em comparação com o interesse da primeira geração da Escola de Frankfurt pela temática (Mendieta, 2005), talvez até de certa impaciência diante da persistência moderna do fenômeno religioso, mas não certamente de uma perspectiva antirreligiosa *tout court*. Isso é reconhecido por Charles Taylor na querela entre ambos sobre religião na esfera pública, ao registrar que, embora sempre tenha marcado “uma ruptura epistêmica entre razão secular e pensamento religioso, com vantagem para a primeira”, Habermas “mais enfaticamente *não* compartilha a desconfiança política da religião que frequentemente a acompanha” (Taylor, 2011, p. 49-50; p. 58).

A bem dizer, a teoria habermasiana da religião segue colhendo os efeitos da posição privilegiada ocupada pela dimensão religiosa, em razão de seu enraizamento no mundo da vida, numa “teoria da evolução social”, cuja função primária é a de servir de modelo para uma reconstrução pragmática da racionalidade. Ora, ainda recentemente, Habermas menciona numa réplica aos seus críticos, intitulada “Religião e pensamento pós-metafísico”, as razões pelas quais considera fecundo pensar a evolução social em termos de “estádios” no desenvolvimento das imagens de mundo, não

acreditando que a transformação estrutural das imagens religiosas de mundo, bem como das práticas rituais correspondentes, possa ser inteiramente explicada como simples “acomodação a ambientes sociais alterados”, mas também, e talvez principalmente, a “processos internos de aprendizagem” que respondem a desafios cognitivos (Habermas, 2012a, p. 123).

Daí um tema recorrente na obra de Habermas: o da racionalização progressiva das imagens de mundo como *conditio sine qua non* do advento da modernidade, cujo cerne encontra-se na ideia da “linguistificação” ou “verbalização” (*Versplachlichung*) do sagrado. É conhecida a passagem de sua *Teoria do Agir Comunicativo*, de 1981, a partir da qual Habermas elabora a noção de “mundo da vida racionalizado”, que se exprime pela linguistificação do sagrado e lhe permite conjugar a releitura da explicação da origem da religião e do significado da autoridade moral em Durkheim com a reconstrução da teoria da racionalização das imagens religiosas de mundo em Weber: “A aura do ‘assustador’ e do ‘arrebataador’, a qual irradia do sagrado, isto é, sua força *cativante*”, é sublimada, segundo ele, “na força *vinculadora* de pretensões de validade criticáveis”, e, ao mesmo tempo, “transformada em algo comum, que faz parte do dia a dia” (Habermas, 2012b, II, p. 141)³.

3 Cabe assinalar que, se nessa passagem Habermas afirmara que “o desapossamento e o desencantamento do domínio sagrado se realizam mediante uma ‘linguistificação’ do acordo normativo básico, garantido ritualmente, ou seja, o acordo básico é traduzido progressivamente em linguagem”, destravando-se assim o potencial de racionalidade contido no agir comunicativo, ele pensa agora, em leitura mais recente sobre a “linguistificação do sagrado”, que os conteúdos normativos primeiro precisaram ser liberados de seu encapsulamento nos rituais antes que pudessem ser traduzidos para a semântica da linguagem cotidiana, ou seja, no sentido mais restrito de que uma transferência de significado das fontes da comunicação sagrada para a linguagem cotidiana teria ocorrido nas imagens religiosas e metafísicas de mundo (Habermas, 2012a, p. 7-18).

Habermas não deixou de lançar dúvidas – já em 1988, no ensaio “Transcendência de dentro, transcendência para o lado de cá” – sobre uma descrição *unilateralmente funcionalista* da religião – admitindo uma subsunção bastante apressada da evolução religiosa na modernidade sob o rótulo de “privatização da crença” – e uma sugestão demasiado precipitada de *reducionismo ético* – em sua resposta afirmativa à questão sobre se, após a derrocada moderna das imagens religiosas de mundo, “não se poderia salvar das verdades religiosas nada mais e nada além que os princípios profanos de uma ética universalista da responsabilidade” – acentuando o cunho imprevisível, em curso, do processo de “apropriação crítica de conteúdos essenciais da tradição religiosa” (Habermas, 2015, p. 210-211).

Nenhuma teoria, para Habermas, possui acesso especial, nem direto nem indireto, às estruturas transcendentais da experiência religiosa, isto é, a uma suposta realidade última. Estas tampouco funcionariam como *ersatz* das funções sociointegradoras outrora preenchidas pela esfera do sagrado. Nesse viés, Habermas proclamara na mesma época, em *Nachmetaphysisches Denken*, uma coexistência sóbria entre razão comunicativa e religião, quer dizer, sem que esta última seja apoiada por aquela, e também apontara a indispensabilidade da religião como recurso semântico inspirador para a filosofia, a qual - enquanto não se tenha encontrado uma linguagem mais convincente para as experiências e inovações conservadas na fala religiosa –, “inclusive em sua figura pós-metafísica, não poderá nem substituir nem eliminar a religião” (Habermas, 1988, p. 60).

Para Habermas, em suma, a secularização é um processo de aprendizagem urdido na própria esfera religiosa e sem desenlace antecipável pelo discurso filosófico (ou científico). E, à vista disso, a persistência da religião no entorno secularizado da modernidade,

para além de um mero fato social, representa para a filosofia “um *desafio cognitivo*” (Habermas, 2007, p. 123), de maneira que as recentes intervenções de Habermas sobre a religião reiteram os traços fundamentais do método de reconstrução pragmática da racionalidade, dentre os quais a autocrítica de uma razão (pós-metafísica) consciente de sua falibilidade e de seu fundamento originário mais profundo em algo que transcende as estruturas funcionalmente diferenciadas e culturalmente heterogêneas de uma modernidade complexa, desprovida de garantias metassociais, porém fundada no regime comum da “fala discursiva secular”, cuja acessibilidade pública impede seu nivelamento com “a fala discursiva religiosa que é dependente de verdades reveladas” (Habermas, 2007, p. 124).

Aliás, sua posição secular reaparece no diálogo sobre os fundamentos morais pré-políticos de um Estado liberal com o então Cardeal Joseph Ratzinger, depois Papa Bento XVI, ocorrido em janeiro de 2004 a convite da Academia Católica da Baviera. Diz Habermas: “O liberalismo político (que eu defendo na forma específica de um republicanismo kantiano) entende-se como uma justificação não religiosa e pós-metafísica dos fundamentos normativos do Estado constitucional democrático” (Habermas, 2006, p. 24).

Habermas não abdica da autocompreensão *secular* da modernidade, ainda que questione de forma inovadora a leitura *secularista* do processo de modernização, predominante nas interpretações canônicas do racionalismo ocidental. Ao revisitar o tema clássico da relação entre fé e saber, no discurso pronunciado na recepção do Prêmio de Paz da Associação dos Comerciantes de Livros da Alemanha, cerca de um mês após o acontecimento histórico de 11 de Setembro de 2001 (Araújo, 2013), Habermas introduziu a expressão “pós-secular”, tendo como mira principal o tempo nascente de um novo milênio cuja situação cultural exibiria

duas tendências contrárias: de um lado, a propagação de imagens de mundo naturalistas, e, de outro lado, a revitalização inesperada de comunidades de fé e tradições religiosas e sua politização em escala mundial.

É nesse contexto que ele fala numa modernidade com “cabeça de Jano” e numa secularização “dominada por sentimentos ambivalentes” (Habermas, 2013, p. 3-4). O pós-secularismo, para Habermas, não é uma alternativa ao horizonte pós-metafísico da modernidade – que permanece “secular” a despeito daquele prefixo “pós” –, correspondendo a uma mudança de mentalidade ou a uma alteração crítica do autoentendimento secularista de sociedades que se tornaram conscientes da persistência da religião num ambiente secularizado.

No entender de Habermas, o pensamento pós-metafísico deve adotar uma atitude simultaneamente agnóstica e receptiva diante da religião, ou seja, que se oponha a uma determinação estritamente secularista das razões publicamente aceitáveis sem com isso comprometer sua autocompreensão secular. É uma opção metodológica cogente para um tipo de pensamento que, lidando com a força especial das tradições religiosas no trato de intuições morais profundas e na articulação daquilo que falta ou que se perdeu, não pretende despi-las de possíveis conteúdos racionais e nem desvalorizá-las como resíduos arcaicos de uma figura do espírito superada pelas ciências, mas ainda assim insiste nas diferenças capitais entre a fé e o saber como modalidades essencialmente distintas do ter algo por verdadeiro (Habermas, 2010, p. 15-23; 2012a, p. 183-236).

Eis um aspecto crucial da descrição genealógica do pensamento pós-metafísico na obra habermasiana: a permanente e produtiva relação de tensão entre a fé (religiosa) e o saber (filosófico). O amálgama entre o religioso e o científico, incrustado na ideia de uma fé

religiosa transumanista, não obteria senão a reprovação contundente de um pensador como Habermas, cuja postura dialética em face do problema da relação entre religião e razão ou entre fé e saber, adequada a sociedades pós-seculares, funda-se na convicção de que a “razão *profana*, mas não *derrotista*” deve adotar a atitude razoável de, sem ignorá-la, “guardar distância da religião” (Habermas, 2013, p. 23).

Referências

ARAÚJO, Luiz B. L. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.

ARAÚJO, Luiz B. L. **Do ateísmo ao agnosticismo metodológico**: Habermas e a religião. *Tempo Brasileiro*, n. 181-182, p. 153-168, 2010.

ARAÚJO, Luiz B. L. Apresentação à edição brasileira de Fé e Saber. *In*: HABERMAS, J. **Fé e saber**. São Paulo: Editora UNESP, 2013, p. XIII-XX.

BOSTROM, Nick. Transhumanist Values. **Philosophy Documentation Center**, 2005. Disponível em: <https://www.nickbostrom.com/ethics/values.pdf>. Acesso em: 11 jan. 2021.

CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Eds.). **Habermas and Religion**. Cambridge: Polity Press, 2013.

COLE-TURNER, Ronald. The Singularity and the Rapture: Transhumanist and Popular Christian Views of the Future. **Zygon: Journal of Religion & Science**, v. 47, n. 4, 2012.

COLE-TURNER, Ronald. Introduction: Why the Church Should Pay Attention to Transhumanism. *In*: Steve Donaldson; Ronald Col-Turner (Eds.). **Christian Perspectives on Transhumanism and the Church**: Chips in the Brain, Immortality, and the World of Tomorrow. Cham: Palgrave Macmillan, 2018. p. 1-15.

FUKUYAMA, Francis. **Transhumanism** – The World’s Most Dangerous Idea. Revised Version, 2019. Disponível em: <https://www.au.dk/fukuyama/boger/essay/>. Acesso em 11 maio 2022.

GERACI, Robert M. *Spiritual Robots: Religion and Our Scientific View of the Natural World*. **Theology and Science**, v. 4, n. 3, p. 229-246, 2006.

GERACI, Robert M. *Robots and The Sacred in Science and Science Fiction: Theological Implications of Artificial Intelligence*. **Zygon: Journal of Religion & Science**, v. 42, n. 4, p. 961-980, 2007.

GERACI, Robert M. *Apocalyptic AI: Religion in the Promise of Artificial Intelligence*. **Journal of the American Academy of Religion**, v. 16, n. 1, p. 138-166, 2008.

GERACI, Robert M. **Apocalyptic AI: Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual Reality**. New York: Oxford University Press, 2010a.

GERACI, Robert M. *The Popular Appeal of Apocalyptical AI*. **Zygon: Journal of Religion & Science**, v. 45, n. 4, p. 1003-1020, 2010b.

GERACI, Robert M. *There and Back Again: Transhumanist Evangelism in Science Fiction and Popular Science*. **Implicit Religion**, v. 14, n. 2, p. 141-172, 2011.

GERACI, Robert M. *Video Games and the Transhuman Inclination*. **Zygon: Journal of Religion & Science**, v. 47, n. 4, p. 735-756, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken*. **Philosophische Aufsätze**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion** (with Joseph Ratzinger; edited by Florian Schuller). San Francisco: Ignatius Press, 2006.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. 'Ich bin alt, aber nicht fromm geworden.' In: Michael Funken (Ed.). Über Habermas. **Gespräche mit Zeitgenossen**. Darmstadt: Primus Verlag, 2008, p. 181-190.

HABERMAS, Jürgen. **An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age**. Cambridge: Polity Press, 2010.

HABERMAS, Jürgen. **Nachmetaphysisches Denken II**. Aufsätze und Repliken. Berlin: Suhrkamp, 2012a.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo** (Volumes I-II). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b.

HABERMAS, Jürgen. **Fé e saber**. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

HABERMAS, Jürgen. **Textos e contextos**. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

HABERMAS, Jürgen. **Auch eine Geschichte der Philosophie**. Berlin: Suhrkamp, 2019.

HOPKINS, Patrick D. Transcending the Animal: How Transhumanism and Religion Are and Are Not Alike. **Journal of Evolution & Technology**. v. 14, issue 2, p. 11-26, 2005.

HUGHES, James. **The Compatibility of Religious and Transhumanist Views of Metaphysics, Suffering, Virtue and Transcendence in an Enhanced Future**. Institute for Ethics and Emerging Technologies, Apr. 1, 2007. Disponível em: <https://ieet.org/archive/20070326-Hughes-ASU-H+Religion.pdf>. Acesso em: 11 jan. 2021.

HUGHES, James. The Politics of Transhumanism and the Techno-Millennial Imagination, 1626-2030. **Zygon: Journal of Religion & Science**. v. 47, n. 4, p. 757-776, 2012.

LOSONCZI, Péter; SINGH, Aakash (Eds.). **Discursing the Post-Secular**. Essays on the Habermasian Post-Secular Turn. Münster: Lit Verlag, 2010.

MENDIETA, Eduardo (Ed.). **The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers**. London: Routledge, 2005.

MÜLLER-DOOHM, Stefan. **Habermas: A Biography**. Cambridge: Polity Press, 2016.

SEELIGER, Martin; SEVIGNANI, Sebastian. A New Structural Transformation of the Public Sphere? An Introduction. **Theory, Culture & Society**. v. 39, issue 4, p. 3-16, 2022.

SINGLER, Beth. **Why is the Language of Transhumanists and Religions So Similar?** June 13, 2017. Disponível em: <https://aeon.co/essays/why-is-the-language-of-transhumanists-and-religion-so-similar>. Acesso em: 11 jan. 2021.

SMITH, Wesley J. Transhumanism: A Religion for Postmodern Times. **Religion & Liberty**. v. 28, n. 4, p. 17-18, 2018.

TAYLOR, Charles. Why We Need a Radical Redefinition of Secularism. *In*: Eduardo Mendieta; Jonathan Vanantwerpen *et. al.* (Eds.). **The Power of Religion in the Public Sphere**. New York: Columbia University Press, 2011, p. 34-59.

TIROSH-SAMUELSON, Hava. Engaging Transhumanism. *In*: Gregory R. Hansell; William Grassie (Eds.). **H+/-: Transhumanism and Its Critics**. Philadelphia: Metanexus Institute, 2011, p. 19-52.

TIROSH-SAMUELSON, Hava. Transhumanism as a Secularist Faith. **Zygon: Journal of Religion & Science**, v. 47, n. 4, p. 710-734, 2012.

TIROSH-SAMUELSON, Hava. Utopianism and Eschatology: Judaism Engages Transhumanism. *In*: Calvin Mercer; Tracy J. Trothen (Eds.). **Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement**. Santa Barbara, CA: Praeger, 2015, p. 161-180.

WATERS, Brent. Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions. *In*: Ronald Cole-Turner (Ed.). **Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in a Age of Technological Enhancement**. Washington, DC: Georgetown University Press, 2011. p. 163-175.

Normatividade e reconhecimento na política deliberativa de Habermas

Normativity and recognition in Habermas deliberative politics

Alcione Roberto Roani¹

Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS)

alcione.roani@uffs.edu.br

Resumo: O objetivo deste texto consiste em resgatar o sentido atribuído à concepção de justiça segundo Habermas. Apesar da abordagem polissêmica atribuída à mesma no decorrer das diferentes obras o intuito do trabalho é aglutinar os diferentes sentidos a partir de uma reconstrução focada em dois pilares fundamentais para a concepção de justiça na ética do discurso, a saber: (a) o reconhecimento recíproco de todos os seres humanos como pessoas capazes de dialogar e (b) o diálogo como procedimento fundamental para definir princípios justos e decidir por ações justas. O ponto de partida gira em torno da tese de que o fundamento e o conteúdo da justiça são dependentes da política deliberativa. Pois a justiça em sua especificidade é o resultante da legitimação política fundada na deliberação pública e, a partir da mesma, é possível que normas, práticas e instituições sejam justificadas sob a égide de razões aceitáveis por todos. A justiça é o resultado obtido pela utilização de procedimentos democráticos de deliberação pública. Assim os indivíduos atribuem à primazia àquilo que é justo para se chegar ao bem. A partir das obras *Direito e Democracia* e *A inclusão do outro* Habermas procura delimitar as bases filosóficas (teoria do discurso) para edificar uma concepção de justiça como sinônimo de inclusão e solidariedade. Esta mesma busca por sentidos de justiça é expandida para outras obras como *Comentários a ética do discurso*, *Verdade e justificação*, *Entre naturalismo e religião* e textos menores. E a terceira questão

1 Alcione Roberto Roani - UFFS

é determinante para a delimitação da concepção de justiça devido ao fato de alicerçar como fundamento para a justiça a própria concepção de deliberação política. A delimitação da justiça é uma tarefa prática e envolve elementos morais. O critério procedimental é o formador das condições de deliberação justa e, em função disso, conduz a resultados que expressam decisões de cunho político, moral e jurídico com teor de justiça. Nesta relação não hierárquica os valores já estão embutidos nas exigências procedimentais a partir das pretensões de validade. Habermas procura respaldar a justiça em um procedimento justo e democrático. O efeito disso seria a capacidade de gerar uma solidariedade entre estranhos, mas ao mesmo tempo, co-participes da mesma esfera. A teoria da comunicação fornece bons elementos para identificar uma unidade existente entre a preocupação pelo bem do próximo e o interesse pelo bem comum, uma vez que a identidade do grupo se reproduz através de relações de reconhecimento recíproco que permanecem intactas. No entanto, a maior dificuldade, reside em unir justiça e solidariedade e para isso é preciso averiguar a viabilidade da hipótese de uma política deliberativa como sustentáculo da justiça.

Palavras-chave: normatividade; reconhecimento; política deliberativa.

Abstract: The objective of this text is to rescue the meaning attributed to the conception of justice according to Habermas. Despite the polysemic approach attributed to it in the course of the different works, the purpose of the work is to unite the different meanings from a reconstruction focused on two fundamental pillars for the conception of justice in discourse ethics, namely: (a) reciprocal recognition of all human beings as people capable of dialogue and (b) dialogue as a fundamental procedure for defining fair principles and deciding on fair actions. The starting point revolves around the thesis that the foundation and content of justice are dependent on deliberative politics. For justice in its specificity is the result of political legitimacy based on public deliberation and, based on it, it is possible that norms, practices and institutions are justified under the aegis of reasons acceptable to all. Justice is the result obtained by using democratic procedures of public deliberation. Thus, individuals attribute primacy to

what is fair in order to achieve good. From the works *Law and Democracy* and *The inclusion of the other* Habermas seeks to delimit the philosophical bases (discourse theory) to build a conception of justice as a synonym of inclusion and solidarity. This same search for senses of justice is expanded to other works such as *Comments on Discourse Ethics*, *Truth and Justification*, *Between Naturalism and Religion* and smaller texts. And the third question is decisive for the delimitation of the conception of justice due to the fact that it bases the very conception of political deliberation as a foundation for justice. The delimitation of justice is a practical task and involves moral elements. The procedural criterion forms the conditions for fair deliberation and, as a result, leads to results that express decisions of a political, moral and legal nature with a content of justice. In this non-hierarchical relationship, values are already embedded in procedural requirements based on validity claims. Habermas seeks to support justice in a fair and democratic procedure. The effect of this would be the ability to generate solidarity between strangers, but at the same time, co-participants of the same sphere. The theory of communication provides good elements to identify an existing unity between the concern for the good of others and the interest for the common good, since the identity of the group is reproduced through relations of reciprocal recognition that remain intact. However, the greatest difficulty lies in uniting justice and solidarity and for that it is necessary to verify the viability of the hypothesis of a deliberative policy as a support of justice.

Keywords: normativity; recognition; deliberative politics.

1 O *locus* da justiça

Para elucidar o sentido da justiça enfatizado por Habermas é necessário resgatar o diálogo que o mesmo estabelece com Rawls e Dworkin a respeito e, conseqüentemente, na proposta apresenta ao impasse instaurado. Por isso é necessário reconstruir esta base a fim de melhor evidenciar os aspectos salientados nas concepções de justiça. Segundo Habermas é preciso considerar que (i) “servindo-me

do conceito de direito desenvolvido por Rawls, eu gostaria de mostrar, a seguir, as dificuldades complementares de um discurso filosófico sobre a justiça, desenvolvido num nível puramente normativo” (Habermas, 1997, p. 66). Já em relação à Dworkin afirma que o mesmo não se limita a atribuir a teoria o peso da fundamentação de princípios abstratos e flutuantes de justiça; impõe-lhe também a tarefa de uma fundamentação desses princípios. Em função disso, no lugar da moral, que atribui a precedência deontológica ao correto frente ao que é bom, Dworkin deseja (ii) “colocar uma ética liberal suficientemente formal, que seja compatível com o provável dissenso sobre as orientações vitais preferidas, mantendo, porém, um razoável grau de sustentabilidade para formar um complexo motivacional para princípios liberais abstratos.” (Habermas, 1997, p. 91).

Habermas pretende justamente superar esta dicotomia entre justiça e o seu sentido de solidariedade e mostrar que é possível uma solidariedade na medida em que nas sociedades complexas o direito pode, por um lado, gerar uma base de motivação e, ao mesmo tempo, ser suficientemente flexível para preservar as liberdades subjetivas de ação dos indivíduos. Outro ponto importante é o de que o direito possui uma estrutura suficientemente capaz de permitir que a autolegislação empreendida pelos próprios cidadãos possa avaliar racionalmente os valores éticos norteadores tanto dos indivíduos como das coletividades. Pois “a integração social, que se realiza através de normas, valores e entendimento, só passa a ser inteiramente tarefa dos que agem comunicativamente na medida em que normas e valores forem diluídos comunicativamente e expostos ao jogo livre de argumentos mobilizadores” (Habermas, 1997, p. 58).

Habermas em *Direito e Democracia* compara a ausência de qualquer perspectiva normativa no direito desenvolvido pela teoria sistêmica da sociologia do direito de Luhmann, por exemplo, com as concepções liberais de justiça de Rawls e Dworkin (que pretendem

investigar o ponto de vista normativo da justiça deixando de lado a base social do direito). O liberalismo de Rawls enfoca a justiça no âmbito do direito, porém não aborda o direito como um sistema social e, portanto, mantém uma tensão externa com os demais sistemas especialmente com o mercado e a política. Como enfatiza Habermas

mesmo assim, ele não consegue esclarecer a relação entre direito positivo e justiça política. Rawls concentra-se em questões da legitimidade do direito, sem tematizar a forma do direito enquanto tal, e com isso, a dimensão institucional do direito. O que é específico na validade do direito, a tensão entre facticidade e validade inerente ao próprio direito, não entra em seu campo de visão. Por isso também, a dimensão externa entre a pretensão de legitimidade do direito e a da facticidade social é captada de modo reduzido (Habermas, 1997, p. 92-93).

Por sua vez Dworkin tenta, com seu enfoque hermenêutico dos princípios liberais (justiça substancialista), resolver o problema da neutralidade do estado de direito que surge da teoria da justiça de Rawls. Contudo, uma preocupação liberal pelas concepções do bem não é capaz de convencer os comunitaristas, por exemplo, que continuam insistindo em que a política deve exigir mais que do somente a solidariedade com os valores políticos da comunidade. A prioridade do justo sobre o bom constitui igualmente o ponto central de controvérsia entre os *comunitaristas* e os *liberais*. A ética do discurso assume uma posição intermédia, na medida em que “partilha com os *liberais* da compreensão deontológica de liberdade, moralidade e direito decorrente da tradição kantiana, e com os *comunitaristas* da compreensão intersubjetivista da individualização enquanto produto da socialização decorrente da tradição hegeliana” (Habermas, 1991, p. 196, grifo nosso).

Habermas afirma que uma concepção da justiça tem de levar em consideração o material mais denso formado pelas instituições da sociedade complexa e não somente a possibilidade de uma eticidade preocupada com a reparação judicial. Dado que essa tarefa complexa implica um investimento empírico que exige muito mais do que uma simples apropriação histórica de contextos político-culturais. E para isso é necessário que “as análises sociológicas do direito tem de unir a intervenção externa com uma reconstrução que inicia internamente; a partir daí, o engate da teoria normativa na realidade não precisa mais passar, sem mediação, por sobre a consciência política de um público de cidadãos” (Habermas, 1997, p. 93).

Em *A inclusão do outro* no capítulo intitulado “Reconciliação mediante o uso público da razão” Habermas se concentra em três aspectos da construção da teoria da justiça como equidade de Rawls, a saber: **a)** considera o desenho da posição original, comparando-a com o modelo discursivo de procedimento. Habermas questiona o modelo procedimental de Rawls no que tange a suposta aceitação do ponto de vista do egoísmo racional em uma argumentação (dicotomia entre princípios mais vantajosos pra si na futura sociedade ignorando as condições reais dessa sociedade). Segundo Habermas “pela limitação da informação, **(v. i.)** Rawls fixa as partes da condição primitiva numa perspectiva comum e neutraliza assim de antemão, mediante um artifício, a multiplicidade das perspectivas particulares de interpretação” (Habermas, 2004, p. 75). Já a ética do discurso, ao contrário, vê o ponto de vista moral como encarnado no procedimento de uma argumentação levada a efeito intersubjetivamente, motivo pelo qual os participantes traçam perspectivas a partir das interpretações. O procedimento discursivo imaginado por Habermas pretende acima de tudo estabelecer as condições para a argumentação dos próprios afetados, porém não pressupõe de antemão as condições às quais eles têm que se

submeter para chegar a princípios morais ou jurídicos. Uma vez que “sob os pressupostos comunicacionais de um discurso não-coativo, preocupado em inserir e conduzir entre participantes livres e iguais, cada um é exortado a assumir a perspectiva - e com isso a autocompreensão e compreensão de mundo – de todos os outros” (Habermas, 2004, p. 75-76). A partir desta perspectiva constrói-se uma base e a partir da mesma todos podem testar em conjunto se querem fazer de uma maneira discutível a base de sua *práxis*. **b)** investiga o problema da estabilidade de uma concepção política da justiça com base no equilíbrio reflexivo ou no consenso por superposição na qual sugere que Rawls deveria “diferenciar de forma mais exata aceitabilidade de aceitação” (Habermas, 2004, p. 81). Habermas conclui que se é correta a sua compreensão de Rawls, no entanto, ele não pretende “distinguir dessa maneira as questões sobre a fundamentação e sobre a estabilidade. À medida que chama de “política” sua concepção de justiça, parece ter muito mais a intenção de afastar a diferenciação entre aceitabilidade fundamentada e aceitação factual” (Habermas, 2004, p. 80). **c)** analisa a relação entre a autonomia dos sujeitos privados em contraposição à autonomia dos cidadãos e conclui que a forma em que se imaginou o procedimento e a solução dos problemas de estabilidade em uma sociedade democrática implica a desvalorização do papel do cidadão e o privilégio dos direitos subjetivos enquanto liberdades básicas. Dado que “os cidadãos são politicamente autônomos tão-somente quando podem compreender-se em conjunto como autores das leis as quais se submetem como destinatários” (Habermas, 2004, p. 90-91). A relação dialética entre autonomia privada e pública só se torna clara por meio da possibilidade de institucionalização dos *status* de um cidadão forjado pelos pressupostos da comunicação e pelos processos de uma formação discursiva da opinião e da vontade, em que o uso público da razão se manifeste.

A respeito da dificuldade do discurso filosófico acerca da justiça Habermas saliente que “para uma teoria filosófica da justiça, essa questão não se coloca sob pontos de vista pragmáticos, pois ela reflete sobre as condições culturais e políticas do pluralismo de convicções axiológicas, sob as quais a teoria da justiça deveria encontrar ressonância no atual público de cidadãos” (Habermas, 1997, p. 85). Além disso, não se trata do problema da aplicação de uma teoria considerada como válida, mas de saber como o conceito teórico-normativo pode ser situado no contexto de uma cultura política e de uma esfera pública existente, a fim de encontrar factualmente o assentimento de cidadãos dispostos ao entendimento.

A partir destas considerações é possível projetar o seguinte quadro acerca das bases para a concepção de justiça.

2 O *lógos* da justiça procedural

“A ideia de uma sociedade justa implica a promessa de emancipação e de dignidade humana” (Habermas, 1997, p. 159). A busca pelos elementos que caracterizam uma sociedade justa enquanto o objeto de investigação e, para isso, adotar-se-á como estratégia um conceito não fechado semanticamente de justiça para poder identificar as condições pragmáticas que tornam viável a ideia de justiça. A preocupação reside em buscar a essência da justiça a partir do exercício de compreensão dos contextos que definem seus usos e no poder do discurso de gerar novas formas de justiça (via procedimento). O ponto de partida para esta tarefa reside na análise comparada com outras concepções de justiça como, p. ex., a de Rawls e Dworkin.

Habermas, na teoria do discurso, procura superar o *déficit* assinalado (em relação a Rawls e Dworkin e acena que a justiça deve ser fundamentada a partir de um ponto de vista racional

para combater as imagens de mundo e as premissas metafísicas. Ao realçar a importância do justo sobre o bom vislumbra deixar claro que pretende encontrar normas dignas de reconhecimento dado que “a diferenciação deontológica entre o Justo e o Bom está em correspondência com a distinção entre os juízos normativos acerca do que devemos fazer e os juízos valorativos sobre algo no mundo que seja melhor ou pior para nós” (Habermas, 1991, p. 164). A prova disto é que Habermas não pretende ‘fornecer’ uma teoria moral conteudística capaz de reparar as patologias, ao contrário, pretende consolidar as bases de uma teoria moral procedimental (que seja capaz de fornecer as melhores opções de escolha diante das circunstâncias). Segundo Habermas “[...] a interpretação da “justiça” reinante a cada vez determina a perspectiva a partir da qual se avaliará a cada vez os modos de ações, indagando se “são igualmente boas para todos”. Pois só então tais práticas merecem o reconhecimento geral e podem assumir um caráter obrigatório para os destinatários. Com base em tal compreensão de fundo, os conflitos entre “partes” opostas podem ser eliminados mediante razões que convençam ambos os lados, ou seja, podem ser eliminados “imparcialmente”, no sentido literal do termo” (Habermas, 2004b, p. 295). Seria possível uma ideia de justiça na medida em que as sociedades contemporâneas multiplicam características como pluralidade, multiculturalismo e complexidade? Eis o desafio posto a qualquer concepção de justiça.

A busca por conceitos imparciais e com potencial de assegurar aquilo que é bom para todos é o objeto de desejo para uma concepção de justiça. No entanto, este denominador comum para a justiça não pode apoiar-se nas questões de interesse (como consenso substancial sobre valores), porém na ideia de justiça subjacente e que transcende os limítrofes das cosmovisões particulares uma vez que

esse sentido amplo de acordo mútuo contempla convenções que se afirmam ora pela livre expressão da vontade dos parceiros de negociação ou contrato (expressão que também pode ser voluntariamente pressuposto), ora segundo regras livre mente aceitas para se chegar a acertos (regras reconhecidas como legítimas ou então como justas e honestas); e ele contempla também formações de consenso e resoluções fundamentadas que se apoiam sobre o reconhecimento racionalmente motivado de fatos, normas, valores, e respectivas pretensões de validação, bem como de procedimento de formação discursiva da opinião e da vontade (inclusive decisões sustentadas em argumentação) (Habermas, 2004, p. 314).

Apesar de não elaborar um tratado específico sobre a justiça Habermas a transforma no tema fundamental quando ressalta que “a imparcialidade do juízo depende essencialmente do fato das necessidades e interesses em conflito de todos os participantes poderem ser contemplados de um ponto de vista dos próprios intervenientes” (Habermas, 1991, p. 150). Neste sentido, é a ideia de justiça que regula, por um lado, a liberdade e, por outro, a possibilidade de participação na argumentação sob a condição da imparcialidade (sem coerção externa). Há um papel importante do discurso racional no que concerne a formação do ponto de vista moral dado que “[...] o discurso racional pode desempenhar o papel de um processo de explicitação do ponto de vista moral em virtude das ascensões idealizantes que todos aqueles que participam seriamente em argumentações tem de fazer factualmente” (Habermas, 1991, p. 152).

O elemento da imparcialidade é atribuído a estrutura procedimental e com isso “a ideia de uma sociedade justa implica a promessa de emancipação e de dignidade humana” (Habermas, 1997, p. 159). Estas linhas gerais de justiça delineadas por Habermas

possuem um duplo objetivo, se por um lado leva em conta a imparcialidade no que tange o procedimento por outro realça a possibilidade de uma reparação das questões de injustiça. Alcançar o consenso sobre questões controversas é também uma forma de inclusão do outro dado que questões relacionadas a justiça envolvem decisões fundadas na aceitabilidade racional. O empreendimento em torno da justiça procura dar ênfase a aspectos procedimentais e estes podem ser sintetizados em quatro questões de ordem não lexicográfica: “ao esclarecimento do processo democrático e do ponto de vista moral, a análise das condições para o discurso e negociação racionais” (Habermas, 2004, p. 88).

Por outro lado, o diálogo com Rawls e Dworkin é salutar devido a necessidade de apontar uma alternativa para a concepção formal de justiça, no entanto esta árdua tarefa acaba esbarrando na pulverização da concepção de justiça deixada como rastro nas diferentes obras. A questão que emerge é acerca de se existe uma unidade que permeia estes diferentes sentidos? A referida unidade advém segundo Habermas do fato de que “todas as morais se movimentam em torno dos princípios relativos à igualdade de tratamento, à solidariedade e ao bem-estar geral; estas são, todavia, noções fundamentais que se reportam às condições de simetria e às expectativas de reciprocidade da ação comunicativa” (Habermas, 1991, p. 20).

A noção procedimental de justiça de Habermas considera dois aspectos importantes na determinação do justo, ou seja, a imparcialidade dos julgamentos morais e a pretensão categórica de validade das normas. Com isso Habermas pretende determinar a primazia do justo sobre o bom uma vez que diferencia o que é vinculação ao valor moral de uma obrigação moral. A justiça é considerada como parte integrante de reivindicações para a imparcialidade dos conteúdos normativos. O intuito é o de demonstrar que a luz das

normas é possível decidir o que deve ser feito e no horizonte dos valores se decide qual é o comportamento recomendado, pois “[...] diante de proposições normativas, de modo semelhante ao que ocorre com as proposições assertivas, só podemos assumir uma posição através de um “sim” ou de um “não” — ou nos abster de opinar” (Habermas, 2004, p. 68). Para Habermas há quatro diferentes níveis de diferenciação na relação entre normas e valores, a saber: “As normas se diferenciam dos valores, primeiro por meio de suas relações com diferentes tipos de ação comandada por regras ou direcionadas para objetivos; segundo, pela codificação binária ou gradual de suas pretensões de validade; terceiro, por sua obrigatoriedade absoluta (ou relativa); e quarto, por meio de críticas que devem preencher o conjunto dos sistemas de normas e valores” (Habermas, 2004, p. 87).

Assim, as normas reconhecidas intersubjetivamente impõem obrigações e os valores fixam relações de preferência (classificam os bens). Na condição de que se a justiça é aquilo que é bom para todos nela está contida uma ideia de bem devido ao fato de que a justiça forma uma identidade em contextos e circunstâncias distintas, mas que envolve o outro para a formação de uma consciência moral que passa também pela autocompreensão (socialização via comunicação). A justiça compreendida dentro do âmbito de um princípio universal tem de se afastar de questões metafísicas e religiosas para manter-se como imparcial. Isso se deve ao fato de que a base da justiça ocorre

sob os pressupostos comunicacionais de um discurso não-coativo, preocupado em inserir e conduzir entre os participantes livres e iguais, cada um é exortado a assumir a perspectiva – e com isso a auto-compreensão e compreensão de mundo – de todos os outros; desse cruzamento de perspectivas constrói-se uma perspectiva em primeira pessoa do plural (“nossa”) idealmente ampliada, a partir da qual todos podem testar em conjunto se querem fazer de uma norma

discutível a base de sua práxis; isso é preciso incluir uma crítica recíproca à adequação das interpretações da situação e das carências (Habermas, 2004, p. 68).

Desta relação emergem dois elementos fundamentais para a justiça enquanto (i) igualdade de participação no uso público da razão e (ii) a solidariedade ao considerar o outro na argumentação. Além da igualdade e da imparcialidade a ideia de justiça também promove o reconhecimento ao assegurar o direito de assentimento. O justo não é representado por um conteúdo ou uma virtude, por exemplo, mas identificado com a formação imparcial do juízo e com isso é que irá atender as expectativas de legitimidade e imparcialidade. Essas categorias são possíveis somente se ultrapassar a linha divisória dos contextos sociais concretos e considerar as condições simétricas dos interesses justificados racionalmente dado que

uma certificação das normas igualmente boas para todos depende tanto da inclusão de pessoas que são (e, se for o caso, querem permanecer) estranhos umas às outras como de igual consideração de seus interesses. Isso exige justamente a perspectiva cognitiva que os participantes da argumentação devem em todo caso adotar se desejam examinar a aceitabilidade racional dos enunciados em condições aproximativamente ideais (Habermas, 2004b, p. 295).

Dessa forma, democraticamente, via discurso, os indivíduos podem atribuir primazia aquilo que seja justo para se chegar ao bem. O procedimento institui as condições para a deliberação justa e esta poderá conduzir a resultados que expressem decisões com conteúdos justos por sua vez, apesar de que no procedimento já estão implícitos valores como igualdade e não coerção como veremos a seguir.

3 A política deliberativa

As teorias sociológicas chamam a atenção da política deliberativa para o *déficit* existente entre o modelo normativo de democracia e a realidade do processo político nas sociedades modernas marcadas pela luta entre interesses e as disfunções dos sistemas sociais. Habermas qualifica este *déficit* entre norma e realidade de tensão externa entre facticidade e validade, já que a validade resultante das operações discursivas da esfera pública e das instituições governamentais do estado democrático de direito é prejudicada pela facticidade social, que surge por causa do conflito de interesses entre os cidadãos, por um lado, e pela facticidade social dos sistemas funcionais, que executam suas funções sociais.

A função social e integradora do direito é reavaliada a partir da filosofia política de Parsons e Weber (usados como modelo por Habermas). Habermas substitui a ideia de contrato de Rawls por uma filosofia política, mais especificamente de política deliberativa (na deliberação pública a teoria do discurso estabelece a emancipação social e o direito garante os meios procedimentais de participação democrática). Localiza sua força legitimadora na estrutura discursiva de uma formação da opinião e da vontade pública coletiva. Além disso, cria uma dependência entre justiça e direito, pois a teoria da justiça precisa da função integradora da filosofia do direito. Enquanto que para Rawls o direito é uma propriedade do indivíduo, para Habermas o direito é o resultado do exercício constante da razão pública, pois “o sentido inclusivo de uma prática de autolegislação que engloba igualmente todos os cidadãos. Inclusão quer dizer que a coletividade política permanece aberta para aceitar como membros os cidadãos de qualquer origem” (Habermas, 2004, p. 134-135).

A função integradora do direito reside no papel atribuído aos sujeitos que são os destinatários da norma de direito de participarem

da elaboração desta, que garante sua autonomia e liberdade por meio de iguais direitos de participação e comunicação. A proposta que Habermas traz de uma política deliberativa localiza sua força legitimadora na estrutura discursiva de uma formação da opinião e da vontade pública coletiva uma vez que

a prática da autodeterminação dos cidadãos é institucionalizada como formação informal da opinião na esfera pública política, como participação política no interior e exterior dos partidos, como participação em votações gerais, na consulta e tomada de decisão das corporações parlamentares etc. uma soberania internamente interligada com as liberdades subjetivas entrelaça-se, por seu turno, com o poder politicamente organizado, de modo que o princípio ‘todo o poder político parte do povo’ vai ser concretizado através dos procedimentos e pressupostos comunicacionais de uma formação institucionalmente diferenciada da opinião e da vontade (Habermas, 1997, p. 173).

A teoria do discurso assume a função de poder estabelecer, de fato, a emancipação social, atribuindo ao direito um novo papel: o de garantir os meios procedimentais de participação democrática na legiferação das leis, garantindo a legitimidade do direito moderno. Como é possível que a solidariedade presente na intersubjetividade da ação comunicativa possa se afirmar na sociedade complexa e se transformar no poder administrativo da política de modo a coordenar a ação social em competição com as outras regulamentações?

Ao resgatar a discussão acerca da relação entre direito e moral Habermas visa elencar os fundamentos de uma proposta de justiça alicerçada no entrelaçamento da moderna concepção de direito com as condições de simetria e expectativas de reciprocidade inscritas na ação comunicativa. O ponto de partida reside em salientar a

reflexão proposta por Habermas acerca do direito contemporâneo estampado como pano de fundo as promessas não satisfeitas do direito racional moderno. Esta situação é justificável na medida em que os argumentos morais na antiguidade eram utilizados no sentido de gênese e, com isso, houve certo desencantamento com o direito uma vez que a associação do direito à moral era impraticável, pois confundiria os contornos da técnica jurídica.

Habermas procurou corrigir a afirmação de que o entendimento era anterior às questões de deliberação prática e passou a tratar da originalidade da política e do direito. Cabe salientar que a deliberação pública é

um processo idealizado que consiste em procedimentos justos segundo os quais os atores políticos diversos engajam-se em uma argumentação racional com o propósito de resolver conflitos políticos com diferentes perspectivas. A deliberação pública envolve uma argumentação racional. Ela funciona como uma instância de justificação, na qual as propostas devem ser defendidas ou criticadas a partir de razões (Werle, 2008, p. 177).

A ousadia da proposta reside em tentar promover uma convivência simultânea entre: a justificação (na perspectiva do observador formulada em sistema jurídico-constitucional); e a compreensão (que deveria ser resgatada a partir das discussões dos participantes sobre a aplicação do direito numa sociedade complexa e plural). Dessa forma, o legado de normas tradicionais desintegrou-se, dividindo-se entre o que pode ser justificado a partir de princípios e aquilo que só conserva uma validade factual. A unidade no mundo da vida que era basicamente sustentada na relação entre validade e validade factual acaba dissolvendo-se diante desta fragilidade. Mas o efeito maior desta catástrofe reside sobre a *práxis* cotidiana que se

dissociou em normas e valores, ou seja, no comportamento da esfera prática que se submete às exigências de uma rigorosa justificação moral e em outro componente, não mais passível de moralização, mas abrangente das orientações axiológicas integradas em modos de vida individuais ou coletivos.

A relação íntima com a teoria da justiça pretende superar o conceito de direito centrado no Estado e, com isso, promover uma verdadeira superação do direito subjetivo além da dicotomia entre as ideais de justiça e de solidariedade expressa principalmente na polêmica entre liberalismo e republicanismo. Enquanto o liberalismo propõe um modelo de reparação judicial dos direitos individuais dos egoístas racionais ameaçados pelo estado, o republicanismo exige uma política de reconhecimento da identidade mediante direitos coletivos.

a justiça tem a ver com as iguais liberdades de indivíduos inalienáveis e que se autodeterminam, enquanto a *solidariedade* tem a ver com o bem-estar das partes irmanadas numa forma de vida partilhada intersubjetivamente - e, assim também com a preservação da integridade dessa forma de vida (Habermas, 1991, p. 71).

Habermas pretende habilitar a teoria do discurso como capaz de supera este caminho inexpugnável demonstrando que é possível uma solidariedade através da justiça. A tarefa hercúlea reside em transformar as sociedades modernas, pluralistas, multiculturais e complexas, em meio para a viabilização de um procedimentalismo constitucional em torno dos princípios do estado democrático de direito resultante da participação política dos próprios afetados pela entrada em vigor da norma no âmbito do mundo da vida, capaz de gerar uma solidariedade entre estranhos, mas, ao mesmo tempo, coparticipes da mesma esfera.

A partir deste quadro referencial apontado é possível explicitar a conexão entre os princípios complementares de justiça e solidariedade, derivados a partir das condições de simetria e expectativas de reciprocidade inscrita na ação comunicativa como fundamento primeiro para uma teoria da justiça. A relação entre justiça e solidariedade insere-se no contexto teórico e prático de uma teoria da ação comunicativa, representando um esforço de repensar a questão da moralidade no interior das sociedades contemporâneas e diante da sua complexidade de problemas e situações, em que os sistemas jurídico, político e econômico ameaçam colonizar a verdadeira vida social baseada na comunicação, (cooperação e solidariedade). O ponto de partida reside na concepção de “dever” inserido nos casos de conflitos de ação. Isso se justifica pelo fato de que os participantes promovem um uso diferente da razão prática e cada um deles corresponde um modo diferente de discurso como o próprio Habermas salienta quando toma como fio condutor os questionamentos de ordem pragmática, ética e moral.

A teoria da comunicação fornece bons elementos para identificar uma unidade existente entre a preocupação pelo bem do próximo e o interesse pelo bem comum, uma vez que a identidade do grupo se reproduz através de relações de reconhecimento recíproco que permanecem intactas. Dessa forma, para Habermas o ponto de vista complementar da igualdade de trato individual não é a benevolência, mas a solidariedade. No entanto, a maior dificuldade, reside em como proceder para através dos discursos reais, com base nas suas propriedades pragmáticas, transformá-los em possíveis e viáveis enquanto discursivo consensual da vontade na qual é possível unir justiça e solidariedade a fim de caracterizar a solidariedade como face da justiça.

A tese de Habermas é de promover um nexos entre uma configuração pós-convencional de solidariedade, nas linhas gerais de uma ética universal, responsável e solidária (moral de inspiração

kantiana com pretensões cognitivistas e universalistas) e a ética discursiva (com uma distinção entre questões de ordem normativa e questões de ordem valorativa). Neste sentido, é possível realizar um uso ético da razão prática sem promover ruptura alguma com o grupo social do qual o indivíduo pertence, como salienta o próprio Habermas a “vida que é boa para mim toca também as formas de vida que nos são comuns [...]. No entanto, as questões éticas têm uma direção inversa das questões morais: a regulação dos conflitos interpessoais entre as ações, os quais resultam de esferas de interesses contraditórios” (Habermas, 1989, p. 293). Ao herdar os valores do mundo da vida, “o mundo vivido é, nesse sentido, comunicativamente estruturado” (Dutra, 2005, p. 81), ao invés de questioná-los Habermas pretende demonstrar que a solidariedade se refere aos indivíduos enquanto membros de uma comunidade e que compartilham entre si de forma intersubjetiva (vínculo da solidariedade com a ética e o agir comunicativo).

Assim a solidariedade só representa um valor moral quando não for algo restrito a um grupo ou a interesses individuais, uma vez que ela se vincula a interesses com caráter universal e com pretensões igualitárias. Segundo Habermas o discurso racional “é toda a tentativa de entendimento sobre pretensões de validade problemáticas, na medida em que ele se realiza sob condições da comunicação que permitem o movimento livre de temas e contribuições, informações e argumentos no interior de um espaço público construído através de obrigações ilocucionárias” (Habermas, 1997, p. 142). Percebe-se que o *medium lingüístico* constitui a base para que os sujeitos de uma determinada comunidade real de comunicação se estruturem, se afirmem e se reconheçam reciprocamente. Através da dupla estrutura dos atos de fala Habermas entende que a linguagem tem a dupla característica de individualizar e socializar ao mesmo tempo. Na superação da vulnerabilidade proveniente da separação entre moral e eticidade a racionalidade comunicativa representa

um procedimento que, além de garantir vínculos relevantes entre os sujeitos, supõe laços de solidariedade e compromissos de justiça definidos discursivamente e compartilhados por todos. Esse é o grande desafio de uma perspectiva universalista disposta a não perder de vista o bom e o justificável de cada cultura nem desprezar os que clamam por justiça e solidariedade. A solidariedade deve ser entendida como uma condição derivada da justiça, pois “o princípio da ética do discurso proíbe que, em nome de uma autoridade filosófica, se privilegiem e se fixem de uma vez por todas numa teoria moral determinados conteúdos normativos (por exemplo, determinados princípios de justiça distributiva)” (Habermas, 1989, p. 149).

O cerne da teoria de Habermas reside, portanto, na substituição de uma razão prática (baseada num indivíduo que através de sua consciência chega à norma), pela razão comunicativa (baseada numa pluralidade de indivíduos que orientando sua ação por procedimentos discursivos chegam à norma). A ideia de justiça é orientada pelo princípio D (determina a participação deliberativa das partes interessadas) e pelo princípio U (que garante que o conteúdo deliberado tenha a adesão de todos os interessados para que a validade seja confirmada). Estes dois pilares da concepção procedural de justiça confirmam que as questões relacionadas a justiça envolvem o uso público da razão. São condições essenciais para a concepção procedural de justiça de Habermas: **a)** derivar os conteúdos éticos e políticos de uma base interativa centrada na esfera pública da política; **b)** envolver métodos intersubjetivos; **c)** pressupor formas democráticas de interação social.

Referências

BENHABIB, S. **Critique, norm, and utopia**. New York: Columbia University Press, 1986.

BERTEN, A. **Por que Habermas não é e não pode ser contratualista.** Ensaaios Filosóficos, abr. 2010. v. 1, p. 06-18.

CENCI, A. V. **Apel versus Habermas:** a controvérsia acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso. Passo Fundo: Editora da UPF, 2011.

CORTINA, A. **Razón comunicativa y responsabilidad solidária.** Salamanca: Sigueme, 1985.

DURÃO, A. **A política deliberativa de Habermas.** Veritas (Porto Alegre), v. 56, n. 01, p. 8-29, jan./abr. 2011.

DUTRA, D. J. V. **Kant e Habermas:** a reformulação discursiva da moral kantiana. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

DUTRA, D. J. V. **Razão e consenso em Habermas:** a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia. 2. ed. Florianópolis: UFSC, 2005.

FRANKFURT, H. Alternate possibilities and moral responsibility. **The Journal of Philosophy.** v. 66, n. 23. dez. 1969, pp. 829-839.

GUARIGLIA, O. **Moralidad:** ética universalista y sujeto moral. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1996.

HABERMAS, J. The Language Game of Responsibility Agency and the problem of Free Will: How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism? **Philosophical Explorations**, v. 10, n. 01, mar. 2007a, pag. 12-50.

HABERMAS, J. **A inclusão do outro:** estudos de teoria política. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HABERMAS, J. **Comentários a Ética do Discurso.** Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, J. **Direito e Democracia:** entre facticidade e validade. v. I e II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: tempo Brasileiro, 2007.

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

HABERMAS, J. Para uso pragmático, ético e moral da razão prática. **Estudos Avançados**. Tradução: M. Suzuki. v. 13, n. 7, set./dez. 1989.

HABERMAS, J. **Pensamentos pós-metafísicos**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, J. The Meaning of Moral Ought. IN: EDELSTEIN, W.; NUNNER-WINKLEER, G. **Morality in Context**. Amesterdam: Elsevier, 2005. Pag. 27-40.

HABERMAS, J. **Três modelos normativos de democracia**. Lua Nova. n. 36, p. 39-56, 1995.

HABERMAS, J. **Verdade e Justificação**: ensaios filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2004b.

KETTNER, M. La ética discursiva: la responsabilidad moral por el poder discursivo. **Ideas y Valores**. Bogotá/Colômbia, n. 122, ago. 2003, pag. 51-77.

LOBOS, R. La responsabilidad moral en la ética del discurso de Jürgen Habermas a luz de la ética kantiana. **Persona e Sociedad**. V. XXIV, n. 3, 2010, pag. 53-73.

MOREIRA, L. (org.). **Com Habermas, contra Habermas: Direito, Discurso e Democracia**. São Paulo: Landy Editora, 2004.

NOBRE, M.; REPA, L. **Habermas e a reconstrução**: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas/SP: Papyrus, 2012.

PIZZI, J. Ética do discurso: conteúdo moral e responsabilidade solidária. In.: LIMA, C. R.; GÓMEZ, M. N. **Discursos Habermasianos**. Brasília: IBICT, 2012. Pag. 31-45.

ROANI, A.R. Imputabilidade, responsabilidade e agir em conformidade a norma: a formação do caráter e da autonomia na filosofia moral

de Kant. In: **VI Colóquio internacional de ética: intencionalidade e responsabilidade moral**, Santa Maria/RS, 2014. Caderno de resumos, v. 1. p. 14-15.

ROANI, A. R. **Moral e Direito**: Kant versus Hegel. Passo Fundo: Editora do IFIBE, 2006.

SIEBENEICHLER, F. B. Sobre o conceito de liberdade comunicativa. **Revista brasileira de direito constitucional – RDBC**, n. 17, jan./jun. 2011, p. 341-360.

WERLE, D. **Justiça e Democracia**: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.

As Ambivalências de um Projeto de Democratização Radical a partir da Teoria Habermasiana da Esfera Pública

The ambivalences of a Project of radical democratization by means of Habermas' theory of public sphere

Talita Cristina de Oliveira¹
Universidade de São Paulo (USP)
talita_oliveira@usp.br

Resumo: O presente trabalho compreende que os fenômenos, caracterizados como *crises democráticas* revelam a complexidade dos desafios impostos ao Estado Democrático de Direito no que diz respeito aos riscos e aos limites de sua realização, sobretudo quando se coloca em perspectiva os aspectos emancipatórios e regressivos das democracias liberais, ou seja, quando se considera as *ambivalências* presentes no interior dos projetos de democratização radical. Nossa hipótese é a de que as ambivalências são um produto inequívoco e inevitável de um Estado Democrático de Direito, que procura compatibilizar pretensões normativas e a realidade empírica. Além disso, acreditamos que essas ambivalências tendem a se aprofundar num contexto, marcado pela revolução tecnológica dos meios de comunicação e de informação. Em razão disso, nos perguntamos em que medida uma “nova mudança estrutural da esfera pública” está relacionada aos fenômenos de regressão política como, por

¹ Doutoranda em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (PPGCP/USP) na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP (FFLCH). Mestre em Filosofia (2022) e Bacharel em Direito (2018) pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). É pesquisadora do Núcleo de Direito e Democracia, vinculado ao Centro Brasileiro de Planejamento e Análise (NDD/CEBRAP); e ao Núcleo de Ética e Filosofia Política da UFSC (NEFIPO/UFSC).

exemplo, a ascensão da extrema direita em escala global. Para tanto, temos como referencial as obras do filósofo e teórico crítico Jürgen Habermas, principalmente em sua fase madura. Nossa proposta consiste em realizar um procedimento de *leitura imanente* da obra habermasiana, tendo como foco a categoria de esfera pública, em sua versão tardia, ao lado da análise dos processos políticos - principalmente dos conflitos e relações de poder, presentes no seu interior.

Palavras-chave: Democracia; Ambivalências; Esfera Pública.

Abstract: The present work understands that the phenomena, conceived as crises of democracy, reveal the complexity of the challenges posed to the Democratic Rule of Law as regards to the risks and limits of its accomplishment, especially when it is analyzed both emancipatory and regressive aspects of liberal democracies, that is, when it is considered the *ambivalences* which are embedded in the projects of radical democracy. Our hypothesis grasps the ambivalences as an unequivocal and inevitable outcome of the Democratic Rule of Law once it aims at reconciling normative claims and the empirical reality. Furthermore, we believe that these ambivalences tend to increase in a context labelled by the technological revolution of the means of communication and information. That is why we wonder at which extent a “new structural transformation of the public sphere” is related to phenomena of political regression such as the rise of far-right on a global scale. To do so, we take as our theoretical reference the oeuvre of German philosopher and critical theorist Jürgen Habermas specially in its matured stage. Our proposal engages in a procedure of *immanent reading* which tends to emphasize the category of public sphere, in its late version, as well as the analysis of political process with special regards to its conflicts and power relations.

Keywords: Democracy; Ambivalences; Public Sphere.

1 Sobre as Ambivalências de um Projeto de Democratização Radical

O Estado Democrático de Direito, como expressão da política liberal e fruto de conquistas históricas das lutas por emancipação e libertação nos séculos XVII e XVIII, vem sofrendo

ameaças na contemporaneidade, sobretudo no que diz respeito à perturbação daquelas normas e instituições que representam os alicerces das democracias bem estabelecidas no Ocidente. Alguns desses fenômenos são interpretados como sinais de uma crise das instituições tradicionais de representação política cujo verso da moeda tem como efeito o declínio da participação eleitoral e a queda do apoio à democracia como sistema de governo. Paralelamente a esses fenômenos, podemos observar a crescente desigualdade social, econômica e a falta de perspectivas para o futuro as quais, para uma parcela significativa da população, tornam ainda mais difícil a compreensão do sentido e do valor de um arranjo político que não consegue lhes garantir o mínimo de satisfação de suas necessidades mais básicas. Em contrapartida, o surgimento de sentimentos controversos, *antiestablishment*, *antissistema*, *antielite*, corroboram a ascensão de líderes populistas, intolerantes, xenófobos, nacionalistas e autoritários – como foram os casos da Hungria, Turquia, Índia, EUA e Brasil com os respectivos governos de Viktor Orbán, Recep Erdogan, Narendra Modi, Donald Trump e Jair Bolsonaro.

Embora parte predominante da literatura interprete esse conjunto de fenômenos como indicativos de que as democracias *estão em crise*², em nosso trabalho, compreendemos que eles revelam a complexidade dos desafios impostos ao Estado Democrático de Direito no que diz respeito aos riscos e aos limites de sua realização, sobretudo quando se coloca em perspectiva tanto o aspecto emancipatório, quanto regressivo das democracias liberais. A nosso ver, essa interpretação nos permite compreender um elemento ainda

2 Sobre as interpretações vigentes na ciência política ver: LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. **Como as democracias morrem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018; RUNCIMAN, David. **Como a democracia chega ao fim**. São Paulo: Todavia, 2018; MOUNK, Yascha. **O povo contra a democracia: porque nossa liberdade corre perigo e como salvá-la**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. PRZEWORSKI, Adam. **Crises da Democracia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

negligenciado, tanto pela filosofia e quanto pela teoria política, no que diz respeito a uma característica estruturante das democracias modernas, qual seja, as *ambivalências* existentes na articulação de um projeto de vida, pensado em termos democráticos. Além disso, acreditamos que, diante de uma nova realidade objetiva, marcada pela revolução tecnológica e pelo movimento de digitalização das relações de produção e de integração social, as ambivalências adquirem contornos diversos numa sociedade que se organiza social, política e economicamente de acordo com redes de comunicação e de poder em nível global³. Nesse contexto, parece-nos adequado perguntar em que medida uma nova mudança estrutural da Esfera Pública está relacionada aos fenômenos de regressão política. E, conseqüentemente, qual é o papel dos novos meios de comunicação para a produção e o equilíbrio dessas ambivalências. Para tanto, teremos como principal referencial de nosso trabalho o filósofo e teórico crítico Jürgen Habermas, em sua fase tardia, mais precisamente na obra *Facticidade e Validade* (1992), e em escritos recentes do autor, a saber, *Uma nova mudança estrutural da Esfera Pública e a Política Deliberativa* (2022)⁴.

3 A esse respeito, adotamos o argumento do sociólogo espanhol Manuel Castells (2004), segundo o qual as sociedades modernas do século XXI [*The network society*] organizam as relações de produção, consumo, reprodução, experiência e poder a partir de redes, alimentadas por meio de informações à base de microeletrônicos e de tecnologias de comunicação. Para Castells, essa estrutura social é, por definição, global, na medida em que as redes digitais não têm limites para sua capacidade de reconfiguração. Nesse sentido, ainda que existam comunidades que mantenham seu caráter local, em termos, de comunidades rurais, industriais, ou de subsistência, a estrutura social permanece sendo global, dado que as principais atividades, que moldam a vida e o trabalho humano, se organizam a partir delas (Castells, 2004, p. 22).

4 Trata-se de um livro publicado no ano de 2022 em alemão, cuja tradução para o português ainda não foi publicada. No original: HABERMAS, Jürgen. **Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik**. Berlin: Suhrkamp, 2022. É importante ressaltar que o livro foi escrito, tendo como base um artigo publicado no ano anterior, sob o título: HABERMAS, Jürgen. Überlegungen

A partir de Habermas observamos que as ambivalências são um produto inequívoco e inevitável de um Estado Democrático de Direito, que procura compatibilizar pretensões normativas e a realidade empírica dos processos políticos. Isso fica mais claro através da reconstrução normativa e sociológica daquela tensão imanente à relação entre facticidade e validade. Quer dizer, em sua fase madura, Habermas busca fundamentos normativos para a articulação de uma proposta de auto-organização democrática da comunidade jurídica, baseada no resgate dos ideais utópicos da modernidade e na legitimação discursiva da autoridade política, a partir dos conceitos de soberania popular e de autonomia política. É importante ressaltar que essa dimensão normativa não precede a práxis política embora ajude a orientá-la, uma vez que essas categorias se ancoram no interior do tecido social, sendo expressão teórica de uma consciência histórica do tempo que remonta aos ideais iluministas e revolucionários do século XVIII, os quais continuam enraizados nas sociedades modernas através dos processos de formação da opinião e da vontade⁵.

Isso significa, por um lado, que as expectativas de auto-organização de comunidades livres e iguais não são mais associadas

und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit. In: SEELIGER, Martin; SEVEGNANI, Sebastian (org.). **Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit?** Baden-Baden: Nomos, 2021b. p. 470-500. Nesse trabalho, utilizamos a versão original do livro em alemão.

- 5 Em 1984, num discurso ao Parlamento Espanhol, Habermas procura identificar de que forma o novo espírito do tempo, na era moderna, poderia ser canalizado, em termos políticos, para a rearticulação do Estado de bem-estar social a partir de um novo paradigma, concebido através da utopia de uma sociedade da comunicação – dado o diagnóstico de esgotamento das energias utópicas de uma sociedade do trabalho. A nosso ver, esse discurso - publicado posteriormente, numa coletânea de escritos políticos - constitui os primórdios da fundamentação normativa de sua teoria discursiva do direito e da democracia, consolidada anos mais tarde em *Facticidade e Validade* (1992). Ver: HABERMAS, Jürgen. A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. In: HABERMAS, Jürgen. **A nova obscuridade:** pequenos escritos políticos. São Paulo: Unesp, 2015. p. 209-238. Luiz Repa.

a metáforas concretistas de um macro sujeito revolucionário, uma vez que a categoria *dessubstancializada* de soberania popular demonstra que esses potenciais se encontram *dissolvidos intersubjetivamente* ou *fluidificados comunicativamente* no interior dos processos de legislação democrática entre a formação de vontade institucionalizada no Estado de Direito e os fluxos comunicativos espontâneos de esferas públicas autônomas⁶. Por outro lado, uma noção igualmente procedimental de autonomia política pressupõe que um projeto de vida emancipada deve articular os fins perseguidos coletivamente e os padrões de justiça impostos à comunidade, ao mesmo tempo em que respeita os projetos individuais de vida e de identidade autônoma (Silva, 2008, p. 91- 92). Como se vê, a teoria discursiva do direito habermasiana estabelece um nexos conceitual entre autonomia pública e privada, que impede a afirmação de uma sem a outra. Essa relação de pressuposição recíproca foi denominada pelo autor como *co-originariedade* (*Gleichursprünglichkeit*) e sustenta que os *sujeitos de direito* possam se entender simultaneamente como *autores* e *destinatários* das regras a que se submetem.

Portanto, o que Habermas nos apresenta é um conjunto de condições mínimas, na forma de direitos fundamentais básicos, que permitem o exercício da práxis política a fim de que os ideais utópicos da modernidade possam encontrar efetividade no âmbito das realidades empíricas.

No entanto, a realização dessas expectativas encontra uma série de desafios e obstáculos na dimensão dos processos políticos,

6 As primeiras formulações de Habermas sobre o conceito de soberania foram articuladas numa conferência em 1988. A nosso ver, esse texto de intervenção política também caracterizou os primórdios da fundamentação normativa de sua teoria discursiva do direito e da democracia - consolidada, anos mais tarde, em *Facticidade e Validade* -, na medida em que serviu de base para o seu argumento relativo ao vínculo indissolúvel entre Soberania Popular e Estado de Direito. Ver: HABERMAS, Jürgen. Soberania Popular como Procedimento (1988). In: HABERMAS, Jürgen. **Facticidade e Validade**: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia. São Paulo: Unesp, 2020. p. 622-652.

relativamente indeterminados e ambivalentes. O que indica outra faceta daquela tensão entre facticidade e validade no que diz respeito à práxis política, razão pela qual Habermas se dedica à reconstrução sociológica desses processos a fim de que possa analisar a forma pela qual os potenciais revolucionários e utópicos da modernidade podem ser filtrados e canalizados por um conjunto poroso de esferas públicas autônomas e, em seguida, transmitidos aos núcleos oficiais de formação da opinião e da vontade. É importante ressaltar que, nessa dimensão, tem-se uma atenção maior para as disputas políticas e a interação de atores politicamente relevantes, motivo pelo qual Habermas fará referência às relações de poder e circulação do poder político no âmbito das esferas públicas formais e informais, assim como das disputas no interior da sociedade civil. Como se vê, a perspectiva habermasiana acerca da política não é necessariamente idealista, como muitos de seus críticos apontam, na medida em que, ao enfatizar as dificuldades impostas pelo conflito, Habermas demonstra que a política, para além de uma dimensão epistêmica - relativa a questões de justiça e do bem; também contém uma dimensão estratégica - relativa à formulação de compromissos entre atores cujos interesses e preferências divergem profundamente. Logo, embora haja uma orientação mínima para os consensos, no âmbito dos discursos racionais, não é possível afirmar que existe uma expectativa irrealista de alcançá-lo no âmbito dos processos políticos, relativamente indeterminados e ambivalentes, tanto que a regra da maioria tende a resolver esse imbróglio⁷. A nosso ver, a reconstrução

⁷ Acreditamos que esse tipo de interpretação equivocada provém de duas confusões. Em primeiro lugar, a falta de compreensão da ética discursiva e, por consequência, o papel dos pressupostos da comunicação para articulação de um discurso racional; Em segundo lugar, a equivalência entre discursos racionais e processos políticos. Isso significa que, embora haja a pressuposição de um grau de racionalidade no âmbito dos processos políticos, bem como a aceitação tácita de regras da comunicação, não se pode deduzir que todas as interações na política

dessa tensão aponta para um desnível entre norma e realidade como produto de sociedades modernas, capitalistas e democráticas cujo resultado são *ambivalências*, que devem ser resolvidas, ou melhor, equilibradas através dos processos políticos.

Por isso, conforme mencionado acima, um pré-requisito para a existência de uma comunidade democrática é que os cidadãos sejam envolvidos nos processos de realização continuada dos Direitos Humanos. Isso garante que a substância normativa se ancore na consciência dos cidadãos, i.e., na ideia de que os sujeitos de direito são simultaneamente *autores* e *destinatários* das regras a que se submetem⁸. Pois, enquanto cidadãos ativos nos processos de legislação, eles compreendem que compartilham de uma sociabilidade democrática, caracterizada pela aceitação legítima de um conjunto de princípios constitucionais ordenadores, i.e., aquele consenso de fundo que precisa ser renovado, a cada geração, para que o pacto democrático se mantenha de forma duradoura.

Não obstante, a contestação política de movimentos sociais, provenientes da periferia da sociedade civil, demonstra que a

se articulam em torno da possibilidade de alcançar um entendimento racional acerca de uma determinada matéria. Muitas vezes, a solução de um problema político se dá mais pela via da acomodação de interesses divergentes, i.e., pela negociação, do que pelo discurso racional. E, mesmo a perspectiva deliberativa da política habermasianacompreende a existência dessa dimensão mais estratégica da política, sem relegá-la a um segundo plano. Ver Capítulos IV, VII e VIII de *Facticidade e Validade* (1992).

8 A noção de cidadania ativa é central para a compreensão do aspecto democrático das comunidades jurídico- políticas, em *Facticidade e Validade* (1992), podemos ver essa construção nos Capítulos III e IV. Mais recentemente, no livro *Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa* (2022), Habermas retoma essa ideia a partir da seguinte citação: “O núcleo normativo da constituição democrática deve estar ancorado na consciência dos cidadãos, ou seja, nas convicções implícitas dos próprios cidadãos, precisamente do ponto de vista da estabilidade do sistema político. Não são os filósofos, mas os cidadãos e as cidadãs que, em sua grande maioria, precisam estar intuitivamente convencidos dos princípios da constituição.” (Habermas, 2022, p. 16, tradução nossa).

manutenção de distâncias abissais entre expectativas normativas e realidades empíricas tem a capacidade de gerar a marginalização e a exclusão de determinados grupos sociais por razões econômicas, relativas à classe social; e culturais, relativas à padrões hierárquicos de valoração sexistas, machistas, racistas ou homofóbicos⁹. Isso significa que, embora a cidadania seja um sistema de igualdade, que prevê o mesmo *status* aos membros de uma comunidade jurídico-político para que possam atuar em igualdade de direitos e deveres¹⁰, na prática, existem níveis de privação de direitos e, conseqüentemente, gradação do *status* de cidadão.

A explicitação dessa tensão e, conseqüentemente, a produção de ambivalências demonstram que o desnível entre norma e realidade deve ser passível de correção para evitar a perpetração de injustiças sistêmicas. Ainda assim, não acreditamos ser possível superá-lo, dado a condição improvável de realização do conteúdo democrático, em sua integralidade. Isso não significa, entretanto, que as pretensões normativas do Estado Democrático de Direito sejam um ideal regulador inalcançável, tampouco uma medida para quantificar o quão próximos estamos da emancipação. Pelo contrário, o conteúdo democrático aparece como um conjunto de condições mínimas e requisitos necessários para obter algum grau de liberdade, igualdade e justiça em sociedades profundamente estratificadas e marcadas pela dominação social. De acordo com nossa leitura, não é possível chegar à realização total dessas expectativas devido à imprevisibilidade da integração social e à facticidade dos processos políticos. Mesmo assim, precisamos dessas normas para organizar a

9 Sobre os padrões de valoração cultural e o debate sobre distribuição e reconhecimento para uma teoria da justiça bidimensional, ver: FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution or Recognition? A political-philosophical Exchange**. New York: Verso, 2003.

10 Para uma definição do conceito de cidadania ver: MARSHALL, T.H. **Cidadania e Classe Social**. São Paulo: Unesp, 2021. Luiz Antonio Oliveira de Araújo.

práxis e manter a estabilidade e a legitimidade de uma ordem social-jurídico-política. Logo, se a contestação política demonstra que essa ordem é injusta, o primeiro passo para reestruturá-la, além da práxis, consiste na reconstrução normativa, i.e., no âmbito da imaginação política.

Em suma, nosso argumento sustenta que, ao lado da categoria de esfera pública, os processos políticos são a peça-chave para a compreensão, explicitação e equilíbrio das ambivalências. Num primeiro momento, porque eles revelam a tensão entre facticidade e validade, também entendida como o desnível entre norma e realidade. Num segundo momento, demonstra-se que o produto dessa tensão assume a forma de ambivalências, em razão das *mediações* realizadas pela esfera pública no que diz respeito aos elementos progressivos e regressivos que se encontram presentes no interior do tecido social. De modo que, num terceiro momento, seja demonstrado que o equilíbrio dessas ambivalências, em termos de sua estabilização, deve ser realizado no mesmo âmbito em que elas foram explicitadas, ou seja, nos processos políticos, relativamente indeterminados e ambivalentes, para que a tensão entre facticidade e validade continue sendo explorada de forma produtiva – no sentido do aperfeiçoamento e esgotamento do conteúdo democrático. Como se vê, o problema não está necessariamente na oposição entre norma e realidade, nem tampouco na tensão entre facticidade e validade, mas sim na ausência de vínculos de antemão estáveis e garantidores entre ambos, capazes de manter o pacto em torno de uma forma de vida democrática. Em outras palavras, o maior impasse das democracias modernas não diz respeito propriamente à manutenção de diferenças sociais, histórico-culturais e étnico-raciais, por exemplo. De fato, elas são a substância democrática de uma sociedade, marcada pela diversidade e pluralidade. O problema, no entanto, consiste em transformá-las em fatores de exclusão

e marginalização a tal ponto que as expectativas legítimas dos cidadãos sejam rompidas, criando uma situação de desconfiança generalizada, onde a própria legitimidade do sistema político e da forma de vida democrática seja colocada em dúvida.

Em nosso entender, a elucidação dessa espiral ambivalente demonstra que a própria noção de democracia está sujeita à contestação política, não sendo possível caracterizá-la teoricamente de forma essencialista. Sendo assim, não nos parece adequado associar Habermas à defesa *irrestrita* de uma forma de vida concreta, associada à emancipação social - ainda que o autor tenha dado especial ênfase para o lado emancipatório da tensão entre facticidade e validade, conforme veremos a seguir. Nesse aspecto, julgamos necessário lembrar que todo o esforço habermasiano para desenvolver o procedimentalismo tem como foco evitar metáforas concretistas, que confiem na figura de um macro sujeito histórico e de classes sociais específicas como portadores dos processos de produção e reprodução da sociedade, assim como em representações de determinadas formas vida como se fossem a chave para a emancipação¹¹. Nas palavras de Habermas, o grande erro do partido socialista, diante do colapso do socialismo de Estado e o fim da Segunda Guerra Mundial, foi ter confundido o projeto socialista com o projeto - e a imposição forçada - de uma forma de vida concreta¹². Não por acaso, o empenho de fundamentar normativamente e reconstruir sociologicamente formas de vida radicalmente democráticas, provém de uma necessidade de revisar as orientações teóricas e expectativas práticas da esquerda socialista. Dado que a utopia em torno de uma sociedade do trabalho havia se

11 Sobre o procedimentalismo habermasiano, ver: SPECTER, Matthew. **Habermas: an intellectual biography**. New York: Cambridge: University Press, 2011.

12 Essa crítica é formulada de forma explícita no prefácio de *Facticidade e Validade* (1992).

esgotado, assim como os paradigmas tradicionais da esquerda para avaliar os sentidos da emancipação.¹³

Por conta disso, Habermas define o socialismo como a “súmula das condições necessárias para formas de vida emancipada, sobre as quais os *próprios* participantes precisam primeiro se entender” (Habermas, 2020, p. 28). Embora os indivíduos de determinada comunidade política não tenham certeza sobre o conteúdo dessa organização, é necessário que existam condições mínimas para que eles possam chegar às suas próprias conclusões. Nesse aspecto, Habermas conclui a citação, argumentando que “a auto-organização democrática de uma comunidade de direito também forma o núcleo normativo desse projeto” (Habermas, 2020, p. 28). Logo, as condições para uma forma de vida emancipada são oferecidas pela democracia, na medida em que ela permite que os cidadãos atribuam reciprocamente direitos entre si, ao mesmo tempo em que se entendem como autores daqueles direitos aos quais devem obedecer como destinatários. Em outras palavras, a ideia de *co-originariedade* [*Gleichursprünglichkeit*] entre autonomia pública e privada, associada ao vínculo indissolúvel entre Estado de Direito e Democracia radical (Habermas, 2020).

Malgrado a ênfase no aspecto emancipatório das organizações democráticas, nossa interpretação insiste que Habermas não possui uma leitura resignada da política, como se apresentasse um retrato surpreendentemente moderado e mesmo conciliador das democracias existentes, tampouco que sua teoria ofereça uma perspectiva puramente normativa, alheia aos conflitos e ambiguidades da realidade empírica.¹⁴ Essa não seria propriamente

13 HABERMAS, Jürgen. A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. In: HABERMAS, Jürgen. **A nova obscuridade**: pequenos escritos políticos. São Paulo: Unesp, 2015. p. 209-238. Luiz Repa.

14 Ver: SCHEUERMAN, William E.. Entre o radicalismo e a resignação: teoria democrática em direito e democracia, de Habermas. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, v. 1, n. 13, p. 155-185, abr. 2014.

a forma mais adequada de interpretá-lo enquanto teórico crítico, cujas pretensões teóricas se articulam em torno de problemas reais, enraizados no interior do tecido social. Tanto que na obra, tomada como referencial nesse trabalho, a saber, *Facticidade e Validade* (1992), Habermas procura evidenciar a tensão existente entre norma e realidade, a partir das possibilidades de radicalização de um projeto democrático, em face de um cenário de profunda desconfiança e insuficiência das democracias de massa do Estado de bem-estar social no final do século XX.

Nesse contexto, Habermas caracteriza o Estado Democrático de Direito como “um empreendimento vulnerável, suscetível, falível e, sobretudo carente de revisão, voltado a realizar de *forma sempre renovada* o sistema de direitos sob circunstâncias diversas, o que implica interpretá-lo de maneira mais adequada e esgotá-lo radicalmente em seu conteúdo” (Habermas, 2020, p. 487). Isso significa que o dinamismo atribuído à articulação de uma forma de vida emancipada recai sobre a ação política e, sobretudo comunicativa dos cidadãos. No entanto, a falibilidade e a vulnerabilidade desse empreendimento denunciam a facticidade dos processos políticos, em face da emergência da ação estratégica e, conseqüentemente, da impossibilidade de regular os fluxos comunicativos, presentes no interior dos processos de formação da opinião e da vontade.

Portanto, não só é provável, como também possível que a articulação desse projeto seja interrompida pela emergência de elementos regressivos, através de movimentos populistas que, embora modernos nas formas de sua mobilização, sejam anti-democráticos em seus objetivos (Habermas, 2020, p. 471). Como se vê, a nossa proposta de leitura procede de forma *imanente* à obra habermasiana, porque ao mesmo tempo em que o autor enfatiza o caráter emancipatório dos projetos de democratização radical, concentrando seu argumento na prática política e comunicativa

dos cidadãos, ele também aponta indícios para uma possível desagregação democrática, ressaltando a *vulnerabilidade* e a *falibilidade* dos empreendimentos democráticos. Mesmo que Habermas enfatize a possibilidade de combater essas tendências, a partir do potencial crítico dos cidadãos e dos aportes de uma cultura política liberal bem estabelecida no interior do tecido social, parece-nos inegável que o autor articula suas hipóteses de pesquisa a partir das *ambivalências* dos processos históricos e, portanto, das possibilidades reais e entraves para emancipação.

Essa última hipótese, no entanto, não é levada até suas últimas consequências pelo autor e tampouco pela corrente dominante de seus intérpretes. Fato que, a nosso ver, fortalecem interpretações errôneas de sua obra, como se Habermas fosse o porta-voz do *consenso* e da *conciliação*. Nesse aspecto, nossa proposta pretende mobilizar elementos já presentes em sua obra e, portanto, *imanentes* a sua compreensão de democracia, de modo que possamos desenvolvê-los ao ponto de enfatizar: (i) a dimensão conflitiva dos processos políticos e a complexidade das relações de poder; (ii) além da insaturação do conteúdo democrático, demonstrando que a sua realização, no âmbito de processos políticos, é controversa, e que a democracia também pode se relacionar a fenômenos de regressão política. Ante o exposto, a pergunta lógica que se sucede concerne à maneira de se fazer esse tipo de procedimento, entendido por nós como leitura *imane*nte das obras referenciadas nesse trabalho.

De modo geral, acreditamos que no que diz respeito à *Facticidade e Validade* (1992), devemos explicitar a tensão mencionada acima, além de enfatizar a dimensão conflitiva através da análise dos conceitos de esfera pública, sociedade civil e do modelo de circulação do poder político. Já no que diz respeito à segunda obra, qual seja, *Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa* (2022), acreditamos ser necessário analisar o diagnóstico

de decadência da esfera pública, diante da revolução tecnológica, e a sua relação com fenômenos regressivos. Para que, indo além e a partir de Habermas, possamos recuperar a dimensão dos conflitos e as relações de poder no âmbito digital, dado que, conforme veremos adiante, o diagnóstico habermasiano recente tende a relacionar a decadência à deterioração do aspecto deliberativo dos processos de formação da opinião e da vontade, relegando a um segundo plano o peso dos imperativos econômicos na (re) produção de *ambivalências*.

2 Esfera pública, no singular, ou esferas públicas, no plural? Sobre a formulação tardia do conceito em *Facticidade e Validade*

Se uma de nossas tarefas reconstrutivas consiste em realizar uma leitura imanente à obra Habermasiana, resgatando a relevância dos procedimentos e a dimensão conflitiva da política, julgamos adequado começar pelo esclarecimento conceitual da noção de esfera pública, dado que – em suas diferentes formulações - essa categoria sempre foi pensada como um pré-requisito ou fundamento básico para a existência de comunidades democráticas. Isso porque a categoria se relaciona a alguns pressupostos do Estado Democrático de Direito, como, por exemplo: a racionalização e o escrutínio social do poder político, a formação discursiva da opinião e da vontade, a criação da legitimidade política e o estabelecimento de um conjunto de normas e princípios morais gerais, necessários para a continuidade da modernização capitalista. É importante ressaltar que apesar das primeiras formulações do conceito terem sido importantes para o enquadramento normativo e teórico da categoria dentro do escopo da teoria habermasiana, como foram os casos das versões de 1962 e de 1982 – em *Mudança Estrutural da Esfera Pública e Teoria da Ação Comunicativa*, não pretendemos, nesse trabalho, abordá-las diretamente.

Em todo caso, nossa breve referência se justifica, por considerar adequado demarcar o ponto de partida desse trabalho e distingui-lo da categoria efetivamente empregada por nós, a saber, o conceito de esfera pública formulado por Habermas em sua fase tardia, mais precisamente em *Facticidade e Validade* (1992). Com isso, pretendemos dispensar aquelas interpretações que entendem o conceito de esfera pública como insuficiente para a análise da dimensão conflitiva das democracias e do espaço digital, como se ele fosse capaz de ressaltar apenas o seu aspecto deliberativo e consensual.¹⁵ A nosso ver, esse conjunto equivocado de objeções tende a generalizar a categoria de 1962¹⁶, sem considerar as formulações futuras do conceito, tanto no

15 Algumas referências sobre o tema, julgam precipitado caracterizar o espaço virtual a partir da teoria sobre a esfera pública como, por exemplo: PAPACHARISSI, Zizi. The Virtual Sphere: The Internet as a Public Sphere. **New Media & Society**. v. 4, n. 1. p. 9-36, 2002. enquanto outros justificam a impossibilidade de fazê-lo, em virtude da suposta ausência de uma dimensão conflitiva na teoria habermasiana, argumentando que a ênfase no caráter deliberativo e racional não seria capaz de antever os antagonismos presentes no mundo digital, como por exemplo: DEAN, Jodi. Why the Net is not a Public Sphere. **Constellations**. v.10, n. 1, 2003. DAHLBERG, Lincoln. The Internet, deliberative democracy, and power: Radicalizing the public sphere. **International Journal of Media and Cultural Politics**. v. 3, n. 1. p. 47-64, 2007.

16 De fato, o modelo de 1962 é caracterizado por uma dimensão normativa muito forte, dado a ênfase do autor nas condições formais para a deliberação política. Fato que serviu de base para grande parte das críticas feministas ao caráter excessivamente racional e masculino da categoria, uma vez que as divisões entre público-privado, assim como o conteúdo das pautas, discutidas publicamente, denunciavam a parcialidade da teoria habermasiana no que diz respeito ao gênero. A esse respeito, ver os textos de Nancy Fraser e Seyla Benhabib sobre o assunto: FRASER, Nancy. Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. CALHOUN, Craig J. (Ed.). **Habermas and the public sphere**. EUA: MIT press, 1992. p. 109-142; BENHABIB, Seyla. Modelsof Public Sphere: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas. In: BENHABIB, Seyla. **Situating the Self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics**. EUA: Polity Press, 1992. p. 89-120.

À título de nota, é importante ressaltar que, na década de 1990, Habermas responde de forma contundente algumas dessas objeções, ao reconhecer as limitações de seu trabalho no prefácio de uma nova edição de *Mudança Estrutural* (1962) o qual servirá de base para a reformulação do conceito em sua versão tardia na década de 1992 em *Facticidade e Validade* (1992).

que diz respeito a sua fundamentação teórica, quanto em relação ao preenchimento de seu déficit sociológico. Aspectos fundamentais que, em nosso entender, oferecem subsídios para a análise das ambivalências nutridas pelas disputas no interior do tecido social e as quais podem ganhar relevo no ambiente digital através das novas tecnologias de comunicação e de informação.

Ora, em *Facticidade e Validade* (1992), Habermas caracteriza a esfera pública como uma *rede para a comunicação* de conteúdos e tomadas de posição, onde os fluxos comunicativos são filtrados e sintetizados de modo eficaz. Essa rede é altamente complexa e se ramifica espacialmente em uma multiplicidade de arenas internacionais, regionais, comunais e subculturais, todas sobrepostas formando um conjunto *poroso* de *esferas públicas parciais*, que se ordenam objetivamente segundo pontos de vistas funcionais, temas centrais e domínios políticos. Além disso, elas se diferenciam em âmbitos variáveis de acordo com a densidade comunicativa, a complexidade organizacional e o seu alcance – as chamadas esferas públicas *episódicas, de presença organizada e abstratas* (Habermas, 2020, p. 474). À primeira vista, podemos observar que essa caracterização não concebe a esfera pública como uma unidade homogênea, de modo singular, e sim como um conjunto de esferas públicas, no plural, as quais podem dar voz e significado a uma multiplicidade de grupos, os quais nem sempre são recepcionados, no seu modo de pensar e de agir, por aquela esfera pública dominante e hegemônica.¹⁷

17 É importante ressaltar que essa imagem alternativa surgiu como uma resposta às críticas feministas ao caráter excessivamente homogêneo e burguês da categoria de 1962. Nesse sentido, podemos citar o texto seminal de Nancy Fraser, *Rethinking the public sphere*, onde a autora desafia as concepções hegemônicas de esfera pública e de narrativas oficiais, a partir da caracterização do conceito de *contra publicidade*. Para Fraser, *contra públicos* são grupos sociais *subalternos* – dentre eles mulheres, trabalhadores, pessoas de cor e LGBTQIA+ – que se

Além disso, a variedade de esferas públicas, que compõe essa rede de comunicação, revela a multiplicidade de funções que elas podem desempenhar para a manutenção de nossas interações, em termos de integração social, socialização e reprodução cultural.¹⁸ Não obstante, o foco de nosso trabalho reside nas funções políticas das arenas discursivas e, portanto, na capacidade que elas possuem para identificar e tematizar problemas, oriundos da esfera privada. Não por acaso, a imagem alternativa para a caracterização da esfera pública é a de um *caixa de ressonância*, ou melhor, um *sistema de alarmes* com sensores não especializados, mas sensíveis ao ponto de identificar, perceber e, sobretudo reforçar a pressão exercida pelos problemas, que afetam a coletividade (Habermas, 2020, p. 457). Isso quer dizer que os problemas que ressoam no seu interior são fruto das experiências de vida e de sofrimento das pessoas na esfera privada, o

articulam em arenas paralelas ao espaço público dominante com o intuito de apresentar *contra-discursos* em relação às interpretações de identidade, interesses e necessidades que lhe são impostas. Para os propósitos desse trabalho, acreditamos que os debates recentes sobre *contra públicos, subalternos e não subalternos*, nos oferecem uma chave interpretativa muito rica que deve ser explorada, em conjunto com nossa análise sobre os potenciais progressivos e regressivos, presentes no interior do tecido social e da própria categoria de esfera pública. Nesse sentido, podemos citar a tese de doutorado, apresentada pela Dra. Camila Rocha, no ano de 2018, sobre o surgimento da chamada, *nova direita*, no Brasil, onde ela analisa a organização em fóruns de discussão e comunidades do Orkut de um grupo diverso composto por tradicionalistas, anti-globalistas, apoiadores do regime militar, libertários, pró-mercado e conservadores em torno de uma frente ampla ultraliberal-conservadora a qual posteriormente veio a formar a base que elegeu o, então, presidente Jair Bolsonaro. Para mais informações ver: ROCHA, Camila. **Menos Marx, Mais Misses**: uma gênese da nova direita brasileira (2006-2018). 2018. 232 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ciência Política, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

- 18 Estamos nos referindo à importância da esfera pública para a reprodução simbólica do mundo da vida, conceito chave para compreender o pano de fundo de nossas interações comunicativas. Para mais informações consultar: HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**: Sobre a crítica da razão funcionalista. Trad. Flavio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora Wmf Martins Fontes, 2012.

que contribui para que a esfera pública seja caracterizada como *um fenômeno social elementar*, ou seja, um reservatório de experiências, forjado a partir dos contextos comunicativos e funcionais dos potenciais concernidos (Habermas, 2020, p. 458).

A caracterização do conceito de esfera pública, no entanto, chama atenção não só para aquela rede difusa e porosa de esferas públicas autônomas, mas também para a sua interação com o conjunto de esferas públicas formais e especializadas. Conforme veremos a seguir, isso significa que existem diferentes momentos da formação da opinião e da vontade: por um lado, o âmbito institucional das corporações parlamentares; e, por outro, o âmbito informal das esferas públicas mobilizadas culturalmente. Sendo que, para cada um deles, existem dinâmicas de desenvolvimento e restrições próprias à comunicação (Habermas, 2020, p. 394). Em conjunto, essa pluralidade demonstra que existe um certo tipo de *divisão do trabalho político*, segundo o qual determinados espaços públicos são especializados em produzir decisões políticas; enquanto outros servem para captar problemas e formar a opinião pública. Mas não só, a diversidade de arenas decisórias e de discussão aponta para diferentes níveis do conflito político, dado que determinadas questões podem ser resolvidas, apelando para um grau de racionalidade maior e para formas de comunicação específicas, como é o caso dos Tribunais de Justiça - onde a prioridade é a solução de litígios. Enquanto em outras arenas, espera-se um grau maior de conflito, sem a expectativa de resolvê-los, justamente porque o propósito não é necessariamente produzir decisões, mas sim perturbar estruturas de poder e descobrir problemas politicamente relevantes. Independentemente do caso, deve-se ressaltar que para satisfazer as funções dessas arenas e para que elas possam refletir, em seus receptores, o caráter conflitivo das lutas e demandas sociais, ou seja, para que a esfera pública assuma a sua função de *mediação* de interesses, a teoria habermasiana precisou

de uma *base social* objetiva, sob a qual o conceito de esfera pública possa garantir o seu enraizamento no interior da *práxis social efetiva*. Conforme veremos, adiante, essa base é oferecida pela *redescoberta* da sociedade civil e por um novo modelo de circulação do poder político: o modelo das *eclusas*.

3 A dimensão conflitiva das lutas políticas em *Facticidade e Validade*

Para que possamos compreender a maneira como esses componentes operam, é importante visualizar a dualidade da política, proposta por Habermas, tanto no que diz respeito ao seu aspecto sistêmico, representado por contextos funcionais da ação e pela dimensão estratégica da política, quanto no que concerne ao seu aspecto institucional, relativo à prática comunicativa cotidiana, i.e., ao potencial difuso e, até certo ponto, anárquico da comunicação. Isso significa que, se reconstruirmos sociologicamente os processos políticos, veremos que eles se decompõem, analiticamente, em dois momentos, representados pela formação *formal* e *informal* da opinião e da vontade através do complexo parlamentar e das esferas públicas autônomas, i.e., da relação entre *centro* e *periferia* do sistema político.

É importante ressaltar que, nesse modelo de circulação do poder¹⁹, o *centro* da política é representado pelo conjunto de instituições, especializadas na solução de questões práticas como, por exemplo, o judiciário, o legislativo e o executivo; ao passo que a *periferia* é representada pelo conjunto de associações e organizações, que pertencem à infraestrutura da sociedade civil²⁰ e

19 Habermas se inspira na interpretação da circulação do poder político pelo sociólogo alemão Bernard Peters nas obras *Rationalität, Recht und Gesellschaft* (1991), *Die Integration moderner Gesellschaften* (1993) – ambas publicadas pela editora Suhrkamp.

20 Em *Facticidade e Validade* (1992), o conceito de sociedade civil (*Zivilgesellschaft*)

são especializadas em detectar, identificar e tematizar com eficácia problemas latentes da integração social (Habermas, 2020, p. 453). De acordo com essa proposta, o diálogo entre as duas dimensões da política é representado pela imagem de um *modelo de eclusas*²¹, no qual as eclusas funcionam como comportas que podem ser transpostas, permitindo a conexão entre o núcleo institucional e os influxos procedentes de esferas públicas autônomas. Esses canais são representados como barreiras e estruturas de poder, que se alastram ao longo do sistema político, e cuja *mobilização* ou *superação* depende tanto da distribuição de recursos, da capacidade organizativa e da profissionalização dos agentes envolvidos no processo – o que nos remete a relações assimétricas de poder - quanto de um grau suficientemente intenso de mobilizações e manifestações de revolta.

Logo, podemos observar que o tipo de relação entre centro e periferia é de *mão dupla* na medida em que as demandas provenientes da base associativa e da esfera privada podem influenciar as decisões

-
- não se refere mais ao sistema do trabalho social e do intercâmbio de mercadorias próprios da economia de mercado, tal qual pressupunha a tradição liberal (*bürgerliche Gesellschaft*) e a qual Habermas reproduziu em *Mudança Estrutural* (1962). Pelo contrário, na década de 1990, o autor se aproxima da definição de Cohen e Arato (2000) e caracteriza a sociedade civil como o conjunto de associações, organizações e movimentos de base voluntária, os quais surgem de maneira, mais ou menos, espontânea, e repercutem o impacto gerado pelos problemas, encontrados nos domínios da vida privada (Habermas, 2020, p. 465).
- 21 Em *Facticidade e Validade* (1992), Habermas abandona o modelo de circulação do poder político, adotado em *Teoria da Ação Comunicativa* (1982), o qual ficou conhecido como modelo do *Sitiamento*. Na ocasião, a interpretação habermasiana não atribuía o caráter ofensivo à esfera pública de controlar diretamente e determinar os subsistemas da política e da economia. Pelo contrário, as esferas públicas se situavam numa zona de conflito, entre as barreiras inibidoras do intercâmbio entre Sistema e Mundo da Vida, sendo responsáveis por influenciar apenas de forma indireta os subsistemas da Economia e do Estado. Em nossa interpretação, a mudança de paradigma da circulação do poder indica uma tentativa de articular teoricamente uma forma de resistir às patologias da modernidade, i.e., aos fenômenos de colonização do Mundo da Vida através da estabilização daquele conflito clássico entre capitalismo e democracia, no âmbito dos processos políticos, relativamente indeterminados e ambivalentes.

tomadas pelo núcleo da política (Melo, 2015). Não obstante, essa relação também é amplamente controversa, na medida em que a transposição de barreiras e o diálogo entre o centro e suas adjacências nem sempre ocorre sem algum tipo de perturbação, dado que a dinâmica de poder se exerce, na maioria das vezes, de *cima para baixo* e não de *baixo para cima*. Em outras palavras, o modo de elaboração *normal* de problemas segue uma rotina que pode ser subvertida apenas em casos de tensão eminente, caracterizados pela consciência de crises. Dessa forma, a contra-circulação do poder atua como um complemento às instituições políticas, que não tem sensibilidade para captar problemas latentes em sua rotina habitual e tampouco reelaborar novos problemas encontrados na periferia do sistema político (Habermas, 2020, p. 455). Isso significa que a teoria habermasiana aposta na relação controversa entre o núcleo e a periferia do sistema político para evitar o engessamento das estruturas de poder, no sentido dos complexos administrativos e das estruturas intermediárias de poder social se autonomizarem em relação ao poder comunicativo.

Conforme podemos observar, essas tensões são vistas pelo autor como uma fonte produtiva de conflitos, na medida em que as disputas entre o centro e a periferia têm como resultado a formulação de políticas públicas, decisões jurídicas ou, mesmo, atos administrativos que levem em consideração às necessidades dos grupos efetivamente envolvidos nesse processo o que nos remete aquela ideia de que os sujeitos são simultaneamente autores e destinatários das leis que produzem, i.e., cidadãos ativos na formulação de um projeto de vida emancipada. Contudo, conforme indicado anteriormente, a teoria habermasiana também fornece subsídios para a análise de potenciais regressivos através das ambivalências decorrentes das disputas para mobilizar a opinião pública em favor de uma determinada pauta ou interesse. Logo, se, para Habermas, a

tensão entre o núcleo institucional e a periferia do sistema político é a *chave* para a manutenção de uma sociedade democrática; a nosso ver, ela também é o *ponto de inflexão* para a análise dos potenciais regressivos, presentes no interior das comunidades políticas. Ora, se considerarmos que os temas e problemas, oriundos da periferia da sociedade civil, precisam passar pelas *eclusas*, situadas naquela região fronteira entre sistema e mundo da vida, para poder refletir nos receptores da esfera pública e ser acolhidos pelo centro da política, é de se supor que nem todo conteúdo transmitido por esses canais seja necessariamente emancipatório.²²

Dessa forma, se a formulação tardia da teoria habermasiana ressalta que não existem limites pré-estabelecidos para a deliberação, relativamente aos temas que entram no debate público, é preciso considerar que os atores sociais, nem sempre dispõe de uma cultura liberal democrática e que os temas e problemas oriundos da periferia do sistema político também podem ser profundamente racistas, misóginos, sexistas ou xenófobos. Como se vê, sustentamos, nesse trabalho, que a dimensão sociológica da esfera pública permite que se possa ter uma dimensão maior dos conflitos, oriundos da periferia da sociedade civil, por mais complexos e ambivalentes que eles possam ser. De modo que se possa vislumbrar tanto os potenciais emancipatórios, capazes de oxigenar as estruturas sedimentadas do poder político - bem como a possibilidade de resistência do mundo da vida aos fenômenos patológicos da modernidade, a exemplo da

22 Downey e Fenton denunciam o caráter ambivalente da sociedade civil, demonstrando que muitos movimentos de extrema direita emergiram como organizações locais, antes de seguirem o caminho da institucionalização como, por exemplo, o Partido Nazi, na República de Weimar da Alemanha, e a Ku Klux Klan nos EUA. Para mais informações ver: DOWNEY, John; FENTON, Natalie. *New Media, Counter Publicity and the Public Sphere*. **NewMedia & Society**. [S.L.], v. 5, n. 2, p. 185-202, jun. 2003. SAGE Publications. <http://dx.doi.org/10.1177/1461444803005002003>.

colonização interna²³- quanto os entraves para a emancipação através da explicitação das *ambivalências*, no âmbito dos processos políticos, cuja indeterminação revela a emergência de potenciais regressivos e a possibilidade de reequilibrá-los de forma tensa e contraditória a partir da mesma lógica de (re) produção dos conflitos.

4 Esfera pública e as ambivalências no mundo digital

Conforme dito anteriormente, o conceito de esfera pública desempenha um papel fundamental para a manutenção do Estado Democrático de Direito, na medida em que coleciona funções de integração social, dentre elas, a formação discursiva da opinião e da vontade. Para Habermas, um dos principais adventos da era moderna diz respeito a possibilidade de se estabelecer compromissos políticos em sociedades plurais, caracterizadas pela heterogeneidade de situações sociais, formas de vida culturais e os estilos de vida individuais, mesmo diante da inexistência de um consenso de fundo, assegurado pela crença na religião, razão pela qual não só a modernidade, mas também a sua forma política, através do Estado Democrático de Direito, precisariam criar os seus próprios critérios de legitimação²⁴. Logo, não nos parece surpresa que, em seu livro,

23 Sobre os paradoxos da modernidade capitalista e o diagnóstico de patologias, ver Capítulos VI e VIII do segundo volume de Teoria da Ação Comunicativa: HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**: Sobre a crítica da razão funcionalista. Trad. Flavio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora Wmf Martins Fontes, 2012.

24 A esse respeito, ver: HABERMAS, Jürgen. Modernidade: um projeto inacabado. In: ARANTES, Otilia Beatriz Fiori et al (org.). **Um projeto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992b. p. 99-123; HABERMAS, Jürgen. **O discurso Filosófico da Modernidade**: doze lições. Trad. Luiz SérgioRepa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2000; HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional**: ensaios políticos. Trad. Márcio Seligman-Silva. São Paulo: Editora Littera Mundi, 2001.

Uma nova mudança Estrutural da Esfera pública e a política deliberativa (2022), Habermas ressalte a importância da política deliberativa para a existência de comunidades democráticas. Precisamente, porque a formação *inclusiva* da opinião e da vontade, vinculada ao caráter mais ou menos *discursivo* das *deliberações* são responsáveis pela resolução de conflitos políticos.

No entanto, o argumento habermasiano acerca dos fenômenos de *regressão* política nos parece parcial, na medida em que o autor enfatiza apenas um aspecto do problema, qual seja, o declínio da força racionalizadora das controvérsias públicas²⁵. Quer dizer que, diante do advento das novas tecnologias de comunicação e informação, Habermas nos chama atenção, de forma contundente, apenas para *insatisfação* de duas condições básicas dos processos de formação da opinião e da vontade, quais sejam: inclusão e deliberação. A nosso ver, essa parcialidade se torna visível a partir do diagnóstico de decadência da esfera pública. Vejamos a seguir: Habermas entende que o desenvolvimento das novas tecnologias, no último século, foram responsáveis por mudanças significativas nas formas de comunicação, permitindo a proliferação de fluxos comunicativos de forma ilimitada, acelerada e interligada em nível global. Esse fenômeno é visto pelo autor como emblema de uma tendência de *dissolução centrífuga* dos limites [*zentrifugale Entgrenzung*] da comunicação a qual é responsável pela liberação de uma força explosiva de caráter ambivalente²⁶.

25 Na citação original, Habermas argumenta: “A regressão política, na esteira da qual quase todas as democracias do Ocidente caíram desde o final do século passado, é medida pelo declínio desta força racionalizadora das controvérsias públicas—que em alguns países já está quase seca. O fato de que a força de resolução de problemas em uma democracia depende do fluxo da política deliberativa põe em relevo o papel central da esfera pública política” (Habermas, 2022, p. 27-28, tradução nossa).

26 Conforme Habermas: “Mas, para a esfera pública democrática, a dissolução centrífuga dos limites da comunicação ao mesmo tempo acelerada entre

Isso significa que se, por um lado, as novas tecnologias têm a capacidade de criar espaços de comunicação, relativamente livres e abertos, cujo formato de plataforma [*Plattformcharakter*] permite que os usuários possam estabelecer relações comunicativas abertas e multifacetadas, direcionadas à troca espontânea de conteúdos entre si, sem ter que se submeter às mesmas restrições da mídia tradicional. Por outro lado, as comunicações podem se compactar e fechar em círculos restritos e especializados de discussão. Dito de outro modo, as redes de comunicação, produzidas a partir dos comentários dos leitores e *likes* dos seguidores, podem se espalhar de maneira centrífuga, ao mesmo tempo, que se condensam em círculos de comunicação e que se isolam dogmaticamente *uns dos outros* (Habermas, 2022, p. 44-47). Habermas trata, portanto, do fenômeno de *fragmentação* da esfera pública, responsável pela criação de *câmeras de eco autossustentáveis*, as quais, embora compartilhem do mesmo caráter poroso das esferas públicas autônomas, diferem do seu caráter inclusivo e deliberativo. Dado que as *esferas semi-públicas* [*Halböffentlichkeit*] do ambiente digital rejeitam vozes dissonantes e assimilam vozes consoantes em seu próprio horizonte de suposto saber, prejudicando, com isso, qualquer tentativa de esclarecimento discursivo de pretensões de validade (Habermas, 2022, p. 62-63).

Para Habermas, ambas as tendências (*dissolução* dos limites e *fragmentação*) se reforçam reciprocamente, resultando numa dinâmica que age contra a força integrativa dos contextos de comunicação das esferas públicas, centradas nos Estados nacionais. Isso quer dizer que a combinação desses fatores poderia levar à deterioração do sistema político, na medida em que a política

qualquer número de participantes a qualquer distância, desenvolve uma força explosiva ambivalente; pois a esfera pública democrática, com sua orientação ao centro das organizações estatais capazes de agir, ainda continua circunscrita, por enquanto, aos territórios dos Estados nacionais” (Habermas, 2022, p. 43, tradução nossa).

tende a se degenerar num campo de batalha entre esferas públicas concorrentes, que não parecem dialogar entre si. Para o autor, a estratégia dupla de disseminação de Fake News, combinada com o ataque simultâneo à Mídia tradicional, é um indicativo importante para esse processo de desintegração. Principalmente, porque a esfera pública política dos Estados constitucionais não é mais *percebida* como um espaço inclusivo, onde se possa alcançar um esclarecimento discursivo de pretensões concorrentes acerca da validade da verdade e de interesses gerais. Dito de outro modo, a esfera pública dominante não consegue mais dirigir a atenção dos cidadãos para temas relevantes e de necessidades prementes, tampouco garantir a formação da opinião pública, segundo determinados parâmetros de qualidade²⁷.

A nosso ver o diagnóstico habermasiano prevê, de forma adequada, os efeitos potencialmente ambivalentes e altamente disruptivos das novas tecnologias para a esfera pública política no âmbito nacional. No entanto, acreditamos que a parcialidade do seu argumento impede que se possa analisar outros aspectos relacionados aos fenômenos de regressão política, bem como a efetiva extensão das *ambivalências*, produzidas no meio digital. Conforme indicado na justificativa desse trabalho, se realizarmos uma *leitura imanente* à obra habermasiana veremos que, no que diz respeito ao diagnóstico e a sua relação com os fenômenos de regressão, Habermas relega a um segundo plano a dimensão

27 Nas palavras do autor: "Na perspectiva limitada desse tipo de esfera semi-pública [Halböffentlichkeit], a esfera pública política dos Estados constitucionais democráticos não pode mais ser percebida como um espaço inclusivo para um possível esclarecimento discursivo acerca de pretensões de validade da verdade e da consideração universal de interesses que competem entre si; é precisamente esta esfera pública que surge como inclusiva que, então, é rebaixada para esferas semipúblicas que competem em pé de igualdade." (Habermas, 2022, p. 63, tradução nossa).

conflitiva e as relações de poder no interior da esfera pública, e sobretudo das novas esferas semi-públicas. Em outras palavras, ainda que Habermas tenha previsto a emergência de câmaras de eco e, com isso, o aprofundamento das disputas entre esferas públicas concorrentes. Ele não parece desenvolver aquilo que o seu próprio diagnóstico aponta, i.e., que esses conflitos podem assumir uma *nova gramática*, em termos de produção de antagonismos para os quais não há expectativa de estabilização racional, para além do próprio acirramento da *polarização*. Da mesma forma, Habermas indica que as mídias sociais oferecem possibilidades ilimitadas de rede digital aos usuários, enquanto autores independentes, como se elas fossem um verdadeiro quadro em branco. Apesar disso, o autor não desenvolve todas as consequências desse argumento, na medida em que a *imprevisibilidade*, em termos de conteúdo, pode indicar, em nossa perspectiva, que as *ambivalências* no âmbito digital adquirem proporções muito maiores do que aquelas que já existem na periferia da sociedade civil, justamente devido à ausência de mecanismos regulatórios que impeçam a sua propagação.

Outro aspecto que, em nosso entender, é tangenciado por Habermas diz respeito às relações de poder que estruturam as interações no meio digital. De forma breve, podemos dizer que Habermas sempre se preocupou com a maneira pela qual grupos de interesse mobilizam os meios de comunicação de massa para controlar a agenda pública e exercer influência no Estado²⁸. Para o autor, o poder social e econômico desses grupos só pode ser

28 Essa relação pode ser vista de forma explícita no diagnóstico Habermasiano: de decadência da Esfera Pública em 1962, a partir das tendências de Socialização neocorporativista do Estado; da instrumentalização da esfera pública, em 1981, a partir da crise de legitimação do Estado de bem-estar-social; e das relações de poder que perpassam a esfera pública em 1992. Isto é, fazendo referência às obras: *Mudança Estrutural* (1962), *Teoria da Ação Comunicativa* (1981) e *Facticidade e Validade* (1992).

convertido em poder político e se institucionalizar, se antes forem transformados em opiniões públicas, relativamente razoáveis, capazes de influenciar o comportamento eleitoral dos cidadãos e a formação da vontade em arenas decisórias (parlamentares, judiciárias ou executivas). E, para que isso aconteça, esses grupos de interesse devem, primordialmente, lutar pela influência nas esferas públicas políticas (Habermas, 2020, p. 460-462).

Em seu novo livro, Habermas também reconhece o viés econômico, que perpassa as novas mídias digitais e a ausência de neutralidade, dado que o monopólio dessas ferramentas pertence a empresas, que obedecem aos imperativos de valorização do capital, como Facebook, Youtube, Instagram e Twitter. Além disso, o autor indica que as novas mídias reforçam as tendências de despolitização, na medida em que os imperativos da *economia da atenção* direcionam as ofertas para o entretenimento e o consumo. Ainda, Habermas reconhece o caráter eminentemente político das novas esferas *semi-públicas*, em face da influência que elas exercem para a formação da opinião e de visões de mundo dos usuários, assim como para a distorção da percepção subjetiva da esfera pública política (Habermas, 2022, p. 31-35).

Não obstante, acreditamos que o autor não explora de forma adequada as dinâmicas econômicas, que estão por trás dessa distorção. Embora ele mesmo tenha afirmado que existem *razões mais profundas* para a perda da função da esfera pública política, as quais se relacionam ao *pré-requisitos* para a existência de democracias capitalistas inerentemente propensas a crises²⁹. Em outras palavras, Habermas se refere à *relação precária* entre

29 Nas palavras do autor: "Certamente, se tivermos em mente os complexos pré-requisitos para a existência de democracias capitalistas inerentemente propensas a crises, é óbvio que uma perda de função da esfera pública política pode ter razões mais profundas. Mas isso não nos dispensa de procurar por razões mais óbvias." (Habermas, 2022, p. 65, tradução nossa).

o Estado democrático e uma Economia capitalista que tende a reforçar as desigualdades sociais, na medida em que pressupõe o equilíbrio de imperativos funcionais opostos, ^{xxxix} quais sejam: condições suficientes para valorização do capital; e o interesse de amplas camadas em satisfazer as condições jurídicas e materiais para o exercício de sua autonomia pública e privada. Habermas se refere, portanto, à tentativa de domesticar o capitalismo por meio do Estado de bem-estar, nas democracias do Ocidente, durante o pós-guerra; e à dificuldade de manter o equilíbrio desses imperativos, no contexto de desregulamentação dos mercados internacionais e de globalização dos mercados financeiros, i.e., diante da emergência da política neoliberal (Habermas, 2022, p. 34-36).

A nosso ver, a ênfase nas relações de poder, que estruturam as novas mídias digitais, justifica-se, porque através dela podemos analisar uma dimensão importante daquela tensão entre facticidade e validade, qual seja, a relação entre capitalismo e democracia. Ora, se levarmos em consideração o desdobramento da principal hipótese desse trabalho: que as ambivalências, presentes no interior do Estado Democrático de Direito, denunciam uma tensão entre norma e realidade cujo equilíbrio depende dos processos políticos, relativamente indeterminados e ambivalentes. Veremos que é a partir da política que se pode conter o efeito desintegrador de uma economia capitalista, direcionada à acumulação irrestrita. Sendo assim, não nos causa surpresa que Habermas afirme, em seu novo livro, que a erosão democrática está relacionada à renúncia da política em favor do mercado³⁰. Entretanto, nos parece equivocado que o autor não tenha investido nessa linha argumentativa.

30 No original: “Consideradas em retrospectiva, estas décadas um tanto douradas – Eric Hobsbawm falou meio ironicamente da “Era de Ouro” – pelo menos mostraram o que pode ser alcançado pela realização equilibrada dos dois elementos do Estado de Direito e da democracia, ou seja, colocar um sistema econômico altamente produtivo politicamente a serviço [Indienstnahme] da

Por fim, diante do diagnóstico habermasiano a respeito da decadência da esfera pública, assim como dos eventos recentes da política nacional e internacional, relativos ao avanço da extrema direita em nível global, julgamos necessário questionar qual o papel dos novos meios de comunicação e informação para o aprofundamento de tendências regressivas, e/ou para o equilíbrio das ambivalências. Em nosso entender, apesar da gravidade dos fatos narrados acima, não devemos tomá-los como provas definitivas para um possível declínio das democracias contemporâneas, como se o próximo capítulo da História humana estivesse vinculado de forma indissolúvel a estruturas de poder autoritárias. Na perspectiva habermasiana, isso significa que a evolução social é compreendida a partir de uma perspectiva dupla, tanto no que diz respeito ao desenvolvimento do saber técnico científico, quanto no que diz respeito ao saber prático-moral³¹. Ao transferirmos essa interpretação para o debate contemporâneo, veremos que se, por um lado, as novas tecnologias foram responsáveis por desencadear um novo processo de desenvolvimento humano, na esfera das forças produtivas; por outro lado, elas também trouxeram efeitos reversos para as demais dimensões das relações humanas, a exemplo, da socialização e da integração social. Logo, buscamos, nesse trabalho e a partir de Habermas, uma linha de interpretação dos fenômenos

realização do teor normativo de uma democracia constituída na forma do Estado de Direito. Em *Facticidade e Validade*, tentei reconstruir este teor. Os direitos liberais não caem do céu. Em primeiro lugar, os cidadãos que participam igualmente na formação da vontade precisam se entender como os autores dos direitos que se concedem reciprocamente como membros de uma associação de livres e iguais. À luz dessa reconstrução, é possível ver a erosão da democracia, que continua a se acentuar desde que se mais ou menos renunciou à política a favor dos mercados" (Habermas, 2022, p. 86-87, tradução nossa).

- 31 Jürgen Habermas apresenta a sua tese sobre a Evolução social, simultaneamente a uma reinterpretação do materialismo histórico de Marx em um conjunto de ensaios, que compuseram o livro *Para uma reconstrução do materialismo histórico*, publicado em 1976 pela editora Suhrkamp.

contemporâneos, sem recorrer a análises simplistas que proponham afirmar assertivamente que as novas tecnologias representam uma ameaça para a manutenção de regimes democráticos. Do contrário, estaríamos muito próximos de propor uma apologia ao passado, como se em nossa memória nostálgica um tempo sem internet, computadores e smartphones fosse mais livre e democrático do que os dias de hoje. Pelo contrário, procuramos observar em que medida as novas tecnologias nos permitem explorar as ambivalências, no interior do tecido social, e, com isso, quais os limites do desenvolvimento democrático, em termos do seu conteúdo potencialmente emancipatório e possivelmente controlador.

Referências Bibliográficas

BAYNES, Kenneth. Democracy and the Rechtsstaat: Habermas's Faktizität und Geltung. *In*: WHITE, Stephen K. **The Cambridge Companion to Habermas**. New York: Cambridge: University Press, 1995. p. 201-232.

BENHABIB, Seyla. Models of Public Sphere: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas. *In*: BENHABIB, Seyla. **Situating the Self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics**. EUA: Polity Press, 1992. p. 89-120.

CALHOUN, Craig. Introduction: Habermas and the public sphere. CALHOUN, Craig J. (Ed.). **Habermas and the public sphere**. EUA: MIT press, 1992.

CASTELLS, Manuel (ed.). **The Network Society: a cross-cultural perspective**. Uk: Edward Elgar Publishing Limited, 2004.

CASTELLS, Manuel. **Comunicación y Poder**. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

CELIKATES, Robin. **Digitalization: another structural transformation of the public sphere?** Yearbook for Eastern and Western Philosophy, 2016, 39-54.

COHEN, Jean; ARATO, Andrew. Politics and the Reconstruction of the Concept of Civil Society. In: HONNETH, Axel *et al.* **Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment**. Massachusetts: The Mit Press, 1992. p. 121-142.

COHEN, Jean L.; ARATO, Andrew. **Sociedad Civil y teoría Política**. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

DAHLBERG, Lincoln. The Internet, deliberative democracy, and power: Radicalizing the public sphere. **International Journal of Media and Cultural Politics**. v. 3, n. 1. p. 47-64, 2007.

DEAN, Jodi. Why the Net is not a Public Sphere. **Constellations**. v.10, n. 1, 2003.

DOWNEY, John; FENTON, Natalie. New Media, Counter Publicity and the Public Sphere. **New Media & Society**, [S.L.], v. 5, n. 2, p. 185-202, jun. 2003. SAGE Publications. <http://dx.doi.org/10.1177/1461444803005002003>.

FRASER, Nancy. Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. CALHOUN, Craig J. (Ed.). **Habermas and the public sphere**. EUA: MIT press, 1992. p. 109-142.

FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution or Recognition? A political-philosophical Exchange**. New York: Verso, 2003.

HABERMAS, Jürgen. The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964). **New German Critique**, n.3, p. 49-55, 1974.

HABERMAS, Jürgen. Modernidade: um projeto inacabado. In: ARANTES, Otília Beatriz Fiori *et al.* (org.). **Um projeto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992b. p. 99-123.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso Filosófico da Modernidade**: doze lições. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional**: ensaios políticos. Trad. Márcio Seligman- Silva. São Paulo: Editora Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo. 2v.** São Paulo: Editora Wmf Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública:** Investigação sobre uma categoria de esfera pública burguesa. Tradução e apresentação de Denilson Luis Werle. São Paulo: UNESP, 2014.

HABERMAS, Jürgen. **A Nova Obscuridade:** pequenos escritos políticos V. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

HABERMAS, Jürgen. A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. *In:* HABERMAS, Jürgen. **A nova obscuridade:** pequenos escritos políticos. São Paulo: Unesp, 2015. p. 209-238. Luiz Repa.

HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico.** São Paulo: Editora Unesp, 2016. Rúrion Melo.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro:** estudos de teoria política. São Paulo: Unesp, 2018. Denilson Luis Werle.

HABERMAS, Jürgen. **Facticidade e Validade:** contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia. Trad. Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

HABERMAS, Jürgen. Soberania Popular como Procedimento (1988). *In:* HABERMAS, Jürgen. **Facticidade e Validade:** contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia. São Paulo: Unesp, 2020. p. 622-652.

HABERMAS, Jürgen. Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit. *In:* SEELIGER, Martin; SEVEGNANI, Sebastian (org.). **Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit?** Baden-Baden: Nomos, 2021. p. 470-500.

HABERMAS, Jürgen. **Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik.** Berlin: Suhrkamp, 2022.

MARSHALL, T.H. **Cidadania e Classe Social.** São Paulo: Unesp, 2021. Luiz Antonio Oliveira de Araújo.

MELO, Rúrion. **Marx e Habermas**: teoria crítica e os sentidos da emancipação. São Paulo: Editora Saraiva, 2013.

MELO, Rúrion. Repensando a esfera pública: esboço de uma teoria crítica da democracia. **Lua Nova**: Revista de Cultura e Política, [S.L.], n. 94, p. 11-39, abr. 2015. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0102-64452015009400002>.

MELO, Rúrion. O “paradoxo” da democracia radical: crises, protestos e perda da legitimação. **Dois Pontos**: Revista dos departamentos de filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos, Curitiba, São Carlos, v. 13, n. 2, p. 71-82, out. 2016.

MOUNK, Yascha. **O povo contra a democracia**: porque nossa liberdade corre perigo e como salvá-la. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. **Como as democracias morrem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

NOBRE, Marcos. **Limites da Democracia**: de junho de 2013 ao governo Bolsonaro. São Paulo: Todavia, 2022.

PAPACHARISSI, Zizi. The Virtual Sphere: The Internet as a Public Sphere. **New Media & Society** v. 4, n. 1, p. 9-36, 2002.

PRZEWORSKI, Adam. **Crises da Democracia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

ROCHA, Camila. **Menos Marx, Mais Misses**: uma gênese da nova direita brasileira (2006-2018). 2018. 232 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ciência Política, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

ROCHA, Camila; Medeiros, Jonas. Jair Bolsonaro and the Dominant Counterpublicity. *Braz. political sci. rev.*, v. 15, n. 3, jun. 2021.

RUNCIMAN, David. **Como a democracia chega ao fim**. São Paulo: Todavia, 2018.

SILVA, Felipe Gonçalves. A solidariedade entre público e privado. *In*: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo (org.). **Direito e Democracia**: um guia de leitura de Habermas. São Paulo: Malheiros, 2008. p. 91-116.

ROCHA, Camila; Medeiros, Jonas. Entre potenciais e bloqueios comunicativos: Habermas e a crítica do estado democrático de direito. **Caderno Crh**, Salvador, v. 24, n. 62, p. 307-330, maio/ago. 2011.

SCHEUERMAN, William E. Entre o radicalismo e a resignação: teoria democrática em direito e democracia, de Habermas. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, v. 1, n. 13, p. 155-185, abr. 2014.

SPECTER, Matthew. **Habermas**: an intellectual biography. New York: Cambridge: University Press, 2011.

A opinião pública na teoria cosmopolita de Habermas no bicentenário da paz perpétua

Public opinion in Habermas' cosmopolitan theory on the bicentennial of perpetual peace

Anthony Nazário Amaral

Universidade Federal de Santa Catarina

anthony nazario17@yahoo.com

Resumo: Este trabalho tem por objetivo desenvolver um dos argumentos que, segundo Habermas, Kant teria utilizado para apontar que os seres humanos estariam no caminho para a paz perpétua e como este encontra ressonância na teoria cosmopolita de Habermas, este argumento é: o caráter político da opinião pública. Para tal foi utilizado como fontes primárias textos de Habermas como: *A ideia kantiana de paz perpétua - à distância histórica de 200 anos* e *A Mudança estrutural da esfera pública* e o texto de Kant *A paz perpétua*. A partir de uma leitura sistemática destes e outros textos dos mesmos autores e alguns comentadores buscou-se tratar da retomada da ideia kantiana de paz perpétua realizada por Habermas ao longo da segunda metade da década de 1990. Assim, desenvolvendo de forma mais detalhada como o argumento kantiano, o caráter político da opinião pública, se desenvolve nos 200 anos desde que Kant escreveu *A paz perpétua* até o momento em que Habermas está escrevendo, em 1995, busca-se mostrar como este argumento se desenvolveria no interior da teoria cosmopolita proposta por Habermas.

Palavras-chave: Cosmopolitismo; Opinião Pública; Kant.

Abstract: This work aims to develop one of the arguments that, according to Habermas, Kant would have used to point out that human beings would be on the path to perpetual peace and how this finds resonance in Habermas' cosmopolitan theory, this argument is: the political character of opinion public. For this purpose, texts by Habermas such as: *Kant's idea of perpetual peace: at two hundred years' historical*

remove and *The structural transformation of the public sphere* and Kant's text *Perpetual peace* were used as primary sources. From a systematic reading of these and other texts by the same authors and some commentators, it was aimed to deal with the retake of the Kantian idea of perpetual peace carried out by Habermas throughout the second half of the 1990s. Thus, developing in more detail how the Kantian argument, the political character of public opinion, develops in the 200 years since Kant wrote *Perpetual Peace* until the moment Habermas is writing, in 1995, it seeks to show how this argument would develop within the cosmopolitan theory proposed by Habermas.

Keywords: Cosmopolitanism; Public Opinion; Kant.

1 Introdução

Ao final da década de 1980 e ao longo da década de 1990 ocorreram alguns eventos que apontavam para uma tendência de maior união dos povos do globo. Eventos como a queda do Muro de Berlim, em 1989, e a subsequente reunificação da Alemanha, em 1990, a dissolução da União Soviética, em 1991, e por consequência o encerramento da Guerra Fria, assim como o fim da divisão bipolar do mundo.

Alguns desenvolvimentos que ocorrem neste período também contribuem para tendência de maior união dos povos. Pois, devido ao fim da Guerra Fria o processo de globalização se intensifica nos países que faziam parte do bloco capitalista e se expande para os países que faziam parte do bloco socialista. Aumentando, dessa forma, o fluxo de pessoas, mercadorias e capital. Para tal, foi fundamental o desenvolvimento e aprimoramento de tecnologias.

Neste período, surgem blocos econômicos como, por exemplo, o MERCOSUL, em 1991, que visava o desenvolvimento de um mercado comum e livre comércio entre alguns países da América do Sul. A União Europeia também foi criada neste ínterim, pelo menos

na sua formação atual, em 1993, com o objetivo de criar uma maior integração econômica e política dos países europeus.

Estes eventos apontavam para uma tendência de maior integração e cooperação entre os povos, na medida em que os Estados se tornavam cada vez mais interdependentes. É com este pano de fundo que Habermas retoma a ideia kantiana de paz perpétua na segunda metade da década de 1990.

Ao longo da década de 1990, Habermas trata da temática do cosmopolitismo em textos como: *A ideia kantiana de paz perpétua - à distância histórica de 200 anos*, de 1995, *A constelação pós-nacional*, de 1998 e *Bestialidade e humanidade, uma guerra no limite entre direito e moral*, de 1999.

Neste trabalho busca-se tratar da retomada da ideia kantiana de paz perpétua por Habermas com enfoque em três argumentos apontados por Kant como indicativo de que os seres humanos estariam no caminho para a paz perpétua. Estes argumentos são: a natureza pacífica das repúblicas, o caráter pacificador do comércio internacional e o caráter político da opinião pública. De forma que o presente escrito se detém de forma mais atenta neste terceiro argumento.

Mesmo que Habermas faça uma reformulação do projeto kantiano de paz estes três argumentos possuem elementos que se encontram, uns mais outros menos, presentes no seu cosmopolitismo. O caráter político da opinião pública em especial, possui um papel importante para o cosmopolitismo.

Este trabalho se divide em três partes, primeiro se trata da retomada de Habermas das premissas kantianas para o desenvolvimento de seu projeto de paz. Depois se trata dos três argumentos apresentados por Kant de que os seres humanos estariam a caminho da paz perpétua, detendo-se por mais tempo no terceiro argumento. Por fim, se faz apontamentos finais sobre

o caráter político da opinião pública e o projeto cosmopolita de Habermas.

2 Rememoração das premissas kantianas por Habermas

Em *A ideia kantiana de paz perpétua - à distância histórica de 200 anos*, Habermas diz que Kant teria apresentado apenas um conceito negativo de paz, pois este se encontraria no contexto da Paz de Vestfália. De forma que a paz seria apenas o encerramento da guerra limitada executada pelos Estados soberanos europeus durante o *jus publicum europaeum*. Além disso, Kant frequentemente faz menção a aspectos econômicos e morais como razões para evitar a guerra, ele também não conhecia a guerra total desenvolvida pelos nazistas, por consequência ele também não conheceu os conceitos de crime de guerra e crime da guerra formulados após a Segunda Guerra Mundial.

Habermas argumenta que para Kant os Estados nas suas relações entre si se encontravam em estado de natureza devido à ausência de um poder superior ao desses, desta maneira a guerra seria uma forma legítima para a solução de problemas. Para que esta condição fosse superada Kant propõe que o direito das gentes, que possui uma natureza peremptória, fosse substituído pelo direito cosmopolita, que colocaria um fim a este estado de natureza, assim como o direito estatal fez no interior do Estado.

Kant para explicar a passagem dos Estados do estado de natureza para a condição cosmopolita utiliza a analogia da saída do indivíduo do estado de natureza e entrada no estado jurídico. Em um primeiro momento ele considera esta analogia como perfeita, contudo posteriormente ele considera essa analogia como imperfeita.

Em *Ideias para uma história universal em sentido cosmopolita*, de 1784, e *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria*,

mas nada vale na prática, de 1793, Kant defende um cosmopolitismo forte, fruto de uma analogia perfeita entre Estados e indivíduos, assim como os indivíduos se submeteriam ao poder do Estado, os Estados se submeteriam a um poder supraestatal. Neste momento Kant defende um Estado de povos.

Já em *A paz perpétua*, de 1795, na *Doutrina do direito*, de 1797, e em *Conflito das faculdades*, de 1798, Kant adota um cosmopolitismo fraco derivado de uma analogia imperfeita entre indivíduos e Estados. Dado que, diferentemente dos indivíduos os Estados não se submeteriam a um poder supranacional. Neste momento Kant deixa de defender um Estado de povos, mas argumenta a favor de uma Federação de Estados livres, um congresso permanente de Estados. Mantendo intacta a soberania estatal.

Contudo Habermas, indica que haveria uma contradição nesta formulação do cosmopolitismo fraco, pois Kant define congresso, em *A doutrina do direito*, como voluntário e dissolúvel a qualquer momento. A partir disso a pergunta que surge é: Como se garante a permanência dos Estados nesta Federação sem uma obrigação jurídica e sem um poder supraestatal? De acordo com Habermas, Kant acredita que uma força moral, que obriga a razão de Estado a utilizar meios não bélicos para a solução de problemas, vai manter a Federação unida.

Na leitura habermasiana isso seria incompatível com as descrições políticas do tempo de Kant, além de deixá-las à mercê de interesses instáveis. Para Habermas, esta união deveria ter uma vinculação jurídica, não tendo que esperar uma boa formação moral dos Estados.

Segundo Habermas, Kant cede ao realismo político de seu tempo, onde as repúblicas recém-nascidas das Revoluções Americana e Francesa eram a exceção e a regra era governos absolutistas. Kant teria observado este problema e para solucioná-lo teria recorrido a

uma filosofia da história, na qual um propósito secreto da natureza estaria conduzindo a humanidade para a condição cosmopolita a partir da insociável sociabilidade e da guerra.

3 Os argumentos kantianos para a paz nos últimos duzentos anos

De acordo com Habermas, Kant deriva de sua história *a priori* três argumentos que ao se juntar com a razão mostrariam que os seres humanos estariam caminhando rumo ao ideal da paz perpétua. Contudo, Habermas ressalta o fato de que estes argumentos passam por uma espécie de dialética, já que seriam negados no período após Kant, por eventos que ocorreram ao longo do século XIX e a primeira metade do século XX, entretanto estes argumentos são parcialmente concretizados na segunda metade do século XX.

3.1 A natureza pacífica das repúblicas

O primeiro argumento trata da natureza pacífica das repúblicas, segundo Kant em *A Paz perpétua* a adoção de uma forma de governo republicana no âmbito estatal interno teria como efeito a diminuição, e com o tempo a eliminação, dos conflitos bélicos no âmbito das relações internacionais. Isso ocorreria, pois em governos republicanos alguns súditos também seriam cidadãos, estes teriam de ser consultados pelos governantes antes de se começar uma guerra.

Uma consequência disso é que os cidadãos tenderiam a não consentir com o início de uma guerra, em muitos casos motivos econômicos, pois além dos sofrimentos causados por tal evento eles ainda teriam que financiar a guerra pelo tempo em que ela durar e depois ainda teriam que arcar com as dívidas e destruições deixadas pela guerra.

Kant argumenta no terceiro artigo preliminar para a paz perpétua, para o fim dos exércitos permanentes, pois isso levaria a uma prontidão para guerra, em que os Estados vão querer estar sempre se superando em questões bélicas. Outro elemento problemático para Kant é que os membros do exército receberiam uma quantia para lutar, de forma que estes homens seriam meros meios, o que não se harmonizaria com o imperativo categórico. A solução para Kant seria a implementação de milícias permanentes voluntárias de cidadãos.

Contudo, o argumento habermasiano é que estas hipóteses otimistas acabam sendo negadas por eventos que ocorreram no século XIX e início do século XX. Principalmente com o desenvolvimento da ideia ambivalente de nação, pois se por um lado é por meio dela que os súditos passam ao *status* de cidadão, por outro lado, o Estado nacional democrático não é menos belicista que seu antecessor, pois as guerras que este Estado faz ganha conotações de liberdade nacional.

Segundo Habermas, a proposta de Kant de milícias permanentes de cidadãos também não segue o caminho que este esperava. Pois, o nacionalismo a transforma em serviço militar obrigatório e difunde a ideia de que a pátria deve ser defendida a qualquer custo. Desta forma, o nacionalismo se torna uma força propulsora para um período de muitas guerras.

Entretanto no entendimento Habermas as ideias de Kant não estão completamente erradas. Pois, após a Segunda Guerra Mundial o nacionalismo perde força em alguns países, criando as condições para o desenvolvimento de uma cidadania com elementos democráticos. Soma-se a isso que os Estados de direito democráticos tendem a ser menos bélicos nas suas relações entre si. Contudo, a guerra ainda faz parte das relações internacionais, na medida em que nem todos os Estados são Estados de direito democráticos.

Neste sentido, uma consequência do fomento à Constituições democráticas é que os valores desenvolvidos no interior do Estado influenciam não só as relações internas entre cidadãos, mas também as relações internacionais. Assim, mesmo que a guerra não tenha desaparecido, ela assume um carácter diferente. As intervenções militares ganham a dimensão de fomento de formas de governo mais democráticas, soma-se a isso a crescente demanda por legitimação das guerras realizadas.

3.2 O carácter pacificador do comércio internacional

O segundo argumento se trata do carácter pacificador do comércio internacional, segundo Kant o crescente aumento das relações comerciais seria responsável pelo fomento de relações mais pacíficas entre os Estados, pois se houvesse guerra as relações comerciais ficariam prejudicadas. Kant também defende que dentre todos os poderes que o governante pode ter a sua disposição, o poder do dinheiro seria um dos mais importantes, pois este determinaria uma possível condição de guerra ou de paz.

Contudo, de acordo com Habermas, estas hipóteses otimistas acabam sendo negadas por eventos que ocorreram no século XIX e início do século XX. Habermas parte de um ponto de vista marxista da história, com isso ele argumenta que Kant não poderia prever as consequências catastróficas oriundas do desenvolvimento do capitalismo. Este não leva a relações mais pacíficas, mas, ao contrário, desencadeia uma elevação de pressão em duas frentes, internamente há um acirramento da luta de classes devido à crescente disparidade social, externamente os governos nacionais buscam transferir esta pressão acumulada internamente para fora ao buscar um inimigo externo comum que levaria a formação de uma falsa união nacional.

Entretanto Habermas considera que as ideias de Kant não estão completamente erradas. Com o fim da Segunda Guerra Mundial, surge o Estado de bem-estar social que através de suas políticas consegue mitigar o antagonismo de classes no âmbito estatal. Ao mesmo tempo em que no âmbito internacional os Estados de direito possuem uma tendência para buscar relações pacíficas, pelo menos no que diz respeito às suas relações entre si.

Com o desenvolvimento da globalização, já em meados da década de 1970, as relações internacionais assumem um *status* diferente daquele que possuía no período anterior. Mesmo que um conflito entre as potências nucleares se torne cada vez mais improvável, intensificam-se os conflitos regionais.

Com a intensificação do processo de globalização, Estados que possuem uma infraestrutura limitada são mais suscetíveis às influências externas. A globalização também vai questionar dois princípios importantes do direito internacional clássico, como a soberania estatal, que passa por um processo de esvaziamento, e a diferenciação entre política interna e externa se torna cada vez mais difícil de se realizar. Além disso, em diversos casos o *soft power* se torna mais eficiente do que o *hard power*.

3.3 O caráter político da esfera pública

O terceiro argumento se trata do caráter político da esfera pública. Segundo Kant, se um povo aderisse a uma Constituição republicana, os princípios políticos deveriam ser avaliados de forma pública. Dessa forma, no entendimento de Habermas, a esfera pública teria para Kant duas funções importantes, uma função de controle, pois interesses e objetivos que não podem ser defendidos em público seriam recusados e uma função pragmática, em que os filósofos poderiam manifestar suas opiniões livremente

sobre máximas referentes à condução da guerra e implementação da paz.

Em a *Mudança estrutural da esfera pública*, de 1962, Habermas argumenta que o conceito de publicidade apresentado por Kant em a *Paz perpétua* poderia ser interpretado de forma mais abrangente. Nesta leitura habermasiana, Kant teria antecipado a ideia de opinião pública. Contudo, esta esfera pública que se encontraria na obra kantiana seria composta apenas por uma pequena parcela da população, isto é, por apenas alguns burgueses cultos que promoveriam discussões literárias em salões.

Estes burgueses cultos formariam o público, do qual se origina a esfera pública e que através do princípio transcendental da publicidade seriam capazes de avaliar as máximas dos governantes no tocante das decisões públicas. De forma que: "O público de 'seres humanos' que discute mediante razões constitui-se no público dos 'cidadãos' no qual ele se entende sobre os assuntos da 'coletividade'" (Habermas, 2014, p. 271).

Kant em um primeiro momento formula o princípio transcendental da publicidade da seguinte forma no segundo apêndice de a *Paz perpétua*: "São injustas todas as ações que se referem ao direito de outros homens cujas máximas não se harmonizem com a publicidade" (Kant, 2016, p.178). De acordo com Kant, este princípio é ético e jurídico, pois uma máxima deve ser considerada injusta se em vista de obter um resultado exitoso seja preciso que permaneça secreta, já que se fosse exposta abertamente apenas encontraria oposição dos demais cidadãos.

Em a *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas defende que o princípio transcendental da publicidade teria três funções no interior do pensamento kantiano: i) serviria como método para o esclarecimento; ii) seria um princípio da ordem jurídica e por fim; iii) faria a consonância entre política e moral.

Enquanto método para o esclarecimento, pode ser constatado no escrito de Kant *Resposta à pergunta: O que é iluminismo?* de 1784, como ele apresenta e desenvolve este esclarecimento. De acordo com Kant, ao sair da menoridade, ou seja, “a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem” (Kant, 2016, p. 9), o indivíduo segue em direção ao esclarecimento.

Este esclarecimento, na concepção kantiana, leva os indivíduos a pensarem por conta própria, somado ao uso público da razão. Este processo de esclarecimento teria por mediador a esfera pública, pois um homem sozinho encontraria diversos obstáculos que o impediriam de seguir o caminho do esclarecimento, na medida que, em alguns casos, a menoridade se torna como que uma segunda natureza para ele, contudo há uma possibilidade maior que um público se esclareça. No entendimento de Kant isso seria inevitável, se a liberdade for garantida a esse público.

Os filósofos para Kant exerceriam um papel de vital importância para o esclarecimento, pois enquanto “tutores esclarecidos da grande massa” (Kant, 2016, p. 11), eles seriam responsáveis por fomentar o pensamento por si mesmo dos indivíduos e o uso público da razão.

Continuando na interpretação habermasiana do princípio, visto da ordem jurídica, mostra-se que essa esfera pública de Kant no contexto de um Estado com uma Constituição republicana assume o sentido de: “o princípio organizador do Estado de direito liberal” (Habermas, 2014, p. 271). Pois, na concepção de Kant o cidadão é autor da lei ao mesmo tempo que a obedece - mesmo que o conceito kantiano de cidadão seja um tanto quanto limitado, pois apenas homens que não dependem financeiramente de ninguém podem alcançar esta condição -, assim: “a própria legislação se deve à “vontade do povo oriunda da razão”, pois as leis se originam, do ponto de vista empírico, da “concordância pública” do público que discute mediante razões” (Habermas, 2014, p. 271). Junta-se a isso,

que a soberania popular em Kant possui como pressuposição o uso público da razão.

Enquanto faz a consonância entre política e moral, Habermas argumenta que isso somente ocorreria para Kant no contexto de uma ordem plenamente justa, ou seja, de forma que internamente haja uma Constituição republicana e externamente haja uma Federação de Estados. Kant apresenta no segundo suplemento para a paz perpétua que para haver uma consonância entre política e moral deve haver uma dupla atitude daquela para com esta.

De acordo com Kant, o amor aos homens e o respeito pelo direito dos homens são direitos, mas enquanto o primeiro é condicionado o segundo é incondicionado: “A política facilmente coincide com a moral no primeiro sentido (como ética), em sacrificar o direito dos homens aos seus superiores” (Kant, 2016, p. 184), entretanto no segundo sentido da moral, enquanto teoria do direito, as máximas políticas precisam ter que passar pelo crivo do princípio transcendental da publicidade.

Desta forma, Kant desenvolve uma segunda formulação do princípio transcendental da publicidade, visto que em alguns casos somente a publicidade acaba por não ser suficiente, na medida em que aqueles que se encontram no poder não tem a necessidade de ocultar suas máximas, deste modo a formulação é a seguinte: “Todas as máximas que necessitam da publicidade (para não fracassarem em seu fim) concordam simultaneamente com o direito e a política” (Kant, 2016, p. 184).

Estas considerações de Habermas em a *Mudança estrutural da esfera pública* complementam o que é apresentado em *A ideia kantiana de paz perpétua - à distância histórica de 200 anos* no que diz respeito à esfera pública em Kant. Neste sentido, junta-se ao que foi apresentado na primeira obra alguns elementos desta última obra. Nesta, Habermas apresenta a esfera pública kantiana como sendo

dotada de duas funções. A primeira função é a de controle, isto é, os cidadãos com o auxílio do princípio transcendental da publicidade vão avaliar as máximas políticas, desta forma máximas que não podem ser enunciadas em voz alta não teriam apoio para serem implementadas.

A segunda função é a pragmática, segundo esta os filósofos deveriam poder falar de forma pública sobre as máximas de condução da guerra e instauração da paz. Como pode-se observar no segundo suplemento de a Paz perpétua: “As máximas dos filósofos sobre as condições de possibilidade da paz pública devem ser tomadas em consideração pelos Estados preparados para a guerra” (Kant, 2016, p. 161).

Os filósofos teriam esta liberdade, segundo Kant, pois eles seriam indivíduos que teriam como seu único guia a razão e a busca pela verdade. Desta maneira, os filósofos deveriam poder falar livremente para o público sobre questões que envolvem guerra e paz.

Contudo, segundo Habermas, estas hipóteses otimistas acabam sendo negadas por eventos que ocorreram no século XIX e início do século XX. Visto que, Kant ainda acreditava na eficácia da razão para convencer, que possuía raízes no iluminismo, o que acaba sendo negada no século XIX, com o desenvolvimento de algumas áreas do saber:

com Marx que demonstrou que o que aparentemente é um produto da razão, na verdade, é uma ideologia que esconde o interesse de classes, com Nietzsche que indicou que a razão é apenas outra forma de expressão da vontade de poder e com Freud que mostrou que a razão recalca e oblitera as manifestações do inconsciente (Durão, 2017, p. 139)

Habermas argumenta que no século XX alguns filósofos tomam uma posição que Kant, que tinha uma grande consideração por estes, não podia prever. Alguns filósofos, segundo Habermas,

cometem a grande traição, isso quer dizer que, os filósofos que do ponto de vista de Kant se guiavam apenas pela razão e pela busca da verdade, passam a adotar formas de pensar orientadas por uma determinada ideologia. De forma que em muitos casos a ideologia se torna mais importante que a própria verdade para alguns filósofos.

Além disso, Habermas indica um alargamento do conceito de opinião pública, visto que Kant entendia este conceito de forma mais limitada, composto de um público formado por uma pequena parcela de cidadãos cultos. Contudo, com o desenvolvimento deste conceito, o público passa a ser formado por todas as pessoas, estas estão sujeitas às influências e manipulações dos meios de comunicação de massa. Isso faz com que: “esse ambiente de esclarecimento “fluyente” pudesse ter suas funções transformadas tanto para fins de uma doutrinação muda quanto para iludir com palavras” (Habermas, 2018, p. 298).

Contudo, segundo Habermas, esta ideia kantiana não está completamente errada. Visto que Kant teria antecipado a ideia de uma opinião pública em nível mundial, que adquire um caráter mais concreto somente em meados do século XX devido ao aprimoramento e desenvolvimento de novas formas de comunicação e tecnologias. Estes desenvolvimentos concretizam a previsão de Kant de que um evento que ocorresse em um dado lugar do planeta desencadearia consequências em outras partes do globo. Habermas também considera que o desenvolvimento gradual desta opinião pública mundial ocasionaria uma mudança, ainda que de maneira quase imperceptível, em como a guerra é entendida.

Ainda seguindo ele, em um primeiro momento ocorrem na segunda metade do século XX dois eventos de nível global que vão requerer a atenção da opinião pública mundial, a Guerra do Vietnã e a Guerra do Golfo, ambos geram opiniões polarizadas em todo o mundo. Além disso, ao longo da década de 1990 a ONU organiza uma série de conferência sobre assuntos que são de interesse de

todos os seres humanos, como por exemplo, clima e crescimento populacional.

Estes eventos organizados pela ONU poderiam ser entendidos como: “tentativas de ao menos exercer algum tipo de pressão sobre os governos pela simples tematização de problemas de importância vital em uma opinião pública mundial, ou inclusive como um apelo a uma opinião mundial” (Habermas, 2018, p. 299). Entretanto, esta tematização possui um caráter temporário que deveria ser desenvolvido pelas respectivas esferas públicas nacionais.

No entanto, na leitura de Habermas naquele momento, 1995, ainda não havia se formado uma opinião pública mundial, não haveria nem mesmo uma opinião pública que abrangesse a Europa, visto que ainda se demandaria mais comunicação entre grupos que lutam pelas mesmas pautas. Entretanto, as ONGs desempenhariam uma função importante no sentido de fomentar a mobilização para além das fronteiras nacionais, na medida em que intensificam a troca de informações entre grupos com uma causa em comum. Este tipo de organização, com o passar do tempo passam a ganhar mais espaço nos veículos de mídia, alçando-as a uma maior visibilidade, desta forma acabam exercendo uma maior influência sobre o público, de maneira que passam a ser uma oposição aos Estados nacionais em determinados assuntos.

De acordo com Habermas, a função que a publicidade e a esfera pública realizariam, que Kant enfatiza, indica a conexão entre a constituição jurídica e a cultura política de um povo. Na medida em que a cultura política liberal seria o local de estabelecimento das instituições, é ao mesmo tempo onde os progressos e retrocessos políticos de um povo se concretizam. Além disso, Kant defendia um incremento da cultura com o propósito de haver uma maior harmonia com os princípios. Kant também acreditava que o uso público das liberdades comunicativas se tornaria a origem de processos de

esclarecimentos, isso se daria via uma socialização política e tal processo acabaria influenciando os modos de pensar e as posições políticas dos cidadãos.

Apesar disso, segundo Habermas, estes elementos acabam por não receber uma maior significação sistemática no interior da obra de Kant, em virtude da forma de pensar kantiana, ou seja, a filosofia transcendental que separava o interno do externo. Nesta filosofia a moralidade, era identificada com o interno e dependia da intenção, se encontrava separada da legalidade, que tinha como exigência apenas o cumprimento da lei externamente independente dos motivos.

De acordo com Habermas, Kant não teria levado em consideração o vínculo realizado por uma cultura política liberal entre a tradição e a crítica. Desta forma: “as práticas dessa cultura fazem a mediação entre a moral, o direito e a política, e ao mesmo tempo formam o contexto apropriado para uma esfera pública que promove processos políticos de aprendizagem” (Habermas, 2018, p. 300).

Assim, no entendimento de Habermas, Kant não precisava ter recorrido a um propósito secreto da natureza, de origem metafísico, em que a natureza utilizando seus mecanismos que lhes são peculiares assumiria a tarefa de realizar o que os seres humanos não estavam dispostos a concretizar, a fim de explicar a forma como a sociedade se tornaria um todo moral.

4 Apontamentos finais

Pode-se entender que uma forma de governo republicana e a opinião pública política possui grande importância no pensamento kantiano para a paz. Visto que nas repúblicas alguns súditos também são cidadãos, isso significa que estes são ouvidos sobre a realização ou não de uma possível guerra. Em outra forma de governo, este

momento de ouvir os cidadãos não ocorre. Assim, para haver uma opinião pública política, uma república contribui muito para que isso possa ocorrer.

No sentido de como isso se manifesta no projeto cosmopolita de Habermas, vale ressaltar que o que Kant chama de república, Habermas considera que seria o equivalente ao atual Estado de direito democrático.

Agora pensando em como estes elementos se apresentam na década de 1990, temos que esta relação entre a forma de governo e a opinião pública ainda se mostra relevante, pois em um regime totalitário ou autoritário a opinião dos cidadãos não é levada em consideração na hora de se realizar uma guerra. Com uma esfera pública que se expande e se desenvolve cada vez mais, ocorre uma mudança de perspectiva em relação à guerra no que diz respeito aos cidadãos de Estados nacionais, de forma que estes cidadãos vão pressionar seus governos no sentido de não realizar guerras, essa pressão resulta, por exemplo, que as ditas intervenções militares passam a exigir, por parte da opinião pública nacional e até mesmo uma opinião pública global, mesmo que limitada, cada vez mais justificativas.

Outro elemento apontado por Habermas é que os cidadãos de um Estado nacional acostumados com instituições e formas de governos livres e democráticas vão querer que isso se expanda, não só para outros países, mas também que isso se torne uma forma de regular as relações internacionais. Neste sentido, Habermas argumenta que a paz deve ser fomentada, por meios pacíficos, que neste processo se crie condições para tal condição, por exemplo, com a expansão de formas de governo democráticas para países que possuem governos autoritários.

Considerando que esta conexão entre forma de governo e influência da opinião pública ocorra, com a expansão de formas de

governo democráticas, os cidadãos vão se acostumar com formas de decisão mais democráticas e vão pressionar seus governos para que se busque uma mesma dinâmica nas relações internacionais.

Vale ressaltar também a função das ONGs para a formação e fomento de uma opinião pública em nível global que Habermas aponta. Estas organizações por não serem vinculadas aos governos podem adquirir maior aderência entre os cidadãos de diferentes países, de forma que podem realizar uma maior comunicação entre pessoas que lutam pelas mesmas causas, fazendo com que estas organizações possam ter influência frente às esferas públicas nacionais e ter um impacto, mesmo que pequeno, nas relações internacionais.

Enfim, buscou-se ressaltar neste trabalho apenas uma faceta do projeto cosmopolita de Habermas ao longo da década de 1990. A saber, os três argumentos para paz apontados por Kant, em especial o caráter político da opinião pública e como este se desenvolve no interior da teoria cosmopolita de Habermas.

Referências

DURÃO, Aylton B. As críticas de Habermas ao projeto kantiano de paz. **Problemata: Revista internacional de filosofia**. v. 8. n. 3, p. 125-142, 2017. Disponível em <http://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/34060>. Acesso em 28 maio 2023.

HABERMAS, Jürgen. A ideia kantiana de paz perpétua - à distância histórica de 200 anos. In: **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Tradução de Denilson Werle. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 281-339.

HABERMAS, Jürgen. A publicidade com princípio de mediação entre a política e a moral (Kant). In: **A mudança estrutural da**

esfera pública. Tradução de Denilson Werle. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014. p. 264-287.

KANT, Immanuel. A paz perpétua. *In: A paz perpétua e outros opúsculos.* Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2016. p. 129-185.

KANT, Immanuel. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. *In: A paz perpétua e outros opúsculos.* Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2016. p. 19-37.

KANT, Immanuel. Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. *In: A paz perpétua e outros opúsculos.* Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2016. p. 59-109.

KANT, Immanuel. Resposta a pergunta: Que é iluminismo? *In: A paz perpétua e outros opúsculos.* Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2016. p. 09-18.

KANT, Immanuel. **Conflito das faculdades.** Tradução de Artur Morão. 1ed. Lisboa: Edições 70, 1993.

KANT, Immanuel. Doutrina do direito. *In: Metafísica dos costumes.* Tradução de José Lamego. 3ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017. p. 3- 272.

A oralidade na Base Nacional Comum Curricular: reflexões pelas lentes da Teoria do Agir Comunicativo

Orality in the National Common Curricular Base: reflections through the lens of the Theory of Communicative Action

Marta Pastor da Silva Barreto¹

Universidade Estadual de Feira de Santana
martapastor77@gmail.com

Úrsula Cunha Anecleto²

Universidade Estadual de Feira de Santana
ucanecleto@uefs.com

Resumo: Considerando a importância da linguagem na ação comunicativa, o estudo em questão tem por objetivo analisar o eixo integrativo oralidade no ensino de Língua Portuguesa dos Anos Iniciais do Ensino Fundamental na Base Nacional Comum Curricular (BNCC) pela perspectiva da Teoria do Agir Comunicativo (TAC) de Jürgen Habermas. Ao elegermos para discussão o eixo oralidade, propomos levantar e discutir os conceitos expostos no documento em relação a essa prática, imbricando-os com o pensamento do filósofo alemão Habermas (2012, 2013, 1997, 1968) sobre o uso da linguagem nos processos de interação cotidianos da prática escolar. Buscamos apresentar a estrutura da BNCC, em seus eixos e competências correspondentes à área de linguagem, com o foco principal no eixo oralidade e seus pontos convergentes com a TAC, entendendo a oralidade como uma ação

1 Marta Pastor da Silva Barreto, Av. Transnordestina, s/n - Feira de Santana, Novo Horizonte - BA, 44036-900.

2 Úrsula Cunha Anecleto, Av. Transnordestina, s/n - Feira de Santana, Novo Horizonte - BA, 44036-900.

comunicativa em que os estudantes capazes de linguagem e ação interagem a partir de uma ação orientada para a compreensão mútua que alcance um acordo linguisticamente mediado. A metodologia está embasada nos conceitos da pesquisa qualitativa do tipo documental. Como resultado, apontamos a importância de a oralidade - uso da modalidade oral em práticas sociais e discursivas - ser compreendida como argumentação gerada através do diálogo estabelecido nas práticas discursivas escolares.

Palavras-chave: Agir Comunicativo; Oralidade; Base Nacional Comum Curricular.

Abstract: Considering the importance of language in communicative action, the study in question aims to analyze the orality integrative axis in the teaching of Portuguese in the Early Years of Elementary School in the National Common Curriculum Base (NCCB) from the perspective of the Theory of Communicative Action (TCA) by Jürgen Habermas. By choosing the orality axis for discussion, we propose to raise and discuss the concepts exposed in the document in relation to this practice, overlapping them with the thought of the German philosopher Habermas (2012, 2013, 1997, 1968) on the use of language in everyday interaction processes in school practice. We seek to present the structure of the NCCB, in its axes and competences corresponding to the language area, with the main focus on the orality axis and its converging points with the TCA, understanding the orality as a communicative action, in which students capable of language and action interact in an action-oriented manner to the mutual comprehension that reaches a linguistically mediated agreement. The methodology is based on the concepts of qualitative documentary research type. As a result, we point out the importance of orality - use of the oral modality in social and discursive practices-, to be understood as argumentation generated through dialogue established in discursive practices.

Keywords: Communicative Act; Orality; Common National Curriculum Base.

1 Considerações Iniciais

Desde os primórdios, quando os Neandertais³ descobriram a capacidade de fala, que usamos a linguagem oral para nos comunicarmos. Com o desenvolvimento do nosso aparelho fonador e dos processos cognitivos inerentes à fala, ao longo dos milênios, fomos aperfeiçoando essa nossa habilidade, organizando os signos linguísticos até que está se tornasse natural e comum. Apesar das diferentes interpretações sobre o surgimento da linguagem, que dividem a opinião de biólogos e linguistas, corroboramos com o pensamento do comunicador Díaz Bordenave (2006) de que nós, seres humanos, começamos a nos comunicar entre si, primeiro por gritos, gestos, a mistura dos dois até associarmos gestos e sons para designarmos uma ação ou objeto.

Esse breve contexto da origem da linguagem nos possibilita entender a dimensão e a importância da oralidade para nossa evolução enquanto *homo sapiens* e nos remete para o uso da esfera oral durante os milhares de anos até chegarmos ao surgimento da escrita, por volta de 3.500 a.C. Todo o desenrolar da escrita foi um passo fundamental na civilização da humanidade, mas a cultura do poder que se gerou ao longo do tempo daqueles que detinham o conhecimento da escrita acabou por desvalorizar a oralidade, que passou a ser vista como algo comum e sem prestígio, já que poderia ser praticada por qualquer pessoa.

A postura de desprestígio da oralidade, que já não era tão importante porque as histórias, fatos, informações, conhecimentos não precisavam mais ser transmitidos oralmente, guardados na memória, fez se perder também a habilidade da escuta cuidadosa e

3 Segundo o pesquisador Mário de Freitas Rebelo, o homem começou a falar com os Neandertais em torno de 400.000 anos atrás. Mais informações, consultar: <https://www.blogs.unicamp.br/vqeb2/2007/05/01/quando-o-homem-comecou-a-falar/>

atenta. Não havia mais necessidade de ouvir para aprender, entender e interagir com o outro. Esse comportamento foi invadindo as ditas civilizações e reverberou em quase todas as nações que perderam, quase que integralmente, o *habitus* - na perspectiva de Bourdieu (2008), de usar a linguagem oral não apenas como forma de comunicação, mas como *medium* de conhecimento e de aprendizado na sociedade.

A partir desse cenário nos dirigimos ao sistema educacional, criado justamente em função do prestígio da escrita, que agora poderia formalizar e sistematizar o conhecimento através das instituições de ensino. Dos mosteiros da Idade Média, com ensino apenas para homens da classe privilegiada da sociedade à escola para todos, garantida no artigo 205 da Constituição Federal da República Federativa do Brasil de 1988, vivemos um longo percurso. Nesse processo de supervalorização da escrita pelas instituições escolares no Brasil, a partir da ampliação da escola para todos os segmentos da sociedade, na tentativa de melhorar as condições sócio-culturais, políticas e econômicas da nação, a oralidade e, conseqüentemente, os gêneros da esfera oral ficaram em segundo plano, sendo usada como meio de comunicação e não como objeto de ensino.

Somente depois dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) é que começamos a olhar para a linguagem oral como algo a ser estudado na escola. Ainda assim, a preocupação aqui era com “o aparecimento de ‘traços da oralidade’ nos textos escritos” (Brasil, 1997, p. 40). Assim, esses traços foram considerados como práticas que poderiam permitir aos estudantes a construção do conhecimento sobre “diferentes gêneros, procedimentos mais adequados para lê-los e escrevê-los e sobre as circunstâncias de uso da escrita” (Brasil, 1997, p. 40).

No entanto, muito antes da discussão dos PCN a respeito do uso de diversas práticas de linguagem como objeto de ensino

nas escolas, Jürgen Habermas, em 1981, já provocava filosófica e sociologicamente a sociedade alemã com a ideia de uma racionalidade comunicativa, em que as pessoas aptas a falar e a agir são capazes de se entenderem, a partir de argumentos verdadeiros, sinceros e inteligíveis que as fazem chegar a um entendimento mútuo. A Teoria do Agir Comunicativo (TAC) de Habermas vai mostrar a importância do entendimento ou do consenso para a existência do ser humano no mundo, que se dá fundamentalmente através da linguagem - compreendida como condição que torna possível a compreensão, o conhecimento objetivo, a representação individual e coletiva (Anecleto; Brennand, 2020); de uma racionalidade comunicativa livre de coerções de diversas ordens, dentre elas a política e econômica.

No Brasil, além dos PCN que objetivavam a orientação do trabalho do cotidiano de professores e especialistas em educação foi construído um segundo documento normativo que, aprovado em sua versão final em 2018, vem direcionando as ações da nossa educação básica, a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), “um documento de caráter normativo que define o conjunto orgânico e progressivo de aprendizagens essenciais que todos os alunos devem desenvolver ao longo das etapas e modalidades da Educação Básica” (Brasil, 2018, p.7).

Podemos então nos questionar que relação é possível estabelecer entre a TAC e a BNCC, se a teoria habermasiana se constitui em um conceito sociológico e filosófico da linguagem? Ao longo dos anos, com publicações de obras habermasianas em língua portuguesa, a TAC vem sendo estudada e difundida no Brasil, principalmente a partir de 2012 com a edição brasileira da obra Teoria do Agir Comunicativo, organizada em dois volumes. A visão elaborada por Habermas (2012 *apud* Bettine, 2021, p. 18) que destaca a existência de “[...] um processo histórico de construção do saber e

da linguagem – e, por conseguinte da comunicação –, alicerçado em acordos sociais livres de coerção, e por isso, comunicativos”, muito pode contribuir para o entendimento do conceito de oralidade a ser internalizado pelas instituições escolares a partir da interpretação da BNCC.

Diante dessas considerações, este artigo, recorte dos estudos teóricos de uma pesquisa de doutoramento e das discussões realizadas no âmbito do Grupo de Estudos e Pesquisas em Multiletramentos, Educação e Tecnologias (GEPLET), da Universidade Estadual de Feira de Santana, busca atender ao seguinte objetivo: analisar o eixo integrativo oralidade no ensino de Língua Portuguesa dos Anos Iniciais do Ensino Fundamental na Base Nacional Comum Curricular pela perspectiva da Teoria do Agir Comunicativo.

A metodologia parte de uma pesquisa de abordagem qualitativa, do tipo de pesquisa documental, descrita por Lüdke e André (1986, p. 38) como uma “[...] técnica valiosa de abordagem de dados qualitativos, seja complementando as informações obtidas por outras técnicas, seja desvelando aspectos novos de um tema ou problema”. Optamos por esse itinerário metodológico por acreditarmos ser o mais adequado para atingirmos o objetivo proposto, uma vez que analisamos um dos documentos referenciais da educação brasileira que se constitui como uma fonte estável e rica, servindo de base a diferentes estudos, o que produz maior solidez aos resultados (Guba; Lincoln, 1981).

Para apresentar nossas proposições, organizamos este artigo em quatro seções. Na primeira, apresentamos a estrutura da Base Nacional Comum Curricular; na segunda, mostramos os pontos convergentes entre a BNCC e a TAC; na terceira, expomos o nosso entendimento da oralidade como uma ação comunicativa; encerramos, na quarta, com as considerações finais.

2 A estrutura da BNCC e o viés da oralidade

A Base Nacional Comum Curricular é um documento de caráter normativo que define o conjunto progressivo das aprendizagens essenciais a serem desenvolvidas pelos estudantes durante o percurso da Educação Básica. Para o desenvolvimento integral do estudante, a BNCC prevê o ensino através de dez competências gerais, que partem da valorização do conhecimento histórico e social, do pensamento científico, crítico e criativo, da utilização da diversidade de linguagem, da construção argumentativas, entre outros (Brasil, 2018).

A BNCC é estruturada nas três etapas de ensino que compõem a Educação Básica: Educação Infantil (de zero a cinco anos e 11 meses), Ensino Fundamental e Ensino Médio. A primeira etapa de ensino se embasa nos seis direitos de aprendizagem (conviver, brincar, participar, explorar, expressar, conhecer-se) e nos campos de experiência que possibilitam o desenvolvimento da criança; a segunda, em cinco áreas de conhecimento (linguagens, matemática, ciências da natureza, ciências humanas e ensino religioso) que se relacionam com as competências específicas de cada área e de cada componente; a terceira, segue o mesmo padrão da segunda, com exceção de ensino religioso.

Constitui-se como um documento amplo e complexo, com 600 (seiscentas) páginas, dividido em cinco partes (introdução, estrutura da BNCC, etapa da Educação Infantil, Etapa do Ensino Fundamental, etapa do Ensino Médio). As etapas de ensino apresentam suas especificidades baseadas nas dez competências gerais que a base apresenta, no intuito de proporcionar uma transformação na educação para que as escolas possam se adequar às novas demandas e problemas da sociedade⁴. Essas etapas “inter-

4 Entendemos as iniciativas propostas pela BNCC como positivas para a Educação do Brasil, contudo com um olhar mais atento enxergamos também suas controvérsias e limitações, principalmente no que se relaciona com a diversidade brasileira tão necessária à construção de uma sociedade mais equitativa.

relacionam-se e desdobram-se no tratamento didático proposto para as três etapas da Educação Básica [...] articulando-se na construção de conhecimentos, no desenvolvimento de habilidades e na formação de atitudes e valores, nos termos da LDB” (Brasil, 2018, p. 8-9), tal como apresentado na figura 1.

Figura 1 - Competências gerais resumidas da BNCC



Fonte: EDUCA+BRASIL, 2019, adaptado pelas pesquisadoras.

Apoiada nas competências gerais, a BNCC apresenta também competências específicas em cada área de conhecimento que embasam a organização dos componentes. Dentre os componentes está o de Língua Portuguesa com seus quatro eixos correspondentes à área de linguagem: oralidade, leitura/escuta, produção e análise, linguística/semiótica. Para a BNCC essas práticas de linguagem, à medida que são exploradas, podem

aperfeiçoar a autonomia intelectual do estudante. O nosso foco está direcionado para o eixo oralidade - uso da modalidade oral da língua em práticas sociais e discursivas - nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental, em que “aprofundam-se o conhecimento e o uso da língua oral, as características de interações discursivas e as estratégias de fala e escuta em intercâmbios orais” (Brasil, 2018, p. 89).

Para o tratamento das práticas orais a BNCC compreende cinco princípios básicos: a) o levantamento e a reflexão acerca das condições de produção dos textos orais as quais possibilitam a circulação de diversos gêneros nas diferentes esferas de atividade humana; b) a compreensão de textos orais que busca proceder uma escuta ativa, direcionada para os meios linguísticos e não-linguísticos da comunicação oral; c) a produção de textos orais que considere os seus múltiplos aspectos produtivos; d) a discussão dos efeitos de sentidos de recursos linguísticos e multissemióticos em textos orais; e) a relação entre fala e escrita (Brasil, 2018).

Articulados a esses princípios estão os campos de atuação em que as práticas de linguagem se realizam. Nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental temos quatro campos distintos: campo da vida cotidiana, campo artístico-literário, campo das práticas de estudo e pesquisa, campo jornalístico-midiático. Para a BNCC, esses campos “contemplam dimensões formativas importantes de uso da linguagem na escola e fora dela e criam condições para uma formação para a atuação em atividades do dia a dia, no espaço familiar e escolar” (Brasil, 2018, p. 84). Esses campos possibilitam uma maior circulação dos gêneros orais menos institucionalizados, como no campo da vida cotidiana, e também um direcionamento para práticas e gêneros mais institucionalizados, como os gêneros formais públicos orais que podem ser exercidos nos demais campos.

3 BNCC e TAC: pontos de convergência

Quando observamos as competências propostas pela BNCC, em que apresentam conhecimento, pensamento científico, comunicação, argumentação, cooperação, cidadania como conceitos básicos para o desenvolvimento integral do estudante, é possível rememorarmos a teoria habermasiana do Agir Comunicativo. Para Habermas (2012), a ação comunicativa é fundamental para uma ação relacional, “uma interação de pelo menos dois sujeitos capazes de falar e agir que estabeleça uma relação interpessoal (seja por meios verbais ou extraverbais)” (Habermas, 2012, p. 166). A BNCC nos permite fazer essa aproximação teórica, a partir do que ela aponta como competências, ou seja, “a mobilização de conhecimentos (conceitos e procedimentos), habilidades (práticas, cognitivas e socioemocionais), atitudes e valores para resolver demandas complexas da vida cotidiana [...]” (Brasil, 2018, p. 8); da necessidade da interação, da cooperação para “partilhar informações, experiências, ideias e sentimentos em diferentes contextos e produzir sentidos que levem ao entendimento mútuo” (Brasil, 2018, p. 9).

Se Habermas (2012) compreende racionalidade comunicativa como um entendimento linguístico, o conceito de entendimento mútuo nos remete a um comum acordo esperado pelos participantes de uma conversação. No caso da BNCC, intuímos ser o que ela propõe como momentos de conversação, no contexto da sala de aula, entre professores e estudantes, estudantes e estudantes, sem hierarquias que demarquem os atos de fala ilocucionários, que seja racionalmente motivada segundo as pretensões de validades do discurso, que podem ser criticáveis. Quando colocamos os atos de fala, nos referimos à teoria de Austin (1965) e Searle (1981 [1969]) retomada por Habermas (1990, 2012a, 2013), conceituados como locucionários, ilocucionários e perlocucionários.

Cada ato de fala representa um papel distinto e simultâneo. O locucionário são os enunciados constativos comumente denominados de relatos, afirmações ou descrições, em que o falante diz algo, expressa estado de coisas; o ilocucionário são enunciados performativos que realizam a ação denotada por verbo performativo, se realizando na linguagem que emprega uma asserção, um comando, uma promessa etc., em que dizer algo é fazer algo; o perlocucionário, um ato que se realiza pela linguagem, em que o falante almeja desencadear um efeito no ouvinte e o resultado pode ser de ameaça, de agrado ou desagrado; são os enunciados regulativos (Habermas, 2012a).

Na concepção de Habermas (2012a, p. 503), “Com a ajuda do ato ilocucionário, o falante dá a conhecer sua vontade de que se compreenda o que ele diz, enquanto saudação, ordem, admoestação, explicação etc.”. Sua intenção comunicativa esgota-se no fato de que cabe ao ouvinte entender o teor da ação de fala. As proposições apresentadas pela BNCC indicam esse movimento de ação comunicativa que leve ao entendimento mútuo no ambiente escolar para a produção do conhecimento com uma perspectiva crítica, dialogal e consensual.

Ao trazer a competência de valorização à “diversidade de saberes e vivências culturais e apropriar-se de conhecimentos e experiências que lhe possibilitem entender as relações próprias do mundo do trabalho e fazer escolhas alinhadas ao exercício da cidadania e ao seu projeto de vida, com liberdade, autonomia, consciência crítica e responsabilidade” (Brasil, 2018, p. 9), visualizamos uma aproximação com o mundo da vida e o mundo sistêmico proposto por Habermas (2012).

No entendimento habermasiano, a cultura é uma espécie de reserva de saber, utilizada pelos participantes da comunicação, no caso do espaço escolar, por professores e estudantes, para

extrair interpretações quando estão tentando se entender sobre algo (Habermas, 2012b). Para que os estudantes consigam ampliar as vivências culturais na esfera escolar, eles precisam se fazer entender e, ao mesmo tempo, entender o outro com quem estabelece comunicação, para assim apropriar-se de conhecimentos produzidos no consenso da ação comunicativa, que está conectada inevitavelmente ao mundo da vida dos participantes.

Quando tratamos do mundo da vida o compreendemos como as relações interpessoais manifestadas nas infinitas interações linguísticas empreendidas cotidianamente na esfera escolar, tendo como referência as vivências diárias, “tornando-se o lugar da compreensão das tradições, das crenças, dos valores sociais, dos conhecimentos construídos e compartilhados entre professores, estudantes, gestão escolar, formadores etc.” (Anecleto; Silva, 2022, p. 112). No universo desse mundo da vida estão essas relações interpessoais, as normas, que se associam ao mundo social dos atores da esfera escolar; os fatos e conhecimentos presentes no mundo objetivo; os sentimentos e emoções, do mundo subjetivo. Como afirma Habermas (Habermas, 2012b, p. 231),

O mundo da vida constitui, pois, de certa forma, o lugar transcendental em que os falantes e ouvintes se encontram; onde podem levantar, uns em relação aos outros, a pretensão de que suas exteriorizações condizem com o mundo objetivo, social ou subjetivo; e onde podem criticar ou confirmar tais pretensões de validade, resolver dissenso e obter consenso. Numa palavra no que tange à linguagem e à cultura, os participantes não conseguem atingir *in actu* o mesmo distanciamento possível em relação à totalidade dos fatos, das normas e das vivências, os quais podem ser objeto de um possível entendimento (*Vertändigung*).

O mundo da vida é constitutivo para o entendimento que é construído, outro aspecto que dialoga com a BNCC, por elementos fundamentais na formação do estudante, liberdade, autonomia, consciência crítica e responsabilidade. Para a base, esse processo se dá na construção das relações que torna a sociedade mais humana e socialmente justa, o que sempre perpassa pela linguagem. As normativas da BNCC, apesar de sabermos que ainda há necessidade de ajustes, podem ser alinhadas com a TAC em diversos aspectos. No entanto, a sua aplicação, muitas vezes, passa pelo processo de colonização do mundo da vida pelo mundo sistêmico escolar.

O mundo sistêmico representa o mundo criado pelo homem com o intuito de dominar a natureza, estabelecendo regras, normas, burocracia que acabam por desprender as estruturas sociais que realizam a integração social (Habermas, 2012b). Essa colonização do mundo da vida pelo mundo sistêmico na esfera escolar favorece à ação estratégica por parte dos professores, voltada para a racionalidade técnico-instrumental, para “um agir orientado por fins” (Habermas, 2012a, p.674) estratégicos, unicamente.

Pautada na indiferença das condições motivacionais dos estudantes, a ação estratégica, ou seja, “um processo técnico-científico que promove aos sujeitos acesso à informação, com pouca interação entre eles” (Pastor, 2019, p. 32), muitas vezes, fragiliza a relação de ensino e de aprendizagem, principalmente no que concerne à linguagem, por pouco valorizar os pressupostos consensuais do agir comunicativo, que se baseia na pluralidade cultural e subjetiva dos indivíduos e orienta sua ação por procedimentos discursivos para chegar a um entendimento mútuo (Pastor; Anecleto, 2020). Portanto, quando prevalece a ação estratégica nas práticas de ensino no ambiente escolar, é possível que os estudantes não alcancem uma educação integral, que valorize o indivíduo em sua singularidade e, ao mesmo tempo, sua coletividade.

4 A oralidade na BNCC: uma ação comunicativa

O caminho aberto por Habermas se constitui em um referencial produtivo para restabelecermos o poder crítico da nossa racionalidade humana e o papel transformador da educação no país. Ao analisarmos a BNCC em seus campos de atuação, suas competências gerais, seus conceitos de linguagem, muito notamos das concepções habermasianas. Nesta seção, direcionamos nossas análises para as práticas de linguagem no eixo da oralidade, no componente de Língua Portuguesa nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental.

A BNCC fundamenta o componente em concepções e conceitos voltados para práticas de linguagem, discurso e gêneros discursivos/textuais, esferas/campos de circulação dos discursos, colocando a importância da mobilização do conhecimento sobre a língua, as diferentes linguagens e os gêneros para o desenvolvimento da participação significativa e crítica nas diversas práticas sociais dos estudantes constituídas pela oralidade, pela escrita e por outras linguagens, nas diferentes esferas de atividade humana (Brasil, 2018).

Dessa forma, esse documento considera que é objetivo do ensino de língua materna “produzir e analisar **textos orais**, considerando sua adequação aos contextos de produção, à forma composicional e ao estilo do gênero em questão, à clareza, à progressão temática e à variedade linguística empregada” (Brasil, 2018, p. 509, grifo nosso). Como norma, a base não garante a concretização deste nas aulas de Língua Portuguesa. No entanto, induz a um trabalho em que a argumentação é base para que ele aconteça. Por essa perspectiva, podemos trazer a teoria da argumentação habermasiana para a materialização desse objetivo.

Para Habermas (2012a, p. 48), argumentação é “o tipo de discurso em que os participantes tematizam pretensões de validade controversas e procuram resolvê-las ou criticá-las com argumentos”.

Ao produzir textos orais que contribuam para sua formação crítica, os estudantes necessitam de argumentos que estão apoiados “em experiências e necessidades que são diversamente interpretadas [...]” (Habermas, 2013a, p. 83). É em razão dessa interpretação diversa que os estudantes devem aprender a adequar sua argumentação aos contextos de produção, pois é esta “capacidade de fundamentar exteriorizações racionais [...] (que o prepara para) se expor à crítica e participar regularmente de argumentações” (Habermas, 2012a, p. 49).

Por esse processo de construção de textos orais perpassa também os discursos que a TAC aponta. Entendidos como “eventos em que fundamentamos proferimentos cognitivos” (Habermas, 2013b, p. 49), os discursos são utilizados de forma diferente, a depender da situação de comunicação. “En los discursos no intercambiamos informaciones sino argumentos que sirven para razonar (o rechazar) pretensiones de validez problematizadas⁵” (Habermas, 1997, p. 116). São denominados como discurso teórico, discurso prático e discurso explicativo. Para cada um há uma possibilidade de aprendizado.

No discurso teórico, a partir da pretensão de verdade, discutimos os problemas instrumentais e cognitivos de que necessitamos para nos fazermos entender, através de atos de fala locucionários. Então, quando os estudantes estão em sala de aula, precisam construir seus argumentos, por mais simples que sejam, para incrementar seu discurso teórico e numa próxima oportunidade enfrentar uma plateia, expor seus argumentos diante dos colegas e ir construindo um repertório.

No discurso prático, a partir da pretensão de correção que comanda a ação social, levantamos problemas cotidianos e cognitivos relacionados às normas e aos valores sociais que nos fazem compreender se determinada ação é válida e se dá pelos atos de fala

5 Nos discursos não trocamos informações e sim argumentos que servem para confirmar (ou contestar) pretensões de validades problematizadas. (tradução nossa)

perlocucionários. Para que os textos orais tenham clareza, como pede a BNCC, os estudantes precisam compreender o significado de termos que usam e ao ser perguntado, por exemplo, o sentido de uma palavra que ele mesmo utilizou, ele deve saber responder, porque aquela pergunta está dentro dos contextos normativos da sala de aula.

No discurso explicativo, a partir da pretensão de compreensibilidade, de inteligibilidade, levantamos os argumentos que buscam o consenso, produzidos pelos atos ilocucionários. É o agir comunicativo, em que nos discursos debatemos proferimentos sobre fatos, em que, através de uma motivação racional, buscamos o melhor argumento. A progressão temática, proposta pela BNCC, ocorre no momento em que os estudantes interagem, através do discurso sobre um determinado fato ou conflito, para chegarem, a partir de uma racionalidade comunicativa, a um entendimento mútuo. Para tanto, é necessário que se esgotem todos os argumentos lógicos que possam ser proferidos sobre o tema.

Essa valorização da oralidade no ensino de Língua Portuguesa nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental destacada pela BNCC, propondo inclusive gêneros da esfera oral pouco usados nas escolas como o *vlog* (blog em que os conteúdos predominantes são vídeos) e *podcast* (material que circula em forma de áudio semelhante a programas de rádio) demonstra a importância de um trabalho pedagógico construído a partir de uma ação comunicativa, ou seja, uma interação simbolicamente mediada, orientada por normas de vigência obrigatória que “definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas, pelos menos, por dois sujeitos agentes”. (Habermas, 1968, p. 57), como a própria base sugere.

Apesar de sabermos que há um *déficit* muito grande em relação ao ensino dos gêneros da esfera oral, por todo o processo de organização da escola em torno da escrita, que também é primordial para a formação integral dos estudantes, a BNCC nos provoca a, a partir

do eixo oralidade, resgatar essa prática de linguagem normatizando objetos de conhecimento e habilidades específicas a serem exploradas nas salas de aulas dos Anos Iniciais do Ensino Fundamental. Esse processo pode possibilitar aos estudantes dessa etapa, que estão na fase da infância, desenvolver e aperfeiçoar a linguagem oral não apenas como uma aptidão inerente à comunicação, mas com entendimento de sua adequação a inúmeras situações de uso.

A BNCC apresenta cinco habilidades específicas para trabalhar o tratamento da oralidade com estudantes dos Anos Iniciais do Ensino Fundamental, que apresentaremos no quadro abaixo de maneira sintética:

Síntese das habilidades específicas de Língua Portuguesa nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental

PRÁTICA DE LINGUAGEM	OBJETO DE CONHECIMENTO	HABILIDADES ESPECÍFICAS
ORALIDADE	Oralidade pública/ Intercâmbio conversacional em sala de aula	Expressar-se em situações de intercâmbio oral com clareza.
	Escuta atenta	Escutar, com atenção, falas de professores e colegas.
	Características da conversação espontânea	Reconhecer características da conversação espontânea presencial, respeitando os turnos de fala.
	Aspectos não linguísticos no ato da fala	Atribuir significado a aspectos não linguísticos (paralinguísticos) observados na fala.
	Relato oral/Registro formal e informal	Identificar finalidades da interação oral em diferentes contextos comunicativos.

Fonte: Elaborado pelas pesquisadoras, com base na BNCC.

Dentre essas habilidades, podemos destacar a que está associada ao objeto de conhecimento ligado à conversação: “reconhecer características da conversação espontânea presencial, respeitando os turnos de fala, selecionando e utilizando, durante a conversação, formas de tratamento adequadas, de acordo com a situação e a posição do interlocutor” (Brasil, 2018, p. 95). Ao estimular a conversação espontânea como objeto de conhecimento dos estudantes, a BNCC possibilita o espaço para o diálogo, a interação, o entendimento mútuo e a possibilidade de se chegar a um comum acordo. Nesse processo, quando os estudantes empregam sentenças mobilizam seu mundo da vida, que os ajudam na interpretação das falas e buscam um entendimento.

Nesse ponto, nos interessa a interpretação de Habermas (2012a) em que na conversação são os próprios atores, nesse caso os estudantes, que logram o consenso, buscando distinguir o que pode ser ajustado ou desajustado entre a ação da fala e os mundos (objetivo, social e subjetivo) com que o estudante estabelece uma relação por meio de sua exteriorização, apoiado em um saber que serve como pano de fundo, estando à prova apenas a parte do saber utilizada e tematizada pelos estudantes “à medida que as definições situacionais vão sendo negociadas pelos próprios envolvidos [...]” (Habermas, 2012a, p. 193).

A situação social que envolve a construção dos argumentos os quais produzem os textos orais se imbrica com uma outra habilidade, a de “escutar, com atenção, falas de professores e colegas, formulando perguntas pertinentes ao tema e solicitando esclarecimentos sempre que necessário” (Brasil, 2018, p. 95). Para que haja compreensibilidade dos argumentos expressos, ou seja, o êxito ilocucionário, é preciso se criar entre falante e ouvinte uma relação interpessoal eficaz que se dá através da escuta. Essa escuta dá ao estudante/ouvinte a possibilidade de apreender o significado do que

se disse e de concordar ou não com esse argumento. Para Habermas (2012a, p. 516-517), “um ouvinte compreende o significado de uma enunciação quando conhece, além das condições de boa formação gramatical e das condições gerais do contexto, também as condições essenciais sob as quais pode ser motivado pelo falante a uma tomada de posição”.

Todas as habilidades propostas pela BNCC no eixo integrador da oralidade no ensino de Língua Portuguesa para os Anos Iniciais do Ensino Fundamental direcionam para a formação de estudantes conscientes da função da linguagem e, se desenvolvidas pelo viés da racionalidade comunicativa, focada em oferecer aos estudantes, desde à infância, a consciência de que os proferimentos que produzimos estão sempre imbricados em uma ação e pode nos direcionar para acordos mútuos em todos os contextos do mundo da vida integrados ao mundo sistêmico, poderemos desenvolver, no futuro, uma sociedade mais democrática e ética, que preserva os relacionamentos mútuos, a confiança, a lealdade e a gratidão (Habermas, 2013a).

Ademais, a Base Nacional Comum Curricular, no que diz respeito à oralidade, tem uma atenção voltada para o despertar da criticidade que só se produz pelo diálogo, pela escuta, pela interação. Estes colaboram com o desenvolvimento cognitivo, ou seja, “as estruturas do pensar e do agir que a pessoa em crescimento adquire construtivamente em confrontação com a realidade externa, com processos correntes no mundo objetivo” (Habermas, 2012a, p. 135). Assim, para acessar um conceito reflexivo de mundo é necessário o desenvolvimento cognitivo em todos os aspectos. Para nós, parte desse desenvolvimento se dá pelo trabalho com a oralidade nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental, neste artigo apresentado na perspectiva da Teoria do Agir Comunicativo, a partir da relação de proximidade estabelecida com a proposta da BNCC para essa prática de linguagem.

5 Considerações Finais

O texto que apresentamos procurou relacionar o documento normativo da Educação Básica brasileira, a BNCC, com as concepções propostas por Habermas, em sua Teoria do Agir Comunicativo, como uma possível contribuição para o trabalho com a oralidade nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental. A TAC habermasiana se constitui num referencial significativo para a análise das questões que envolvem os desafios do ensino da oralidade proposto pela BNCC. Nessa abordagem, as competências levantadas pela base, principalmente as que concernem à oralidade, poderão redirecionar ações dos estudantes para uma formação emancipatória, que em Habermas (2012) passa pela mediação do entendimento linguístico orientado pela busca argumentativa do consenso.

Ao refletirmos sobre os conceitos da base a respeito da oralidade pelas lentes da TAC, possibilitamos uma compreensão de ensino pautada em uma racionalidade comunicativa e, conseqüentemente, um trabalho com gêneros orais enquanto processo interativo, capaz de produzir entendimento e formar estudantes enquanto pessoas de ação cognitiva, ética e política que compartilham os seus argumentos com colegas, professores e toda a comunidade com que convive, apoiados em seu mundo da vida.

A BNCC, no caso específico deste artigo o eixo da oralidade, apesar de seus entraves apontados com pertinência por especialistas da área, principalmente quando se trata dos gêneros orais que são pouco evidenciados no documento, quando estudada pela concepção da Teoria do Agir Comunicativo pode servir de referencial para uma formação integral do estudante, por, possivelmente, abrir espaço para o trabalho em sala de aula voltado para o argumento, a interação, o diálogo; tanto para um entendimento entre estudantes e professores no trato entre si, sem coerções, quanto para a construção

de sua identidade a partir do entendimento consigo mesmo sem repressão (Habermas, 2012), promovendo a capacidade discursiva dos estudantes em condições favoráveis a uma aprendizagem crítica e reflexiva.

Referências

ANECLETO, Úrsula Cunha; BRENNAND, Edna Gusmão de Góes. Ação linguístico-comunicativa e ética do discurso: interação entre Habermas e Bakhtin. In: SOUZA, F.M.de; OLIVEIRA, L.R.de; HAWI, M.M. (Org.) **Diálogos da educação com Bakhtin, Freire e Vigotski**. São Paulo: Mentis Abertas, 2020.

ANECLETO, Úrsula Cunha; SILVA, Obdália F. Santana. Racionalidade Comunicativa e formação docente: mapeando pesquisas no campo da educação. **Revista Gestão & Aprendizagem**. João Pessoa, v. 11, n. 1, p.105-126, jan./jun. 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/mpgoa/article/view/65143>. Acesso em: 20 abr. 2023.

BETTINE, Marco. **A Teoria do Agir Comunicativo de Jürgen Habermas**: bases conceituais. São Paulo: Edições EACH, 2021. *E-book*.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das Trocas Linguísticas**: o que falar quer dizer. 2. ed. 1. reimp. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2008.

BRASIL, Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília, DF: MEC, 2018. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=79601-anexo-texto-bncc-reexportado-pdf-2&category_slug=dezembro-2017-pdf&Itemid=30192. Acesso em: 10 abr. 2023.

BRASIL, Ministério da Educação. **Parâmetros Curriculares Nacionais**: língua portuguesa: primeiro e segundo ciclos. Brasília: MEC/SEF, 1997. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/livro02.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2023.

BRASIL, Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2023]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 16 abr. 2023.

DÍAZ BORDENAVE, Juan E. **O que é comunicação**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

GUBA, Egon. G.; LINCOLN, Yvonna. S. **Effective evaluation**. San Francisco: Jossey-Bass, 198.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Tradução Guido Antônio de Almeida. 2. reimp. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2013a.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis**. Tradução de Rúrion Melo. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013b.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**: racionalidade da ação e racionalização social. Tradução Paulo Astor Soethe. v. 1. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**: sobre as críticas da razão funcionalista. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. v. 2. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012b.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**: complementos y estudios previos. Tradução Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e Ciência como Ideologia**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1968.

PASTOR, Marta; ANECLETO, Úrsula Cunha. Formação docente e racionalidade comunicativa: pontos de intersecção. **Revista Internacional de Formação de Professores** (RIFP), Itapetininga, v.

5, p. 1-19, 2020. Disponível em: <https://periodicoscientificos.itp.ifsp.edu.br/index.php/rifp/issue/view/6>. Acesso em: 12 abr. 2023.

PASTOR, Marta. **Formação do professor técnico na Educação Profissional:** da racionalidade instrumental à racionalidade comunicativa. Dissertação (mestrado em Educação e Diversidade). Universidade do Estado da Bahia. Conceição do Coité, p. 205. 2019. Disponível em: <http://www.mped.uneb.br/wp-content/uploads/2021/02/29-Disserta%C3%A7%C3%B5es-MARTA-PASTOR-DA-SILVA-BARRETO.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2023.

A crítica habermasiana do populismo de ultradireita

Habermasian critique of far-right populism

Thor João de Sousa Veras¹

UFSC

thor.verass@gmail.com

Resumo: Trata-se de reconstruir uma crítica do populismo de ultradireita contemporâneo a partir dos diagnósticos político-sociais e dos recursos e parâmetros normativos da teoria de Jurgen Habermas. Para isso, nossa hipótese consiste em identificar em tais análises que na esfera pública neoliberal digitalizada, a especificidade da estratégia política da ultradireita consiste na captura da gramática da liberdade em função de uso regressivo democraticamente. De modo a criticar os limites de tal fenômeno, mobilizaremos as concepções de liberdade e de democracia radical como parâmetro normativo para identificar no populismo de ultradireita o que Habermas chama de “patologias da comunicação ou da esfera pública”.

Palavras-chave: Liberdade; Populismo; Democracia.

Abstract: The main goal of this article is to reconstruct critique of contemporary ultra-right populism from the political-social diagnoses and the resources and normative parameters of Jürgen Habermas’ theories. For this, our hypothesis consists in identifying in such analyses that in the digitized neoliberal public sphere, the specificity of the political strategy of the ultra-right consists in the capture of the grammar of freedom as a function of regressive use democratically. In order to criticize the limits of such a phenomenon, we will mobilize the conceptions of freedom and radical democracy as a normative parameter to identify in ultra-right populism what Habermas calls “pathologies of communication or of the public sphere.”

Keywords: Freedom; Populism; Democracy.

1 Universidade Federal de Santa Catarina.

1 Crítica deliberativa do populismo libertário de ultradireita

“Nunca imaginei que o populismo iria derrotar o capitalismo no seu próprio país de origem”, afirmava Habermas¹ logo após a vitória do extremismo de direita no Brexit. Tal evento se tornou paradigmático para Habermas repensar a configuração política de cenário global de ascensão de forças neo-neonacionalistas e o crescimento de desconfiança em relação a democracia e os procedimentos que garantiam a estabilidade de sistemas políticos no início do século XXI. Em ordem de compreender a crítica de Habermas ao populismo de extrema direita contemporâneo, faz-se necessário recurso de uma análise sócio-histórico de modo a situar o seu diagnóstico no contexto atual de uma mudança estrutural da esfera pública pelo neoliberalismo - o cenário que forneceu as condições para o crescimento de um “mercado mundial globalmente desregulado” (Habermas, 2020) e o consequente surgimento de patologias da comunicação como o populismo. Mas a tarefa de análise e crítica deste fenômeno não se trata de um procedimento fácil para teorias empíricas, nem para as filosofias normativas.

Conforme argumenta Habermas, há um nível de incerteza neste problema do populismo que nem as teorias mais positivas sobre sistemas eleitorais, a saber, as teorias que se voltam para análise de comportamentos de votação conseguem apreender. É como se tais teorias não conseguissem apreender as dinâmicas de uma cultura política, e nem as motivações que subjazem as ações de tal eleitorado, e como tais ideais podem se reverter em seu contrário, como o caso da liberdade e sua aplicação no populismo libertário. Para compreender esse importante diagnóstico da cultura política em que se insere a emergência do populismo libertário, cabe adentrar a leitura de Habermas das dinâmicas políticas dos últimos anos. No seu balanço

crítico da experiência de 30 anos de reunificação da Alemanha, Habermas afirma que nunca este projeto esteve tão fragilizado quanto nos últimos anos, especialmente com o fato de que pela “primeira vez na história da República Federal da Alemanha, um partido bem-sucedido à direita da União (aliança entre CDU e a União Social Cristã [CSU]), conseguiu se firmar como uma crítica anti-Europa aliada a um nacionalismo etnocêntrico sem precedentes e que não mais se esconde, sendo escancarado”. Trata-se da entrada do partido de extrema direita AfD, que nomeado de “Alternativa para a Alemanha”, encontrou apoio entre economistas nacionalistas e representantes empresariais da Alemanha ocidental que criticavam a ausência de protecionismo a economia alemã durante o auge da crise bancária de 2012. As mudanças desse espectro político-partidário só foram possíveis, na análise de Habermas, pela reação do governo alemão durante a crise refugiados e o aumento exponencial de xenofobia entre cidadãos alemães. Para Habermas, esses fenômenos são indícios de uma nova mentalidade política regressiva, que diante da polarização, faz aumentar a distância histórica do momento de reunificação nacional alemã e do difícil processo que o levou a se concretizar:

A regressão política que aparece na forma do AfD tem uma face confusamente ambivalente: por um lado, adquiriu um caráter compartilhado, pan-alemão; por outro lado, concentra diferentes histórias do pós-guerra e diferentes mentalidades no Oriente e no Ocidente. A distância histórica torna as duas coisas muito mais óbvias para nós – que compartilhamos o mesmo conflito com o populismo de direita, sendo que este conflito, ao mesmo tempo, lança luz sobre as mentalidades políticas muito diferentes que se desenvolveram ao longo de quatro décadas na República Federal e na República Democrática Alemã respectivamente (Haberman, 2020, p. 11).

Ao menos dois eventos foram cruciais para a normalização da extrema direita populista no poder: os protestos xenófobos na cidade de Chemnitz em 2018 que contaram com uma porção de neonazistas e a reação as eleições de Thomas Kemmerich em 2020 na Turíngia. Nestas ocasiões, Habermas identificou uma mudança temerária do cenário político, pois, antes os partidos de extrema direita eram apenas reconhecidos marginalmente na corrida eleitoral, com estes eventos pivotais se tornaram não apenas legitimados pelo Estado e por outros partidos, mas mostraram ter uma força eleitoral que se traduziu no crescimento da AFD no congresso e nos Estados do leste, e, ao mesmo tempo, se tornou normalizado o retorno de uma plataforma de extrema direita abertamente neonazista. Uma série de ações institucionais, inclusive, foram fundamentais para uma “aceitação tácita da violência da extrema direita”, que trouxe a Habermas lembranças do contexto de Weimar:

uma força policial que aconselhou as vítimas a não prestarem queixas; um tribunal tendencioso que não distinguiu agressores e vítimas; um serviço de inteligência doméstica que traçou a sutil diferença entre um comportamento “crítico” e um “hostil” em relação ao asilo de imigrantes; um promotor público que teve de remover um Ministério Público estadual de um escandaloso caso de terrorismo porque, apesar das conexões óbvias dos acusados com grupos terroristas, a investigação feita pelo Ministério só poderia identificar perpetradores individuais; ou uma delegacia que enviou um contingente tão escasso de policiais para uma manifestação pré-anunciada de extrema direita que os participantes dos inevitáveis tumultos não foram sequer processados (Habermas, 2016, *online*).

O resultado dessa paulatina incorporação de clamores populistas de direita no sistema político é “um mundo cada vez

mais autoritário e dilacerado por conflitos” (Habermas, 2017). O exame crítico das falhas do processo de reunificação alemã foi capturado por partidos como a AFD para difundir racismo, xenofobia e intolerância generalizada em torno de um projeto totalmente oposto a uma maior integração europeia. Mas se esses são os efeitos de um enfraquecimento do Estado diante da ofensiva xenófoba na sociedade alemã, quais seriam as causas da ascensão da extrema direita no poder? O projeto de integração da EU tornou a “Europa um gigante econômico”, mas, ao mesmo tempo, “um anão político”. De acordo com Habermas (2020), o advento do euro criou uma clivagem entre norte e sul na Europa que se traduziu entre uma relação desigual entre os ganhadores contra os perdedores do capitalismo neoliberal. A ausência de mobilidade em um mercado de trabalho único, um sistema de segurança social e uma política fiscal comum, abriu terreno para um modelo político neoliberal criando dependência de nações ao mercado financeiro. As consequências desse movimento político foram desastrosas: erosão populacional, desemprego juvenil e, finalmente, um nacionalismo xenofóbico que se manifestas em pautas populistas de direita. Neste contexto, “pós-democracia”, ressalva Habermas (2022), é um apropriado para descrever o impacto político numa sociedade sob implementação global de desregulações neoliberais, que, paradoxalmente, usam de uma retórica nacionalista para proceder com o desmantelamento do poder do Estado social:

Obviamente, a primeira-ministra britânica estudou minuciosamente as razões sociais para Brexit; em todo o caso, ela tenta tirar o vento das velas do populismo de direita ao inverter a linha partidária anterior e colocar o foco em um “Estado forte” intervencionista para combater a marginalização das partes da população “deixadas para trás” e as divisões crescentes

dentro da sociedade. Dada esta reversão irônica da agenda política, a esquerda na Europa deve se perguntar porque o populismo de direita está conseguindo conquistar os oprimidos e os desfavorecidos pelo falso caminho do isolamento nacional (Habermas, 2022, p. 145).

O descrédito da integração europeia e a alemã e a normalização deste populismo regressivo no poder estão interligadas com o que Habermas (2018) considera ser três tendências negativas da esfera pública contemporânea: uma piora na qualidade de serviços jornalísticos decorrente da pressão da publicidade algorítmica de grandes corporações capitalistas e também a ausência de uma “população leitora que se interessa por política e tem um bom nível educacional, acostumada ao processo conflitivo de formação de opinião, que reserva um tempo para ler a imprensa independente de qualidade” Habermas (2018, *online*); um processo de fragmentação da esfera pública resultante de uma explosão de redes autônomas e independentes, o que impede cidadãos de participarem com qualidade na formação de vontades políticas coletivas; por fim, e mais preocupante, seria o movimento das novas mídias permitirem que leitores se tornem autores, enfim, jornalistas sem qualquer mediação ou padrões de um jornalismo de qualidade, que se fecham em bolhas próprias que evitam qualquer possibilidade de discussão com vozes dissonantes, reproduzindo uma esfera pública mais excludente que ignora os critérios de verdade e falsidade que o jornalismo clássico trabalhava.

As mentioned, the internet opens up virtual spaces of which users can take immediate possession as authors in a new way. Social media create freely accessible public spaces that invite all users to make interventions that are not checked by anyone – and which, as it happens,

have also long enticed politicians to exert direct personalized influence on the voting public. This plebiscitary ‘public sphere’, which has been stripped down to ‘like’ and ‘dislike’ clicks, rests on a technical and economic infrastructure. But in these freely accessible media spaces, all users who are, as it were, released from the need to satisfy the entry requirements to the editorial public sphere and, from their point of view, have been freed from ‘censorship’, can in principle address an anonymous public and solicit its approval. These spaces seem to acquire a peculiar anonymous intimacy: according to previous standards, they can be understood neither as public nor as private, but rather as a sphere of communication that had previously been reserved for private correspondence but is now inflated into a new and intimate kind of public sphere (Habermas, 2022, p. 166).

Tais tendências refletem o cenário das novas mídias que acompanhamos no jornalismo contemporâneo: ao invés do objetivo de uma construção investigativa serie que leve informação de credibilidade ao publico das dinâmicas sociais, politicas e culturais relevantes para discussão, vemos um novo fenômeno que se espraia pelas redes socais de um jornalismo capturado por estórias banais de celebridades e factoides que incentivam cidadãos a construírem seus próprios “fatos alternativos”. Por esta razão, podemos afirmar que a tese habermasiana de uma “nova sociedade do espetáculo” se aplica a este novo fenômeno de “refeudalização da sociedade”. A epitome politica desse fenômeno para Habermas foi a invasão do capitólio americana no dia 6 de janeiro, o que chamou a atenção do filósofo para a necessidade de uma reflexão democrática contras as forcas obscurantistas do trumpismo:

Trump’s fatal exhortation would hardly have met with the intended furious response of the citizens who stormed the Capitol on 6 January

2021 if the political elites had not for decades disappointed the legitimate, constitutionally guaranteed expectations of a significant portion of their citizens. Hence, a political theory tailored to this kind of constitutional state must be designed in such a way that it does justice both to the peculiar *idealizing surplus* of a morally based system of basic rights which assures the citizens that they are involved in the exercise of democratically legitimized government, as well as to the social and institutional conditions which lend *credibility* to the idealizations that the citizens necessarily associate with their practices (Habermas, 2022, p. 148).

Nesse processo, a performance do publico criou uma leva de espectadores acostumados a informações fragmentadas, expostas em mídias mais fáceis e sintéticas que transformam jornalismo em puro entretenimento. Ou seja, ao invés de um publico que elabora discussão critica, estaríamos diante de um fenômeno de espectadores reféns de influencers que traduzem a complexidade de noticias e retiram a dialética interna incerteza em função de ideologia narcisistas e auto-afirmadoras. Portanto, a novidade do diagnóstico habermasiano diz respeito a digitalização da sociedade e o aumento de fluxos de informação que fogem do crivo de confiabilidade e fundamentação de tais opiniões.

These tendencies can already be observed in member states of the European Union; but they can even take hold of and deform the political system as such, if that has been undermined and riven long enough by social-structural conflicts. In the United States, politics has become trapped in the maelstrom of persistent polarization of the public sphere after the administration and large sections of the ruling party adapted to the self- perception of a president who was successful on social media and sought the

plebiscitary approval of his populist following on a daily basis via Twitter. The – we can only hope, temporary – disintegration of the political public sphere found expression in the fact that, for almost half the population, communicative contents could no longer be exchanged in the currency of criticisable validity claims. It is not the accumulation of fake news that is significant for a widespread *deformation of the perception of the political public sphere*, but the fact that *fake news* can no longer even be identified as such (Habermas, 2022, p. 166).

Não se trata aqui de uma opinião conservadora em relação ao papel da internet e do que Habermas chama de “primeira revolução da mídia na história da humanidade”. Certamente o empoderamento de influenciadores, blogueiros e suas variações digitais pode significar uma forma de democratização da dinâmica de inclusão e ampliação das trocas de informações. O próprio Habermas apresenta diferentes vantagens desse formato que coloca nicho subculturais para trocar mais facilmente informações, tais como o exemplo de um blog de cientistas ou acadêmicos que aproxima pessoas que sofrem e determinada doença e podem com tais pesquisadores trocar impressões e experiências. Trata-se, no entanto, de um incômodo que tal revolução estar sendo utilizada para fins econômicos, antes do que culturais (Habermas, 2018, *online*) - o que em outras palavras podemos falar de uma “plataformização” da sociedade, a “mercadorização da consciência pública” e sua relação com os processos de desdemocratização de modo geral (Berg; Rakowski; Thiel, 2020). Neste sentido, a tese geral é que:

The technological advance of digitalized communication initially fosters trends towards the dissolution of boundaries, but also towards the fragmentation of the public sphere. The platform character of the new media creates a

space of communication alongside the editorial public sphere in which readers, listeners and viewers can spontaneously assume the role of authors". The rise of the new media is taking place in the shadow of a commercial exploitation of the currently almost unregulated internet communication. On the one hand, this is threatening to undermine the economic basis of the traditional newspaper publishers and of journalists as the affected occupational group; on the other hand, a mode of semi-public, fragmented and self-enclosed communication seems to be spreading among exclusive users of social media that is distorting their *perception of the political public sphere* as such. If this conjecture is correct, an important subjective prerequisite for the formation of public opinion and political will in a more or less deliberative way is jeopardized among an increasing portion of the citizenry (Habermas, 2018, *online*).

O problema principal com a revolução digital é sua insistência em dispensar os "gatekeepers" e os moderadores que teriam a função de filtrar as informações que circulam nessa versão de esfera pública, diminuindo de forma tamanha a qualidade do conteúdo e abrindo a porteira para proliferação de formas de desinformação como as fakes News. Certamente, indivíduos numa sociedade não são obrigados a oferecer justificações a respeito de suas escolhas e ações enquanto estão na esfera privada, no entanto, os novos personagens que estão na esfera digital tendem a usar de sua autonomia pública sem adotar um discurso que possa ser generalizado para todos cidadãos. Conforme explicita De Borja, trata-se de um discurso fragmentado que passa a ser ideológico, mais do que voltado para o pensamento crítico-reflexivo:

a forma de comunicação digital, sobremaneira nas redes sociais e nos aplicativos de

comunicação, não é estruturalmente voltada ao entendimento, mas privilegia, isso sim, o efeito produzido sobre o interlocutor da comunicação. Ou seja, se o que caracteriza normativamente as comunicações para Habermas são suas pretensões ilocucionárias, as novas comunicações digitais parecem ter como centro normativo a pretensão perlocucionária. De uma maneira exageradamente ilustrativa, se antes era o intelectual que representava o crivo racional do debate público, agora é o influencer que condensa as atenções fragmentárias travestidas de opiniões. Se antes a politização se dava pelas práticas coletivas de organização (principalmente pelas instâncias da sociedade civil), agora são as comunicações digitais que dão voz e empoderam indivíduos que se encontram, paradoxalmente, profundamente fragmentados entre si (Borba, 2022, p. 142).

Neste sentido, a ausência desses mecanismos de controle de informação tem a desvantagem maior de deixar fronteiras entre “público” e “privado” cada vez mais nubladas. O resultado dessa recusa em nome de uma ideia ideológica de “liberdade de expressão”, passa a ser a paulatina emergência de uma nova forma de esfera pública, ou nas palavras de Habermas “uma esfera semiprivada e semipública” que privatiza os espaços comunicacionais em nome de uma concepção de liberdade que recusa qualquer normatividade para justificação da validade de discursos em nome de uma plataforma digital patológica – as chamadas câmaras de eco.

Users empowered as authors provoke attention with their messages, because the unstructured public sphere is first *created* by the comments of readers and the likes of followers. Insofar as this leads to the formation of self-supporting echo chambers, these bubbles share with the

classical public sphere their porousness to further networking; at the same time, however, they differ from the fundamentally inclusive character of the public sphere – and the contrast to the private sphere – through their rejection of dissonant and the inclusion of consonant voices into their own limited, identity-preserving horizon of supposed, yet professionally unfiltered, ‘knowledge’. From a point of view fortified by the mutual confirmation of their judgements, claims to universality extending beyond their own horizons become fundamentally suspect of hypocrisy. From the limited perspective of such a *semi-public sphere*, the political public sphere of constitutional democracies can no longer be perceived as an inclusive space for possible discursive clarification of competing claims to truth and the generalization of interests; precisely this public sphere, which hitherto presented itself as inclusive, is then downgraded to one of the semi-public spheres competing on an equal footing (Habermas, 2022, p. 166).

Em outras palavras, a regressão política que Habermas (2020) visa criticar pode ser medida a partir do “declínio, em alguns países e o quase completo desaparecimento poder racionalizante de debates públicos”. Sintomas mórbidos aparecem nesse interregno: fake News, teorias conspiratórias, e de modo mais específico, o populismo libertário:

One symptom of this is the twofold strategy of spreading fake news while simultaneously combating the ‘lying press’, which in turn unsettles the public and the leading media themselves. But when the shared space of ‘the political’ degenerates into the battleground of competing publics, the democratically legitimized, state-enforced political programmes provoke conspiracy theories – as in

the case of the anti-Corona virus demonstrations, which are staged in a libertarian spirit but are in fact driven by authoritarian motives. (Habermas, 2022, p. 166).

Ao menos dois problemas surgem nesse diagnóstico: a emergência de um novo modelo tecnocrata de política e o surgimento de forças populistas que capturam as pautas e os afetos desse público defasado. No caso do perigo de “expertocratas”, a política comunicativa vira refém de especialistas em políticas públicas que assumem o papel de administração e governança pela sua experiência e competência enquanto burocratas que foram escolarizados em jurisprudência. A crítica a tecnocracia tem sido um mote na teoria habermasiana, porque a ideia de um governo totalmente dominado por estes especialistas tira de vista o ponto fundamental da soberania popular e do papel de cidadãos como coautores de leis e de decisões coletivas numa democracia constitucional. Assim como o risco populista, a tecnocracia remove a relevância de “corpos intermediários”, isto é, a dimensão pluralista de partidos para a dinâmica da democracia moderna.

No caso do perigo do populismo, referindo-se tratar antes de patologias sociais da esfera pública, Habermas (2022) diferencia as problemáticas demandas de representação por uma autêntica voz do povo, geralmente mobilizadas pelo que o autor chama de “frações alienadas” da população contra um poder ilegítimo de uma elite, das manifestações mais específicas da sociedade civil contra as ameaças de um regime tecnocrático, que podem ser avaliadas pelos estudos empíricos no contexto de uma crise na infraestrutura comunicativa da sociedade. Um modelo de crise, pontua Habermas, influencia na outra. Essa crise que estaríamos vivendo, segundo Habermas, não pode ser descontextualizada de mudança estrutural que vivemos na esfera pública contemporânea, que tem como principal motor de

“revolução digital” e o modo pelo qual o neoliberalismo atualmente existente influencia nas dinâmicas políticas, inclusive no populismo de extrema direita.

No entanto, o debate só adquiriu uma dimensão genuinamente política através da disputa pela admissibilidade jurídica de estratégias e medidas no combate à pandemia. No entanto, os controversos pressupostos de fundo, a partir dos quais os defensores e os adversários se deixam guiar por condições mais ou menos estritas, não foram claramente declarados. Neste contexto, não posso entrar em mais detalhes neste ponto sobre *um fenômeno novo e seriamente preocupante para o futuro próximo - refiro-me à negação politicamente agressiva e baseada em teorias da conspiração dos riscos de infecção e mortalidade causados pela pandemia. Por causa de seu núcleo radical de direita, os protestos pseudo-liberais dos negadores da Corona contra as medidas supostamente conspiratórias de um governo supostamente autoritário não são apenas um sintoma de medos reprimidos, mas também sinais do potencial crescente de um completamente novo, libertário forma de extremismo de centro, que nos ocuparemos por muito tempo* (Habermas, 2022, p. 35, grifo próprio).

Podemos ver que Habermas já está preocupado com o fenômeno do “populismo libertário”, a que ele nomeia aqui de extremismo de centro, mas que compactua com o que analisamos no primeiro capítulo com uma forma de aliança entre uma pretensa ideia libertariana com impulsos autoritários, que se reproduzem em semiesferas públicas e falham em garantir democraticamente os procedimentos dos corpos intermediários da sociedade que filtram as fakes News:

In the communication and social sciences, it is now commonplace to speak of *disrupted public spheres* that have become detached from the journalistically institutionalized public sphere. But scholarly observers would be mistaken to conclude that the description of these symptomatic phenomena should be separated from questions of democratic theory altogether.²² After all, communication in independent semi-public spheres is itself by no means depoliticized; and even where that is the case, the formative power of this communication for the world view of those involved is not apolitical. A democratic system is damaged as a whole when the infrastructure of the public sphere can no longer direct the citizens' attention to the relevant issues that need to be decided and, moreover, ensure the formation of competing public opinions – and that means *qualitatively filtered* opinions (Habermas, 2022, p. 167).

Ainda assim, Habermas é cauteloso a compartilhar diagnósticos como o de Reckwitz² que conferem a totalidade da sociedade moderna tardia a imagem sociocultural de um usuário digital, que, em “em competição por visibilidade e reconhecimento, procura coletar “likes” e o máximo de “seguidores” possíveis por meio autorretratos” (Zingon; Diefenbach; Kempf, 2020) que podem ser melhor representadas pelas “aberrações narcisísticas” como Donal Trump. Se a tese da colonização do mundo da vida é vista como patologia central da modernidade, as patologias sociais da comunicação contemporâneas estariam vinculadas ao medo realista de uma “perda de status” e as “experiências de impotência política” que se transfiguram em combustível para a retórica populista:

2 Diagnostico que tratamos no primeiro capitulo acerca da modernidade tardia. Ver. RECKWITZ, Andreas. **Society of singularities**. Polity Press, 2021.

This description needs to be extended to include the ambivalent experience of powerlessness that also underlies right-wing populism. For the effects of right-wing populism, which is calling throughout the European Union for a circling of the national wagons, are at the same time an outlet for the fear of confronting head on what, in my opinion, is the greatest political challenge – namely, the institutional construction and expansion of democratically controlled transnational regimes as the only viable response to the paralyzing post-democratic impasse of neoliberal ‘governance beyond the nation- state’. Only such regimes – the ‘world state’, by contrast, is a bogeyman conjured up by their opponents as a deterrent – could implement what had been agreed in treaties on a worldwide scale. Addressing climate change, because it is physically measurable and is therefore sufficiently objectifiable, is presumably the only one of the urgent major contemporary problems in need of global solutions which could still be resolved using the instrument of an international treaty alone. But this instrument already fails when faced with such relatively simple tasks as combating tax evasion or regulating banks or Internet companies (Czington; Diefenbach; Kempf, 2020, p. 14).

Mas por qual motivo estaria as nações europeias, e, em especial, a União europeia perpassada por uma crescente influencia das politicas de desregulação e de captura tecnocrata ou autoritária, ou, nas palavras de Habermas, “fixada no populismo de direita como um cervo pego nos faróis”? (*Ibid.*, p. 14). O que está em jogo do ponto de vista de uma reconstrução racional da democracia, tal como elaborada por Habermas, é o enfraquecimento de direitos políticos em uma democracia constitucional transnacional, o que diminui a capacidade politica do emprego de um debate racional mediante

razões em debates públicos. Pensando nessa dinâmica nova da esfera pública digital, para Habermas, embora esses avatares da revolução digital representem o capitalismo neoliberal e sua marca criativa do conflito cultural, a imagem de uma “sociedade de influencers” obscurece ou suprime as causas socioeconômicas da ascensão do populismo de extrema direita.

In Germany, we have experienced a decade of continuous economic growth while the extreme inequality of wealth and income has increased during the same period. Even in the fundamentally conservative business sections of our leading daily newspapers one can now find thoughtful agreement with Thomas Piketty's diagnosis that global capitalism is endangering itself through the connection between growing social inequality and the rise of right-wing populism. Of course, there is no linear connection between the Gini coefficient of an economy and the emergence of identitarian, nationalist and racist movements. In our countries, right-wing populism extends far beyond the strata of the marginalized poor. A whole range of mobilizing and unsettling factors are clearly affecting the lifeworld experiences of these susceptible social strata (Czington; Diefenbach; Kempf, 2020, p. 13).

Neste sentido torna-se fundamental para Habermas conectar o atual estágio da esfera pública (O'Mahony, 2021) a e a sua perversão pela política patológica do populismo em termos de uma crítica do capitalismo em sua fase neoliberal. Mas como elaborar uma crítica sem recair em um funcionalismo marxista, do qual recairia em um paradigma produtivista que baseia na economia política e na crítica da ideologia como veículos de análise? Para isso, Habermas precisa atualizar os sentidos de capitalismo e ideologia no interior do seu paradigma comunicativa. Primeiramente, a respeito da teoria do capitalismo habermasiano, é conhecida a

entrevista em que Habermas (1991)³ afirma que a economia política não cumpriria um papel central na sua teoria, pois, de acordo com Habermas (2022a, p. 14), a crítica direcionada a Marx diz respeito a incapacidade deste em compreender “o intervencionismo estatal, a democracia de massas e os programas de política social”, não estando apto a “perceber novas formas de reificação e alienação que se manifestam ao longo do século XX, assim como não teria potencial explicativo para entender as novas formas de resistências e manifestações de crise política”(Ibid., p. 16). Contudo, isso não invalida a importante herança marxiana que formulou uma crítica radical do sistema capitalista como uma forma de erodir a coesão social e produz alienação política. O desafio de Habermas, portanto, consiste em acomodar na sua teoria da sociedade tanto as teses marxistas da descomodificação da sociedade, quanto foucaultianas de uma nova racionalidade neoliberal, e compatibilizá-las com o arcabouço comunicativo de sua teoria. A interpretação de Condon neste sentido nos ajuda a compreender como a tese habermasiana da patologia social do capitalismo, a saber, a colonização do mundo da vida, pode ser compreendido como uma forma atualizada de ideologia neoliberal. Ao tomar como ponto de partida o paradigma comunicativo habermasiano, Condon oferece uma interpretação da financeirização neoliberal não apenas a nível das trocas entre estados nacionais, mas sim a partir da infraestrutura interna da sociedade, em que privatiza domínios do mundo da vida que não são econômicos, como a linguagem comunicativa que assume a forma mercadoria. Em outras palavras, da percepção da teoria da ação comunicativa, Habermas compreende o neoliberalismo como

3 Habermas, Jürgen. *Autonomy and Solidarity: Interviews*. London: Verso. 1991. Mais sobre o assunto Cf. Habermas Jürgen. 1983. “Some Conditions for Revolutionizing Late Capitalist Societies.” *Canadian Journal of Political and Social Theory* 7, no. 1–2: 32–42.

um processo de “deslinguistificação” da sociedade, que reforça o conformismo e um modo de “individualismo possessivo” nas relações humanas. Portanto, se pensarmos nas teorias marxistas e foucaultianas do neoliberalismo, podemos afirmar que sob essa nova fase do capitalismo as formas de controle biopolítico pela ideia de capital humano e, ao mesmo tempo, as formas de trocas econômicas que despossuídas de seu caráter não alienante, passam a ser relinguistificadas, ou capturadas pela força da invasão econômica nas esferas da comunicação social (Condon, 2021) Mas qual seria o vínculo entre neoliberalismo e populismo para Habermas? Justamente a ênfase na desregulamentação de qualquer forma de opinião pública abre espaço para uma defesa irrestrita da liberdade de expressão conivente com os propagadores de discurso de ódio, e mais problemático, aqueles que estão em torno de plataformas negacionistas da sociedade. Neste sentido, a desformalização e a desresponsabilização da esfera pública caminham de mãos dadas com um sistema desregulado de mercado neoliberal, conforme o próprio Habermas exemplifica em eventos recentes da história política alemã:

what I find even worse is the organizational potential offered by the formation of bubbles and niches in the ‘dark’ Internet. The islands of communication of the right-wing extremist networks, which have secretly infiltrated the police, the Bundeswehr – in particular the KSK (Kommando Spezialkräfte) – and even the bureaucracies of the intelligence services, today conjure up the nightmare of a deep state. The digital marketplace does not need to be deregulated, since it conformed to the neoliberal model from the beginning. Thus, the lack of state regulation in this area is all the more painful (Czington; Diefenbach; Kempf, 2020, p. 22).

A um passo adiante das elaborações marxianas, Habermas passa a atualizar a crítica da ideologia enquanto uma crítica do capitalismo em termos de uma análise da expansão da racionalidade cognitivo-instrumental no mundo da vida, que reproduz distorções na infraestrutura linguística e nas interações simbólicas cotidianas, possibilita um processo de “fragmentação da consciência” enquanto reificação. De acordo com Habermas:

no lugar da consciência falsa parece hoje a consciência fragmentada, que evita o esclarecimento sobre o mecanismo de reificação. Somente com isso são preenchidas as condições de uma colonização do mundo da vida: os imperativos dos subsistemas autonomizados invadem de fora o mundo da vida, tão logo despidos de seu véu ideológicos – como senhores coloniais em uma sociedade tribal – forçando-o a assimilação (Czington; Diefenbach; Kempf, 2020, p. 22).

Esse processo de reificação sob o regime do neoliberalismo, se pensando como um novo capitalismo tardio, aparece como um processo de “deslinguistificação” (Condon, 2021) em que o mercado acaba sendo colonizado pela política (Verovšek, 2023), gerando não somente perda de liberdade e perda de sentido, mas uma fragmentação generalizada das trocas e interações comunicativas sob jubilo de uma concepção libertária de extrema direita. Esse modelo renovado de crítica da ideologia em Habermas é fundamental para pensar como a plataforma da sociedade não oferece aos seus e suas usuários nenhum sentido emancipatório, visto que as rotinas que definem o profissionalismo e as bases cognitivas e discursivas para examinar seu conteúdo foram praticamente erodidas. Por esta razão Habermas parece corroborar com a literatura empírica recente que apresenta um enfraquecimento dos chamados “gatekeepers”, filtros de controle de conteúdo que sustentam mídia de massa e

passam serem desnecessários nas mídias sociais pela intensidade do fluxo de informação. Esse processo, conforme argumenta Habermas, gera uma paulatina fragmentação que abre espaço para ideologias como o populismo libertário:

This is what first gives rise to the danger of *fragmentation* for political opinion and will formation in the political community in connection with a simultaneously *unbounded* public sphere. The boundless communication networks that spontaneously take shape around certain topics or individuals can spread centrifugally while simultaneously condensing into communication circuits that dogmatically seal themselves off *from each other*. Then the trends towards fragmentation and the dissolution of boundaries reinforce each other to create a dynamic that counteracts the integrating power of the communication context of the nationally centered public spheres established by the press, radio and television (Habermas, 2022, p. 160).

Neste contexto, inclusive as forcas progressista recairiam numa moldagem de politica que seria capturada pela logica neoliberal e reforçaria estruturas de dominação como capitalismo vigilante por meio da internet⁴. Para Habermas, “a agenda pró-globalização de

4 Com isso, Habermas se refere as diferentes formas de capturas neoliberais da esfera publica em termos de vigilancia e fragmentacao social: “The description of platforms as ‘media offerings for networking communicative content across arbitrary distance’ is, in view of the far from neutral performance of algorithm-steered platforms such as Facebook, YouTube, Instagram and Twitter, if not naïve, at least incomplete. For these new media are companies that obey the imperatives governing the valorisation of capital and are among the most highly quoted corporations on the stock exchange. They owe their profits to exploiting data, which they sell for advertising purposes (or otherwise as goods). These data consist of information that accrue as by-products of their user-oriented offerings in the form of the personal data their customers leave behind

esquerda que busca dar forma política a uma sociedade global que cresce digital e economicamente, não pode mais ser distinguida da agenda neoliberal, de abdicação política ao poder de chantagem dos bancos e dos mercados não regulamentados” (Habermas, 2017). Conforme afirma Habermas, “neoliberalism insists on the rationality of leaving market mechanisms to their own devices”. A captura da esquerda social democrática pelo neoliberalismo é interpretada por Habermas em conexão a insistência de saídas nacionalistas para problemas supranacionais que acabam se revertendo em armadilhas para o populismo de direita.

2 Democracia radical como alternativa ao populismo de ultradireita

Como o modelo teórico habermasiano elabora uma alternativa política à regressão ensejada pelo populismo de extrema direita? Trata-se de uma proposta de socialismo como forma de vida (Habermas, 1991). Para isso precisamos revisar a sua concepção de democracia radical, refletida em torno de uma política deliberativa e uma estratégia reformista radical, que tem como base seu diagnóstico das falhas das forças democráticas em conter o avanço autocrático no mundo.

on the internet (now subject to formal consent). Newspapers are also generally privately owned companies that are financed to a large extent by revenues from advertising. But while the old media are themselves the advertising vehicles, the kind of value creation that has provoked criticism of surveillance capitalism feeds on commercially exploitable information that is randomly ‘captured’ by other services and in turn enables individualised advertising strategies. On this algorithm-controlled path, social media also foster a further advance towards the commodification of lifeworld. HABERMAS, Jürgen. Reflections and Hypotheses on a Further Structural Transformation of the Political Public Sphere. **Theory, Culture & Society**. v. 39, n. 4, 2022. p. 145-171.

O projeto de Habermas, portanto, em apresentar uma ideia de transformação que siga o fluxo históricos da pluralidade de movimentos sociais ocorrida pela pulverização de pautas que a sociedade civil acompanhou nas últimas décadas do século XX. A importância dessa posição de Habermas é levar o paradigma reconstrutivo ao patamar de um projeto político capaz de evitar os becos sem saídas da prática política das gerações anteriores, e, ao mesmo tempo, reabilitar uma concepção de utopia que se alinhe a uma política deliberativa radical. As implicações dessa postura habermasiana em torno de um ideal democrático renovado refletem no modo em que o filósofo responde as ameaças de regressão política que se apresenta nas primeiras décadas do século XXI.

Ao ser questionado em entrevista sobre como combater o populismo de extrema direita, Habermas demonstra certa indignação com a demorada reação das autoridades públicas em agir contra as crescentes ondas de intolerâncias específicas da direita alemã. O que levou a emergência desse novo populismo de direita e seus episódios recorrentes de ódio terem palco na esfera pública foi justamente uma série de erros políticos que surgiram da condução institucional da Alemanha ocidental.

Dentre diversas explicações, Habermas elenca ao menos três motivos que levaram a extrema direita se colocar como forte adversário eleitoral e também de disputa por hegemonia cultural na esfera pública. Em primeiro lugar, a captura do poder administrativo em todos os domínios da vida na República Democrática Alemã pelas elites funcionais da Alemanha Ocidental privou a população da Alemanha Oriental e suas elites remanescentes de qualquer oportunidade de cometer seus próprios erros e aprender com eles. Por outro lado, isso tornou ainda mais fácil atribuir os desenvolvimentos negativos completamente ao lado da Alemanha Ocidental. Em segundo lugar, a forma indiferenciada como as contas eram acertadas com as elites

da RDA – apesar de todas as dificuldades da justiça diacrónica – era desproporcional ao tratamento indulgente da velha República Federal das suas elites nazis, que saíram livres. Isso acrescentou um elemento normativo às assimetrias económicas nas condições de vida que mantém as discussões bizarras sobre a injustiça da RDA fervendo até os dias atuais. Para Habermas, o tratamento dispensado à restante intelligentsia de esquerda da Alemanha Oriental deve ser visto no mesmo contexto. Em terceiro lugar e último lugar, Habermas confere que o apoio mútuo dos “irmãos e irmãs” poupou a ampla população da RDA ao esforço de processar politicamente o regime SED, algo que, como agora se vê, era provavelmente necessário.

Para Habermas, o sistema de Biedenkopf não funcionou tão bem quanto parecia. Mesmo sob as condições muito mais difíceis da desigualdade social que estava surgindo na época, a população teria que se envolver em discussões internas para alcançar o que, na antiga República Federal, exigiu quatro décadas de debates públicos repletos de conflitos em condições económicas incomparavelmente mais favoráveis. Em suma, a inoperância em lidar com essas formas políticas do pós-reunificação da Alemanha, levou diretamente a um cenário favorável para ascensão da extrema direita. Em 2013, Habermas já alertava para o retorno no populismo de direita ao poder na Alemanha (G1, 2013) e criticava a política elitista da União Europeia, que teria se afastado dos cidadãos e “ menosprezaram o populismo de direita desde o início”. Naquela ocasião, Habermas criticava a incapacidade de compreender que o populismo de direita definiu o campo de batalha de nós contra eles, o que deu abertura para a inabilidade de partidos de esquerda em formularem políticas sociais de redução da desigualdade que não recaíssem na captura neoliberal de seus governos:

Desde Clinton (EUA), os social-democratas Blair (Grã-Bretanha) e Schröder passaram à linha neoliberal, predominante nas políticas

econômicas, porque isso era ou parecia promissor no sentido político. Na “batalha pelo meio”, esses partidos políticos achavam que só poderiam ganhar maioria adotando o curso de ação neoliberal. Isso significava aceitar a tolerância de desigualdades sociais crescentes e de longo prazo. Enquanto isso, esse preço – o econômico e sociocultural de partes cada vez maiores da população –, claramente, aumentou, de modo, tão alto que a reação a ele passou para a direita (Habermas, 2017, p. 137).

Enquanto isso, políticos e partidos tradicionais de esquerda subestimaram o alcance de populistas de direita, como no caso de Nicolas Sarkozy, o ex-presidente francês que depreciava Marine Le Pen ou o ministro da Justiça alemão Heiko Mass, que recusava um debate com Alexander Gauland, tornando os adversários mais fortes e relevantes no cenário político eleitoral europeu. Enquanto tais partidos de esquerdas ficavam a mercê de uma agenda liberal a favor da globalização econômica, marcada primordialmente pela chantagem de bancos e a paulatina desregulamentação de mercados, a extrema direita conseguiu capitalizar um discurso que denunciava o elitismo e a tecnocracia presente nesse movimento do establishment político. Para Habermas, somente “uma forma supranacional de cooperação que persiga o objetivo de moldar uma reconfiguração política socialmente aceitável da globalização econômica” consegue refrear a força irracional do projeto de desintegração nacionalista do populismo de extrema direita. Os tratados internacionais são importantes, mas se mostram insuficientes se mobilizados apenas de forma formal sem um marco institucional rígido. Uma das formas de fazer isso seria reestabelecer o potencial político transformador da União Europeia e nos governos nacionais, Habermas sugere que “a polarização política deve ser recristalizada entre os partidos estabelecidos em conflitos

substantivos.” De modo a evitar o risco da política ser reduzida a uma tecnocracia, Habermas propõe que

What is required is a chain of proper translations throughout the division of labor that takes place between scientific experts, policy-making administrators, professionalized politicians, Public relations (PR)-specialists, journalists, and the consumers of mass media. The relevant ‘push-back’ against technocratic reticence to include the public in substantive discussion is therefore that it is always possible to achieve a proper ‘translation’ of specialized knowledge into the horizon of the everyday pre-understandings of a more or less well-educated population (Habermas, 2017, p. 137).

Portanto, em ordem de “derrubar” o “populismo libertário” da extrema direita a resposta habermasiana gira em torno de seu projeto de uma democracia radical que, no contexto da Europa, ao menos, depende primeiro do desafio de completar “o processo e unificação alemã, reunindo forças nacionais para a etapa decisiva de integração da Europa” (Habermas, 2021). Desafio este que passa a ser desenvolvido em torno de uma estratégia reformista radical de transformação social nas estruturas democráticas das sociedades contemporâneas, que pretende reinterpretar os sentidos de liberdade que estariam sido capturados pela interpretação neoliberal: Pois, mesmo nas democracias estabelecidas, as instituições existentes da liberdade não são mais incontestáveis, a”inda que nelas as populações pareçam pressionar não por menos, mas, sim, por mais democracia. (...) no marco de uma política completamente secularizada, não é possível haver e nem preservar o Estado de direito sem democracia radical” (Habermas, 2022, p. 29). A política deliberativa assume esse papel na reconstrução habermasiana e na sua proposta de transformação social pela democracia radical.

Voltado para todos cidadãos e não apenas para um “povo”, Habermas defende que a “democracia deliberativa” não representa um ideal absurdo contra uma o qual uma realidade sórdida deve ser mensurada, mas sim uma pressuposição existencial de que qualquer democracia que mereça seu nome (Habermas, 2018). Trata-se um modelo de democracia que nos “remete a estruturas comunicativas profundas na sociedade civil, das quais emergem fontes de autocompreensão e autodeterminação social que não se dedicam plenamente circunscrever pelas estruturas regulatórias do sistema político” (Habermas, 2022, p.29). No que consiste essa noção de política deliberativa? E, precisamente, que teoria da democracia está em jogo aqui? Uma puramente normativa, empírica ou de outra origem? De acordo com Habermas (2018), a ideia do papel político da deliberação primeiro foi formulado no contexto dos seus estudos sobre a mudança estrutural da esfera pública burguesa, mas só conseguiu ser sistematizado em *Facticidade e Validade* em torno de uma teoria discursiva do estado constitucional que situa o papel da política deliberativa no contexto de da organização estatal como forma de integração a soberania popular no Estado de direito.

Embora permeada por discordância que revelem o impulso agonista dessa dinâmica, a regra básica da democracia deliberativa é a de que a normatividade seja justificada no debate público entre cidadãos livres e iguais em que prevaleça a força do melhor argumento. Enquanto participantes no discurso, devemos incorporar algumas pressuposições pragmáticas que operam na medida que defendemos nosso argumento – sem o uso de coerção, manipulação, exclusão ou supressão de opiniões. Essas pressuposições, que seguem uma orientação idealista e contrafactual, cumprem o papel de uma “ideia regulativa” na busca cooperativa pela verdade. Historicamente, tais pressuposições pragmáticas para uma democracia deliberativa estariam enraizadas no poder político de uma vontade democrática

como procedimento de formação e legitimidade de um procedimento que garantisse a inclusão e a legalidade de todos participantes.

Na minha opinião, o papel da teoria democrática é reconstruir o conteúdo racional das normas e práticas que adquiriram validade positiva desde as revoluções constitucionais do final do século XVIII e, como tal, se tornaram parte da realidade histórica. O próprio fato de que os estudos empíricos da formação de opiniões sob condições democráticas se tornam inúteis se não forem também interpretados à luz dos requisitos normativos que devem satisfazer nas democracias constitucionais destaca uma circunstância interessante (Habermas, 2022, p. 146, tradução própria).

Logo, enquanto no século XVIII o poder político se resumia as crenças religiosas, com a formação do Estado secular, observamos a institucionalização jurídica de um procedimento de decisão democrática que prevê a inclusão de todos e todas afetadas em pé de igualdade de forma discursiva, de modo que solucionem de modo coletivo e racional os problemas políticos. O princípio de legitimidade reside na razão pública, que é entendida, tanto por Rawls como por Habermas, como a expressão política do conceito kantiano de autonomia, interpretado de modo intersubjetivo: os cidadãos atuam de modo autônomo quando se submetem àquelas leis que poderiam ser aceitas, com boas razões, por todos os atingidos sobre a base de um uso público de sua razão.

Neste sentido, o Estado constitucional deve, portanto, assumir algumas pressuposições ideais da parte de cidadãos para validar o núcleo normativo e ao mesmo tempo discursivo da democracia. Para isso, Habermas fornece um parâmetro “para distinguir os arranjos e compromissos democráticos legítimos e desejáveis do ponto de vista normativo daqueles arranjos e compromissos que são injustos e

deploráveis”⁵. Deve haver em alguma medida um distancia curta entre essas pressuposições dos cidadãos e o modo pelo qual a realidade política institucionalizada essas demandas como o resultado direito da formação da vontade e da opinião pública desses mesmos cidadãos.

O objetivo maior seria de efetivar procedimentos democráticos radicalmente inclusivos, onde todos possam participar da agenda pública de forma que os processos decisórios tenham uma ampla transparência e autonomia da parte da sociedade civil. Somente com esse contexto histórico da esfera pública burguesa e da democracia liberal, podemos entender que as pressuposições que Habermas (2018) reconstrói em torno de diferentes condições: “instituições de legislação parlamentar; competição entre partidos políticos, e eleições políticas livres conectadas a uma esfera pública vibrante, uma sociedade civil ativa e uma cultura política liberal.” Em uma democracia constitucional, essas pressuposições ideais estão em jogo numa corte jurídica ou no evento de eleições: no primeiro caso cidadãos nutem a expectativa que seus julgamentos sejam justos, independente dos interesses de juízes; e no segundo caso, quando cidadãos participam em eleições, a expectativa criada é que seu voto conte e seja legitimado pelos procedimentos democráticos eleitorais.

O problema que Habermas (2018) identifica no caso do populismo é que aqueles que se negam a participar da dinâmica deliberativa. Quando as pessoas se recusam a votar em nome de um ideal antissistema, seja pelo motivo que for, conspiracionista ou mesmo resignado, Habermas identifica uma possibilidade desse eleitorado obstruir as eleições e deslegitimá-las, quando ao invés de integrá-los nas infraestruturas de comunicação pública da vontade política, vemos uma falha em encaminhar suas pautas

5 Werle, Denilson. 2019, p.135

que se evisceram em puro ressentimento. Por isso que Habermas (2018) defende que “o aspecto problemático de instituições como as eleições democráticas não são as pressuposições ideais do que eles demandam de cidadãos, mas sim a credibilidade das instituições.” Para isso, torna-se fundamental um etbos da democracia: o modo pelo qual os cidadãos se autocompreendem e se reconhecem mutuamente como membros livres e iguais da comunidade política. Pois, quando a credibilidade do sistema eleitoral é perdida e critica por eleitores que se consideram lesados de alguma forma:

O fenômeno do populismo de direita contemporâneo ilustra como, em democracias razoavelmente estáveis, o *íngreme gradiente normativo* entre a ideia de política deliberativa, por um lado, e a realidade preocupante da formação de opinião e vontade, por outro, está ancorado na própria realidade social *através das intuições dos cidadãos*. Há muito tempo conseguimos formar uma imagem realista de como as opiniões e a vontade políticas são moldadas como resultado de estudos empíricos sobre o comportamento eleitoral, o nível de informação e a consciência política da população, sobre a publicidade eleitoral profissional dos partidos, relações públicas, estratégias de campanha, etc.; mas nem esses fatos em si nem o conhecimento deles normalmente agitam a suposição do eleitorado ativo e como mostra a conversa de “partes do sistema”, no entanto, mesmo tais *suposições* normativas prepotentes podem se inverter em seu oposto se a confiança neles entre a população em geral for abalada de forma duradoura. Então ‘nós’ somos as pessoas que sabem o que é verdadeiro e o que é falso, enquanto uma ponte não pode ser construída para os ‘outros’, mesmo com argumentos (Habermas, 2022, p. 59, tradução própria).

Importante clarificar que a orientação do discurso político para o entendimento, baseado em pressuposições idealistas de um processo de formação da vontade política, que reconstruímos nesta seção, não significa que toda discussão pública segue o modelo panglossiano de “um seminário universitário”. Conforme Habermas (2020) procura enfatizar, existe uma dimensão polêmica, senão agonista, no fundo de cada pretensão de validade dos discursos que são colocados a prova no debate público. Mas esse seria o núcleo de uma política deliberativa: no momento em que um cidadão profere um “não” ao outro, se abre uma discussão em que se procura mediante razões um processo de aprendizagem em que se possa solucionar problemas de forma cooperativa.

the non-antagonistic core of this background consensus does not mean that the constitution organizes the democratic process as a procedure that is continuously oriented to consensus—far from it. This thoroughly misleading conception of deliberative politics could come to mind only by isolating the deliberative element of opinion- and will- formation from the whole of the democratic process as it evolves through the various stages of a democratic system (Habermas, 2018, p. 883).

Ou seja, conforme Habermas procura enfatizar, os debates políticos são intrinsecamente polêmicos, e deveriam ser “melhor descritos em termos agonistas do que consensuais” (Habermas, 2018), mas não devemos confundir a intenção de convencer o oponente com a expectativas que acordos serão alcançados nos debates políticos. Neste sentido, Habermas enfatiza que essa dinâmica faz jus a uma estrutura constitucional democrática. Em última instância, a estratégia habermasiana oscila entre um reformismo radical em relação a dominação neoliberal e um reformismo fraco em relação ao

cosmopolitismo da união europeia. Isso por que a ideia de utopia no pensamento habermasiano tem um sentido de democracia radical, justamente pelo esgotamento das energias utópicas. Mas como essa concepção de política deliberativa ajuda a combater o populismo? Em seu estudo mais recente sobre a mudança da esfera pública neoliberal, Habermas estipula três condições necessárias para um modelo de cidadania ativa que pudesse conter ou refrear um ambiente política que tornasse possível o florescimento da extrema direita nas plataformas intolerantes e antipluralistas.

A primeira condição estipulada por Habermas consiste em uma cultura política liberal que comporte uma variedade de atitudes e assunções culturais que possa oferecer um ambiente de solidariedade entre os concidadãos. Essa cultura seria marcada por uma série de compromissos com os valores de uma democracia constitucional que seriam passados de modo intergeracional por meio da educação política. Tais valores necessitam, por sua vez, na vontade de cidadãos em reconhecer outros como legisladores democráticos em par de igualdade de direitos. Em ordem de mencionar um exemplo histórico da importância dessa cultura política, Habermas menciona o processo de ressocialização política da República Federal Alemã no período posterior ao regime nazista. Fundamental para esse aprendizado político foi propiciar pela cultura liberal um pluralismo, em que adversários políticos passam a ser vistos nos debates e processos políticos como oponentes, e não como inimigos, em uma organização social. Para ensejar tal cultura política, Habermas defende uma forma de solidariedade cívica orientada para um bem comum:

This begins with regarding political adversaries in a spirit open to compromise as *opponents* and no longer as *enemies* – and it continues, beyond the limits of The social bond of a

society, however heterogeneous, will remain intact only if political integration generally ensures a form of civic solidarity that, far from demanding unconditional altruism, calls for a limited reciprocal readiness to help. This kind of solidarity goes beyond the willingness to make compromises based on one's interests. Nevertheless, among fellow members of the same political community, it is only bound up with the expectation of reciprocity at some indeterminate time in the future – specifically with the expectation that others will feel obliged to provide similar assistance in a similar situation (Habermas, 2022, p. 154).

Em segundo lugar, Habermas defende que um nível de igualdade social é mais um componente essencial para um sociedade civil ativa, pois permite que cidadãos e cidadãs participem em pé de igualdade em no processo eleitoral de formação da vontade política e da opinião pública. Para isso, Habermas reconstrói a importância de uma arquitetura constitucional de um sistema de direitos fundamentais que asseguram a liberdade em termos de um autonomia privada por meio de direitos subjetivos, e, ao mesmo tempo, uma autonomia política pública, que confere os direitos sociais de comunicação e participação. Quando tais pré-condições são negadas, temos um fenômeno de abstenção e apatia popular que refletem a negligência do Estado em oferecer uma igualdade de condições para todos e todas cidadãs e cidadãos. Contudo, paradoxalmente, no contexto do populismo libertário, Habermas nota uma total inversão desse perigo de abstenção popular:

Today, we are not observing a reversal, but rather an ironic *inversion* of this vicious circle insofar as populist movements are successfully mobilizing the potential of non-voters. Then, of course, these radicalized groups of non-

voters no longer participate in elections under the accepted *presuppositions* of a democratic election, but instead in the spirit of obstructionist 'opposition to the system'. Even if this populism of the 'disconnected' cannot be explained solely by increasing social inequality, because other strata that are struggling to adapt to accelerated technological and social change also feel 'disconnected', it is at any rate a manifestation of a critical disintegration of society and a lack of successful policies to counteract it (Habermas, 2022, p. 155).

Por fim, a terceira condição elencada por Habermas para um cidadania ativa contra o populismo consiste no desafio de eliminar as desigualdades que surgem na tensão entre capitalismo e democracia. Para Habermas, o "a modernização capitalista autoperpetuante gera a necessidade de regulação estatal para conter as forças centrífugas da desintegração social". Em especial, durante os governos do século XX, o Estado passou a assegurar condições suficientes para a valorização do capital para gerar renda ao passo garantiram as precondições materiais da população em termos de um autonomia privada e pública. Esse movimento foi necessário em um período que o capitalismo tardio estava colocando em cheque a legitimação política pelo Estado.

Contudo, o Estado capitalista conseguiu estender tais políticas públicas de redução da desigualdade somente enquanto havia certa prosperidade nacional interna, com isso, para usar uma expressão de Wolfgang Streeck, eles conseguiram comprar tempo para o prolongamento do capitalismo democrático. Contudo, em face da desregulamentação global dos mercados financeiros, esse tempo chegou ao seu fim. Segundo Habermas, a democracias ocidentais "entraram em uma fase de crescente desestabilização interna, que foi agravada pelo desafio da crise climática e a pressão da imigração"

(Habermas, 2022). Essa fase de dominação neoliberal solapou as bases de uma solidariedade cívica na medida que não havia condições institucionais, tampouco um esforço de redução de desigualdade.

Para Habermas, no entanto, uma condição para combater o populismo deve centrar nas medidas socioeconômicas para refrear o processo desenfreado de acúmulo neoliberal. No caso do populismo libertário, a resposta de Habermas para uma regulação das demandas libertarianas contra o estado de bem estar social e suas imposições e restrições, torna-se justamente em torno de uma prática coletiva de solução de problemas marcada pela proteção ao direito social dos cidadãos. Portanto, para Habermas, o populismo libertário deve ser combatido a partir de uma renovada crítica da ideologia neoliberal, de uma crítica da mudança estrutural da esfera pública, e, sobretudo, a partir de uma teoria da democracia deliberativa e de uma política reformista radical que não garante o crescimento de um sentimento antissolidário e privatizante da comunicação emancipatória.

Referências

BERG, Sebastian; RAKOWSKI, Niklas; THIEL, Thorsten. Die digitale Konstellation: eine positionsbestimmung. **Zeitschrift Für Politikwissenschaft**, [S.L.], v. 30, n. 2, p. 171-191, 6 mar. 2020. Springer Science and Business Media LLC. DOI: <http://dx.doi.org/10.1007/s41358-020-00207-6>. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s41358-020-00207-6>. Acesso em: 10 mar. 2023.

BORBA, Eduardo. **Modernidade, crise e crítica**: os problemas de legitimação no capitalismo tardio segundo Jürgen Habermas. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/244033>. Acesso em: 10 mar. 2023.

CONDON, Roderick. Reframing Habermas's colonization thesis: Neoliberalism as reliquification. **European Journal of**

Social Theory, v. 24, n. 4, p. 507-525. 2021. DOI: <https://doi.org/10.1177/1368431020970780>.

CZINGON, Claudia; DIEFENBACH, Aletta; KEMPF, Victor. Moral Universalism at a Time of Political Regression: A Conversation with Jürgen Habermas about the Present and His Life's Work. **Theory, culture & society**: explorations in critical social science. v. 37, n. 7-8, p. 11-36, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1177/0263276420961146>.

G1. Filósofo alemão Habermas alerta para volta do populismo na Europa. G1, 28 ago. 2013. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2013/08/filosofo-alemao-habermas-alerta-para-volta-do-populismo-na-europa.html>. Acesso em: 6 mar. 2023.

HABERMAS, Jurgen. Corona und der Schutz des Lebens. Zur Grundrechtsdebatte in der pandemischen Ausnahmesituation. **Blätter für deutsche und internationale Politik**. 2021. p. 65-78. Disponível em: <https://www.blaetter.de/ausgabe/2021/september/corona-und-der-schutz-des-lebens>. Acesso em 4. Mar. 2023.

HABERMAS, Jurgen. A colonização sistêmica do mundo da vida: uma introdução à teoria habermasiana do capitalismo tardio. *In: Teoria da ação comunicativa: Para a crítica da razão funcionalista*. 1. ed. São Paulo: Edunesp, 2022a, v. 2, Tradução: Luiz Repa.

HABERMAS, Jurgen. **Autonomy and Solidarity**: Interviews. London: Verso. 1991.

HABERMAS, Jurgen. Commentary on Cristina Lafont, Democracy Without Shortcuts. **Journal of Deliberative Democracy**. v. 16, n. 2, p. 10–14. 2020a. DOI: <https://doi.org/10.16997/jdd.397>.

HABERMAS, Jurgen. **Facticidade e validade**. Trad. Rurion Melo e Felipe Goncalves, Editora UNESP, 2022b. 733 p.

HABERMAS, Jurgen. Grundrechtsschutz in der pandemischen Ausnahmesituation. Zum Problem der gesetzlichen Verordnung staatsbürgerlicher Solidarleistungen. *In: Klaus Günther & Uwe Volkmann (eds.), Freiheit oder Leben? Das Abwägungsproblem der Zukunft*. Berlin: Suhrkamp, 2022c, p. 20-44.

HABERMAS, Jurgen. **Habermas and the Crisis of Democracy: Interviews with Leading Thinkers**. 1. ed. Routledge. 2022d. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003144519>.

HABERMAS, Jurgen. Interview with Jürgen Habermas. *In*: BÄCHTIGER, André DRYZEK , John S.; MANSBRIDGE, Jane; WARREN, Mark E. **Oxford Handbook of Deliberative Democracy**. 2018a. p. 871-882. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198747369.013.60>.

HABERMAS, Jurgen. **Não pode haver intelectuais se não há leitores**. 2018b. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/25/eps/1524679056_056165.html. Acesso em: 03 mar. 2023.

HABERMAS, Jurgen. Por uma Polarização Democrática: como por abaixo o populismo de direita? **Redes: R. Eletr. Dir. Soc.**, Canoas, v.5, n. 2, p. 135-141, nov. 2017a. Tradução: Veyzon Campos Muniz.

HABERMAS, Jurgen. Reflections and Hypotheses on a Further Structural Transformation of the Political Public Sphere. **Theory, Culture & Society**, v. 39, n. 4, p.145-171. 2022d. DOI: <https://doi.org/10.1177/02632764221112341>.

HABERMAS, Jurgen. What Does Socialism Mean Today? The Revolutions of Recuperation and the Need for New Thinking. *In*: Blackburn R (ed.) **After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism**. London: Verso, p. 25-46. 1991.

HABERMAS, Jurgen. **Core Europe to the rescue**: a conversation with Jürgen Habermas about Brexit and the EU crisis. 2016. Entrevistador: Thomas Assheuer. Disponível em: https://www.zeit.de/kultur/2016-07/juergen-habermas-brexit-eu-crisis-english/komplettansicht?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F. Acesso em: 10 mar. 2023.

HABERMAS, Jurgen. **Why The Necessary Cooperation Does Not Happen**: Introduction To A Conversation Between Emmanuel Macron and Sigmar Gabriel on Europe's Future. 2017b. Disponível em: <https://www.socialeurope.eu/pulling-cart-mire-renewed-case-european-solidarity>. Acesso em: 10 mar. 2023.

HABERMAS, Jurgen. **YEAR 30: germany's second chance**. Berlin: **Social Europe Publishing And The Foundation For European Progressive Studies (FEPS)**, 2020b. 51 p. ISBN 978-3-948314-14-9. Disponível em: <https://www.socialeurope.eu/book/year-30-germanys-second-chance>. Acesso em: 10 mar. 2023.

O'MAHONY, Patrick. Habermas and the public sphere: Rethinking a key theoretical concept. **European Journal of Social Theory**. n. 24, v. 4, p. 485-506. 2021. DOI: <https://doi.org/10.1177/1368431020983224>.

RECKWITZ, Andreas. *Society of singularities*. Polity Press, 2021.

VEROVŠEK, Peter J. Taking Back Control over Markets: Jürgen Habermas on the Colonization of Politics by Economics. **Political Studies**. v. 71, n. 2, p. 398-417. 2023. DOI: <https://doi.org/10.1177/00323217211018621>.

Democracia Deliberativa, Esfera Pública e Aprendizagem Social na obra recente Jürgen Habermas: Um diálogo com William E. Scheuerman a respeito do caráter estrutural de uma transformação em curso

Deliberative Democracy, Public Sphere and Social Learning Processes in Jürgen Habermas' recent works: a dialogue with William E. Scheuerman about the structural character of an ongoing transformation

João Pedro Lopes Fernandes¹

Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG
joaopedrolopesf@gmail.com

Marina de Souza Pompermayer²

Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG
marinapompermayer@outlook.com

Resumo: O artigo tem como objetivo reconstruir o debate entre William E. Scheuerman e a obra de **Jürgen Habermas na ocasião do** hexagenário do clássico *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) e do lançamento do texto *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik* (2022). Primeiro, a intervenção de Scheuerman no Simpósio organizado pelo periódico *Constellations* (2023) será **inserida no pano de fundo mais amplo das suas críticas à Teoria**

1 João Pedro Lopes Fernandes. Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Avenida João Pinheiro, n. 100, Centro, Belo Horizonte, Minas Gerais.

2 Marina de Souza Pompermayer. Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Avenida João Pinheiro, n. 100, Centro, Belo Horizonte, Minas Gerais.

Discursiva do Direito e da Democracia de Habermas. Num segundo momento, faz-se-á uma reconstrução categorial da constelação Democracia Deliberativa, Esfera Pública e Aprendizagem Social, com o objetivo de demonstrar a existência de um *déficit de complexidade* nas críticas de Scheuerman à Teoria Discursiva do Direito e da Democracia habermasiana, especialmente quanto ao valor posicional do seu conceito de democracia deliberativa. Tendo demonstrado que este déficit de complexidade consiste em uma incompreensão dos diferentes níveis de abstração da Teoria da Sociedade formulada por Habermas, por fim, defende-se ser este déficit de complexidade o responsável pela incompreensão de Scheuerman sobre o que há de “estrutural” na mudança pela qual passa a esfera pública, consoante os trabalhos mais recentes de Habermas.

Palavras-chave: Esfera Pública; Democracia Deliberativa; Aprendizagem Social.

Abstract: This paper aims to reconstruct the dialogue between William E. Scheuerman and Habermas’ works on the occasion of the sexagenarian *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) and, above all, the recent release of the homonymous *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik* (2022). In the first place Scheuerman’s contribution to the symposium which discussed the latter will be placed in a wider frame, whereas Scheuerman’s attempts to build a Critical Theory of Law and Politics owes a great deal remains closely linked to the dialogues with the mature work of Habermas. As a second step, the categorial reconstruction of the constellation “Deliberative Democracy”, “Public Sphere” and “Social Learning Processes” in the work of Jürgen Habermas is brought to the fore, which is enough to demonstrate a complexity deficit in the William’s reading of a Discursive Theory of Law and Democracy. Finally, it is argued that this “complexity deficit” explicates Scheuerman’s inability to notice what an author as Jürgen Habermas means with a new “structural” transformation of de public sphere.

Keywords: Public Sphere; Deliberative Democracy; Social Learning Processes.

1 Introdução

A tradição intelectual fundada pelo *Instituto para Pesquisas Sociais* associado à Universidade de Frankfurt, a assim conhecida *Escola de Frankfurt*, demonstra ainda notável vitalidade. Isso ocorre antes pelas discussões que catalisa e pelas apropriações ensejadas do que por sua institucionalização propriamente dita (Gomes, 2023b, p. 7-9). Destarte, William E. Scheuerman não é apenas um importante interlocutor de Jürgen Habermas, o expoente da segunda geração de intelectuais vinculados à tradição. Scheuerman tem o mérito de propor – em diálogo também com a *primeira geração* da *Teoria Crítica da Sociedade* – uma forma original de pensar seus problemas e categorias particulares, mormente nos campos da Teoria do Direito e das Ciências Políticas (Scheuerman, 1994, 2008). Portanto, não surpreende seu nome figurar entre o seletivo grupo de intelectuais participantes do simpósio que apreciou as *Réflexions et hypothèses sur un nouveau changement structurel de l'espace public politique* (Habermas, 2023). Em que pese parte das críticas dirigidas pelo teórico estadunidense sejam acertadas, especialmente nos parágrafos finais de seu *A Not Very New Structural Transformation of The Public Sphere* (2023) outras objeções não apenas não se sustentam, como revelam, problematicamente, uma interpretação inconsistente da Teoria Discursiva do Direito e da Democracia no grau de maturidade proposto desde *Facticidade e Validade* (Habermas, 2010; 2021).

O roteiro deste trabalho se divide em três seções para além da Introdução e das Considerações Finais. Na primeira seção serão reconstruídas as críticas pontuais de Scheuerman em *A Not Very Structural Transformation of the Public Sphere*, situando-as, não obstante, no quadro mais amplo da teoria autoral do pesquisador da *University of Indiana* (Scheuerman, 2008). Em um segundo momento, as relações categorias entre “Democracia Deliberativa”

e “Aprendizagem Social” serão reposicionadas no quadro teórico habermasiano, ainda que privilegiando a última categoria da tríade enquanto estratégia expositiva. Na terceira seção, demonstrar-se-á que Scheuerman subestima as implicações decorrentes da proposta habermasiana de reconstruir uma Teoria do Direito e da Teoria Política da Democracia do ponto de vista de sua Teoria da Sociedade (Rodrigues, 2021, p. 100-102). Ao fim, resgatar-se-á a nova contribuição de Jürgen Habermas em uma tentativa sintética de explicitar em que sentido é possível interpretar a nova contribuição habermasiana, sim, como uma investigação acerca (a) de uma alteração de tendências sociais de fundo, e mais, de (b) uma alteração conducente a repercussões estruturais.

Por fim, o método de pesquisa e exposição perfilhado é a “reconstrução categorial” (Gomes, 2023b, p. 182): com ele, “uma Teoria é decomposta e recomposta em uma nova forma para que possa assim atingir o fim que ela mesma se pôs” (Habermas, 2015a, p. 25).

2 As críticas de Scheuerman ao novo diagnóstico de época de Habermas em *Réflexions et hypothèses sur un nouveau changement structurel de l'espace public politique*

As críticas com as quais Scheuerman abre seu *paper* são interessantes e, até certo ponto, acertadas. Pelo menos se nos detivermos na superfície dos muitos elementos articulados no diagnóstico habermasiano. Naturalmente, algumas de suas abordagens parecem equivocadas, sobretudo quando Habermas articula *categorias problemáticas* sem esclarecer, porém, o modo por meio do qual o contexto de gênese dessas categorias ambíguas se entrelaça com o contexto de validade em que o frankfurtiano ora

firma os pés (Gomes, 2023b, p. 16-20). Sem pretensões exaustivas: “populismos de direita”; “plebiscitarismo”; “apatia política”; “elites políticas”; “aplicativos de plataforma”; “echo chamber”. Todos são conceitos manuseados na descrição da conjuntura atual, pretensamente atendendo ao desafio de explicar processos que vão desde a ascensão de líderes autoritários de extrema-direita, passando pelo protagonismo assumido pelos aplicativos de plataforma *na construção de novos espaços público-políticos*, isto é, um movimento de inauguração de novos espaços públicos cujo sentido é apreendido pela noção de “erosão da qualidade das opiniões políticas e a incapacidade de se formar uma opinião pública não fragmentada nesta circunstância, sobretudo quando é o caso de sustentar a pretensão de “manter conectados os circuitos do poder administrativo com o poder comunicativo gerado na sociedade civil” (Habermas, 2023). Particularmente problemática é a ideia que os terroristas da extrema-direita, como aqueles que tomaram de assalto o Capitólio em 6 de janeiro de 2021, representariam algum indicador sociológico do ressentimento de uma classe de cidadãos subrepresentados para os quais o conteúdo normativo da modernidade perdeu o seu poder de convencimento, o que explicaria sua reação cínica aos processos democráticos. De fato, a perda da dimensão epistêmica do conceito de democracia deliberativa não cria um sentimento crescente de apatia nos cidadãos, condição necessária do seu ressentimento dirigido contra as instituições políticas e sociais. Portanto, há um salto no raciocínio do autor.

Esse flanco é explorado habilmente por William Scheuerman:

Ao contrário, muitos desses extremistas foram os maiores beneficiários dessas transformações econômicas e sociais aceleradas. Como os burgueses que descartaram os ideais do Esclarecimento e abraçaram as ditaduras brutais

do passado, o que esses novos extremistas temem é que as minorias antes subordinadas nos EUA avancem com suas pautas inclusivas e “ultrapassem certos limites”, confrontando-os quanto aos privilégios com os quais foram acostumados desde tenra infância. Deve soar inaceitável a ascensão de líderes políticos majoritários que corporifiquem, como no caso de Lula e Obama, os atributos simbólicos dessas minorias (Scheurman, 2023, p. 43, *tradução livre*).

Ato contínuo, se a referência à tragédia do Capitólio traz, irrevogavelmente, a lembrança aos brasileiros dos eventos de 8 de janeiro de 2023, seguidos da tentativa de Golpe de Estado em Brasília, analogamente, a *narrativa originalista* que anima os novos movimentos autoritários de massas nos EUA também encontra ressonância nas “interpretações” do art. 142 da Constituição da República, tradicionalmente autorizadas por nomes como Ives Gandra da Silva Martins.

Nesse sentido, afirma Scheurman:

É notável que aqueles que se embrulharam em bandeiras estadunidenses e atacaram o Capitólio em 6 de janeiro viam a si mesmos como verdadeiros defensores do Sistema constitucional estadunidense cujo “sentido original”, imprecavam, fora traído por um complô entre liberais e progressistas contra o qual proferiram todo o tipo de discurso de ódio contra minorias, o politicamente correto, as pautas igualitárias nos temas de gênero, sexualidade e raça. O verdadeiro perigo aqui é a interpretação reacionária, racista e sexista que essas turbas fazem da modernidade política, corporificada naquilo que os apoiadores de Trump enxergam como a montanha a ser conquistada: a Constituição estadunidense em

seu sentido original, fundada no Direito Natural. Esses grupos não rejeitam nem a Constituição estadunidense, nem as aparências conforme a um discurso normativo da Modernidade (Scheuerman, 2023, p. 43, *tradução livre*).

De fato, sempre que pequenos avanços nos termos do Estado Social e/ou de inclusão de minorias políticas, especialmente na periferia do sistema-mundo, são alcançadas (Gomes, 2022), as tensões entre capitalismo e democracia, imanentes ao conceito de constitucionalismo do ponto de vista do observador, sofrem importantes recomposições em detrimento da democracia. Com menos margem de manobra para a composição das diversas expectativas normativas no quadro do constitucionalismo moderno, cada vez mais a forma pela qual estas expectativas são interpretadas sofre transformações influenciadas pelas particularidades da história local (Gomes, 2022, p. 63-73).

Embora Habermas não seja de certo feliz na construção da *explanans* que propõe, e tampouco cirúrgico quanto ao *explanandum*, equivoca-se Scheuerman ao concluir que

Habermas se preocupa com o risco de que as mídias sociais em ascensão caiam nas mãos dos populistas que rejeitam as notícias da mídia tradicional e seus canais (tachando-as de *fake news*), enquanto espalham desinformação e teorias conspiratórias. (...) Para ele, acompanhando Zuboff, as novas tecnologias foram apropriadas por oligopolistas que as constroem e administram de molde a coletar dados de seus usuários como fontes de acumulação capitalista, o “capitalismo de vigilância”, pois. Conquanto Habermas não obnubile os potenciais da democracia deliberativa nas mídias sociais e as novas tecnologias que as tornaram possíveis, ele

se preocupa com a virtual fragmentação e dissolução das esferas públicas que decorrerão desses processos: plataformas digitais frequentemente funcionam como “*echo chambers*” para seguidores que pensam de forma semelhante e se blindam em suas bolhas contra opiniões dissonantes (Scheuerman, 2023, p. 45, *tradução livre*)

Estilizar a investigação habermasiana desta maneira é perder-se no charme dos paradoxos que descrevem o que se quer explicar, sem, no entanto, chegar a fazê-lo.

O público e o privado se fundem de tal forma que a ideia de uma esfera pública inclusiva e diversa, perde-se. Isto é, o problema não são as “*fake news*” *per se*, mas que muitos de nós sequer possamos distingui-las das informações jornalisticamente sérias. A própria possibilidade de perceber a dimensão público-política enquanto tal se esboroa, ou seja, a autarquia relativa das matérias de interesse público é colocada em perigo. (Scheuerman, 2023, p. 46, *tradução livre*)

As preocupações de Jürgen Habermas tanto ontem como hoje se colocam do ponto de vista de uma *Teoria da Sociedade* (Rodrigues, 2021, p. 100-104): e, ainda assim, não se trata de qualquer teoria da sociedade, pois sociedades modernas, para Habermas, só podem ser adequadamente tratadas por teorias que as revelam simultaneamente como Sistema e Mundo da Vida (Gomes, 2022, p. 163).

Em última instância, a interpretação de Scheuerman está errada. Como se verá, o diagnóstico de Habermas não se restringe ao manuseio de chavões ou artifícios descritivos. Isso se torna ainda mais revelador quando se tem em conta a comparação que Habermas faz do momento presente com a *invenção da prensa*.

Antes de entrar nesta questão, devemos entender de maneira clara o caráter revolucionário dessas novas mídias. Porque não se trata apenas de alargar o *output* da oferta midiática: trata-se, isso sim, de uma ruptura na evolução histórica das mídias, uma ruptura comparável à introdução da prensa. (Habermas, 2023, p. 90)

Por ora, contentamo-nos em demonstrar como o estreitamento da Teoria Discursiva do Direito e da Democracia produzida por Scheuerman conduz a um estreitamento simétrico do potencial analítico da obra habermasiana. Na verdade, esse é o *leitmotif* para um passo imprudente, na medida em põe abaixo uma premissa inegociável da obra madura habermasiana: a mediação entre soberania popular e direitos humanos promovida por uma leitura da soberania popular como processo e por uma reconstrução procedimentalista do princípio da separação dos poderes. Com isso se cai aquém de um *pensamento pós-metafísico*, comprometido com o abandono de categorias ligadas ao paradigma da filosofia da consciência;

3 O potencial crítico da Teoria Discursiva da Democracia e do Direito habermasiana

Conforme dito, a hipótese deste trabalho consiste na existência de um *déficit de complexidade* na interpretação de Scheuerman acerca da Teoria do Discurso desenvolvida por Habermas, especialmente nos debates recentes do autor acerca de uma *nova* mudança estrutural na esfera pública. Isso porque algumas das críticas de Scheuerman à Habermas, expostas na seção anterior, se dão a uma má compreensão acerca da relação entre Democracia Deliberativa, Esfera Pública e Aprendizagem Social na teoria

habermasiana, bem como a importância de uma Teoria da Sociedade subjacente à formulação desses conceitos. Antes de abordar esse *déficit* na leitura de Scheuerman, faz-se necessária uma reconstrução dessa articulação conceitual na obra de Habermas.

A proposta de um conceito procedimental de democracia é desenvolvida por Habermas a partir de uma sociologia reconstrutiva, por meio da qual é possível explicar a tensão entre a autocompreensão normativa subjacente ao sistema político constituído segundo o Estado de Direito e a facticidade social dos processos políticos – ou seja, a tensão *externa* entre facticidade e validade (Habermas, 2010, p. 364). Habermas busca entender como esse conceito procedimental de democracia, carregado de idealizações, se conecta com investigações empíricas que analisam o modo de operar desse sistema político como processos de poder e de confronto entre interesses ou de operações de controle de caráter sistêmico (Habermas, 2010, p. 363).

Para tanto, Habermas tece críticas ao modelo republicano e ao modelo liberal para, ao fim, propor uma compreensão discursiva adequada ao paradigma procedimental do Estado Democrático de Direito. Enquanto o modelo liberal compreende a política somente a partir da conciliação de interesses e compromissos de uma racionalidade teleológica, o modelo republicano irá resumir a política à autocompreensão ética de uma comunidade concreta, no chamado *estreitamento ético do discurso político* (Habermas, 2018, p. 407-410).

Por um lado, é certo que as questões ético-políticas acerca dos valores aceitos por membros de uma determinada comunidade também são componente importante da política, mas esta não se resume somente a eles, como pretendem os Republicanos. Isso porque, segundo uma fundamentação pós-convencional das normas de ação, uma consciência moral que se rege por princípios universais

e pela ideia de autodeterminação também conta com a reflexividade das tradições culturais e dos processos de socialização (Habermas, 1990, 2010). A equidade dos compromissos assumidos pelos sujeitos baseia-se em um processo de justificação racional que se guia por juízos de justiça, assim como o Direito também precisa estar em conformidade com normas morais universalizáveis, para além de uma comunidade concreta (Habermas, 2018, p. 408).

Por outro, é certo que a política não é somente permeada de questões éticas e morais, mas também de interesses e compromissos de uma racionalidade com respeito a fins, por exames de coerência jurídica (Habermas, 2018, p. 408). Como na concepção liberal, a fronteira entre o Estado e a sociedade também é respeitada, sendo importante a noção de liberdades subjetivas, de direitos fundamentais e princípios do Estado de Direito (Habermas, 2018, p. 413). Assim, a concepção procedimental de uma *política deliberativa* ganha força em sua amplitude de discursos, ao levar em consideração as várias formas de discursos e negociações existentes no processo político de formação da vontade comum, baseando-se em elementos de ambos os modelos e articulando-os em termos discursivos. (Habermas, 2018, p. 410).

Isso porque o modelo visa os próprios mecanismos de integração nas sociedades modernas, a saber, o dinheiro, o poder administrativo e a solidariedade. Ou seja, embora sociedades complexas não possam ser reguladas e integradas somente a partir de ações pautadas pela racionalidade comunicativa, o poder de integração da *solidariedade* deve poder desenvolver-se nas esferas públicas autônomas e nos procedimentos institucionalizados de formação democrática da opinião e da vontade, de maneira a afirmar-se contra os outros dois recursos de integração sistêmicos: o dinheiro e o poder (Habermas, 2010, p. 414).

A crítica de Scheuerman, portanto, acaba por se deter no acidental e não compreender que a pretensão de Habermas aqui é,

por meio de uma sociologia reconstrutiva, propor um conceito de democracia deliberativa que guarde um potencial crítico imanente, na medida em que pode ser articulado como um processo de aprendizagem social de uma democracia constitucional com o direito e, particularmente, com a política.

O critério epistêmico não está na teoria da democracia ela mesma, mas nos processos sociais mediados politicamente. Não há nenhuma ingenuidade de Habermas na sua compreensão sociológica do conceito normativo de política deliberativa. O autor afirma expressamente que o procedimento democrático depende de contextos de inserção que ele mesmo não pode regular totalmente, bem como que:

A esfera pública tem que poder apoiar-se em uma base social em que os direitos iguais dos cidadãos possuam eficácia social. Apenas sobre uma base que tenha escapado das barreiras entre as classes e se livrado dos grillhões milenares da estratificação social e da exploração social é possível desenvolver-se plenamente o potencial de um pluralismo cultural capaz de funcionar conforme a sua própria lógica. A superação comunicativa desses conflitos constitui, em uma sociedade secularizada que aprendeu a contorná-los de forma consciente de sua própria complexidade, a única fonte para uma *solidariedade* entre estranhos, que renunciam à violência e que, ao regular cooperativamente sua vida comum, se concedem mutuamente o direito de permanecerem estranhos uns aos outros (Habermas, 2010, p. 385-386).

Já do ponto de vista da legitimidade e da soberania popular, a concepção discursiva de democracia traz à tona a tese de que *“os procedimentos e os pressupostos comunicativos da formação democrática da opinião e da vontade funcionam como as eclusas mais*

importantes à racionalização discursiva das decisões de um governo e de uma administração vinculados ao direito e à lei" (Habermas, 2018, p. 414). O poder administrativo deve estar acoplado a um poder comunicativo que constitui o processo de formação política da opinião e da vontade, pois, apesar de a opinião pública não poder dominar o poder administrativo, ela deve orientar o seu uso (Habermas, 2018, p. 415). Nesses termos, para que a política deliberativa cumpra a função de resolver os problemas de integração da sociedade, deve estar ligada ao *medium* do Direito, pois as comunicações políticas dependem de recursos do mundo da vida, mesmo que sejam de difícil controle por parte da política (Habermas, 2018, p. 418).

Se, conforme exposto, a política deliberativa vive da interação entre formação institucionalizada da opinião e da vontade e contextos de opinião pública de tipo informal, resta saber em que medida o poder que se concentra nos sistemas funcionais (organizações institucionais e administração estatal) também se relaciona com circuitos de poder regulados normativamente sem que se tenha consciência deles, bem como com que eficácia a circulação não oficial do poder penetra a circulação do poder regulado institucionalmente (Habermas, 2010, p. 406).

Outra questão que se põe na obra de Habermas (2010, p. 403-406) é quanto às condições sociais de fundo dessa prática comunicativa *capazes de gerar processos de aprendizagem social*. É certo que um entendimento discursivo garante o tratamento racional de questões e razões em disputa, porém, isso se dá apenas no contexto de uma cultura aberta à aprendizagem social. E no caso em que se verificam, em realidade, momentos de inércia, os quais se caracterizariam por uma escassez de recursos funcionalmente essenciais para os processos de formação deliberativa da opinião e da vontade? Em que medida esses momentos de inércia podem desencadear plexos de poder ilegítimos e autônomos frente ao processo democrático?

As respostas para tais questionamentos são desenvolvidas por Habermas especialmente no capítulo 8 de *Facticidade e Validade*, quando o autor reconstrói o modelo de circulação do poder político proposto por Bernhard Peters e conceitua a esfera pública política. Segundo essa proposta, os processos de decisão do sistema político estariam articulados segundo um sistema de eclusas e por um eixo centro-periferia. No centro do sistema político estariam justamente os complexos institucionais que formam a Administração, administração judicial e a formação democrática da opinião e da vontade, o qual, por meio de suas competências e prerrogativas, distinguem-se de uma periferia ramificada em “poliarquias”. Nas bordas da Administração, por sua vez, forma-se um tipo de periferia *interna* a partir de diferentes instituições dotadas de autonomia (universidades, representações corporativas, fundações, etc.) e, considerado em conjunto, o núcleo possui uma espécie de periferia *externa* que se distinguiria em “receptores e “provedores” (Habermas, 2010, p. 435).

As associações privadas e grupos que representam interesses da sociedade, formadores de opinião, especializados em suscitar temas e exercer influência pública, pertencem à sociedade civil sobre a qual se apoia um espaço informal de opinião pública. Esse arranjo constitui a periferia propriamente dita (Habermas, 2010, p. 436). Nesse sistema de eclusas, no quais os fluxos de comunicação podem ser provenientes tanto da periferia quanto do centro, para que as decisões vinculantes sejam legítimas, devem ser controladas por fluxos de comunicação que partam da periferia e passem pelas eclusas do centro, ou seja, dos procedimentos institucionalizados de formação da opinião e da vontade próprios do Estado de Direito, representados pelo Parlamento, pelos Tribunais e pela própria Administração Pública (Habermas, 2010, p. 437).

Para Habermas, um exercício ilegítimo do poder administrativo frente ao poder comunicativo gerado nos espaços democráticos é

impedido na medida em que a periferia seja capaz, e oportunamente possa detectar, identificar e tematizar com eficácia os problemas de integração da sociedade (Habermas, 2010, p. 439). A esfera pública política deve saber *tematizar* os problemas de forma eficaz para que possa provê-los com contribuições substantivas, formando um *input* para o complexo parlamentar. (Habermas, 2010, p. 440). Nesse sentido,

A esfera pública pode ser mais bem descrita como uma rede para a comunicação de conteúdos e tomadas de posição, ou seja, de opiniões, e é nela que os fluxos comunicativos são filtrados e sintetizados de modo que se condensem em opiniões públicas voltadas para temas específicos. (...) A esfera pública se distingue [do mundo da vida] por uma estrutura comunicativa que se refere a um terceiro aspecto da ação orientada ao entendimento: nem relacionado às funções e tampouco aos conteúdos da comunicação, mas ao espaço social gerado pela ação comunicativa (Habermas, 2010, p. 440-441).

O papel que a mídia de massa desempenha na formação de condições sociais que irão ou não gerar uma consciência de crise é extremamente relevante. As mídias, de acordo com um conceito de política deliberativa, devem agir de forma semelhante à justiça, protegendo a sua independência diante de atores políticos e reforçando a disposição para a aprendizagem social e capacidade crítica do público (Habermas, 2010, p. 460).

Nos casos de mobilização vinculados a uma *crise*, a opinião pública informal move-se por meio de fluxos que tornam difícil a concentração de “massas doutrinadas” e conduzem o potencial crítico de um público que só se une em termos abstratos por meio da esfera pública, direcionando esses potenciais em direção ao exercício

de uma influência política sobre a formação institucionalizada da opinião e da vontade políticas (Habermas, 2010, p. 464). Em última instância, a escalada desses processos de problematização e tematização na esfera pública política culminam justamente nos atos de desobediência civil, atos de transgressão de regras não violentos compreendidos como expressão de um protesto contra decisões vinculantes, e, em que pese tenham gênese legal à luz de princípios constitucionais, são ilegítimos segundos os próprios atores (Habermas, 2010, p. 464).

Portanto, a concepção procedimental de democracia deliberativa de Habermas demonstra o seu potencial emancipatório, justamente em razão de o Estado Democrático de Direito apresentar-se como uma estrutura não concluída, sujeita a vulnerabilidade, falível, mas, sobretudo, voltado a realizar de forma sempre renovada o sistema de direitos, institucionalizando-o e esgotando-o em seu conteúdo, como um processo de aprendizagem de longa duração (Habermas, 2010, p. 467). Esse processo democrático de positivação legítima do direito e de formação da vontade e da opinião públicas, articulado em termos discursivos, revela a forma como a Constituição se constitui como um projeto inacabado, por meio do qual os cidadãos podem se guiar em direção a um horizonte futuro emancipado.

4 O déficit de complexidade na leitura empreendida por Scheuerman

Facticidade e Validade não pode ser destacado da biografia intelectual de Habermas. Por isso, mais que uma obra proposta do ponto de vista da Teoria da Sociedade, ela dá continuidade ao programa de investigação esboçado na Teoria do Agir Comunicativo (TAC):

Logo, a primeira coisa que farei é explicar o desenvolvimento em termos de Teoria da

Sociedade à base do meu interesse pela teoria do direito. A Teoria da Ação Comunicativa começa assumindo em seus próprios conceitos fundamentais a tensão entre facticidade e validade. Com essa decisão arriscada, mantém a conexão com a concepção clássica de uma relação interna, se bem que mediada, entre sociedade e razão, entre restrições e coerções sob as quais se efetua a reprodução da vida social, por um lado, e a ideia de uma vida autoconsciente, por outro. Mas com isso a Teoria da Ação Comunicativa alcança o problema de ter que explicar como podem efetuar-se a reprodução da vida social, por um lado, e a ideia de uma vida autoconsciente, por outro lado (Habermas, 2010, p. 70).

A tensão explosiva entre fatos e normas que irrompe desde um mundo da vida atravessado por processos de racionalização que abalam os fundamentos tradicionais da integração das sociedades tradicionais, também elevam a consciência moral dos atores a um nível pós-convencional. Nessa situação a coordenação funcional da ação comunicativa por meio da moral pós-convencional sofre com pesados déficits motivacionais, cognitivos e operacionais (Habermas, 2010, p. 177-184). Também cada vez mais racionalizado, e carente do apelo a autoridades extrínsecas à positividade do direito e à pretensão de legitimidade que advém da legalidade, o Direito se oferece como o substituto funcional adequado para a coordenação da ação em sociedades complexas. Ancorado no componente societal do mundo da vida, o direito é um meio ambivalente de integração da sociedade, na medida em que possibilita a integração pelos recursos da Solidariedade, do Dinheiro e do Poder, ele é tanto uma resposta funcionalmente adequada para a necessidade de integrar politicamente a sociedade, de forma plausível, quanto um tradutor - em termos compreensíveis à linguagem natural - dos imperativos

dos sistemas da administração e do mercado (Habermas, 2010, p. 101-103). Ao fazê-lo, tanto se oferece como a estrutura de interface que possibilita a colonização do Mundo da Vida pelo Sistema.

Nesse sentido, que a tensão entre facticidade e validade migre para o meio do direito é uma consequência natural: *o que parece impressionar Scheurman é a distinção que Habermas traça entre os momentos analíticos da tensão externa ao direito entre facticidade e validade e a tensão entre fatos e normas interna à forma-direito.*

A Teoria da Democracia habermasiana se perde em duas interpretações concorrentes – quiçá incompatíveis. Em parte, porque ele pretende desenvolver seu modelo de democracia deliberativa amparando-se em um mosaico de tradições intelectuais incompatíveis. Primeiro, Facticidade e Validade por vezes parece apontar para o desenvolvimento de uma política democrática radical, baseada na igualdade social em sentido forte, e moldada para fazer frente aos mecanismos do mercado e da burocracia. No entanto, Habermas não chega a desenvolver adequadamente essa linha de raciocínio. Apesar de suas repetidas tentativas de superar uma falsa justaposição entre normatividade e facticidade, esse modelo permanece no nível do “dever-ser abstrato”. Segundo, Habermas simultaneamente sugere um modelo defensivo de democracia deliberativa no qual as instituições democráticas exercem no máximo um controle fraco sobre o mercado e a burocracia. Neste modelo os cidadãos que deliberam têm de permanecer na maior parte do tempo em inércia, como Habermas o descreve. Na minha visão, esse segundo modelo arrisca abandonar os impulsos críticos que inspiraram a impressionante carreira intelectual de Habermas” (Scheurman, 2008, p. 97)

Para o autor, Habermas trabalha simultaneamente com dois modelos de democracia deliberativa. Dessa pluralidade de modelos

decorreria, por um lado, uma aposta na democracia radical (na sempre repetida sentença habermasiana segundo a qual *não há Estado de Direito sem democracia radical*), e, por outro, a reconstrução do modelo de funcionamento das esferas públicas políticas apropriado de Benhard Peters (o modelo de eclusas). Esta se caracteriza por uma abordagem tachada de “resignada” pelo pesquisador da *University of Indiana*, na medida em que somente em situações críticas a periferia poderia impor o seu “contra-fluxo” ao centro do Sistema Político.

Assim, a democracia radical assumiria a frente primeiramente quanto

Facticidade e Validade parece oferecer uma interpretação ambiciosa da ideia de um ‘*two-track model*’ de democracia deliberativa. Primeiro, Habermas enfatiza que todas as manifestações de poder político em última instância devem derivar do poder comunicativo; ainda que indiretamente, o poder administrativo precisa legitimar-se a si mesmo tendo por referência processos discursivos enraizados na sociedade civil. Em particular, isto é garantido pelo princípio da legalidade no âmbito administrativo. O médium do Direito simplesmente transfere ou traduz o poder comunicativo em poder administrativo (Scheuerman, 2008, p. 95, *tradução livre*).

Por outro lado, a resignação funcionalista da teoria democracia deliberativa de Habermas, no entanto, dá margem a outra leitura

Especialmente nos capítulos finais de *Facticidade e Validade*, Habermas se mostra propenso a sustentar que sua teoria possui “referenciais empíricos e representa algo mais do que uma série de proposições normativas. Embora isso seja compreensível,

este movimento cria um problema real para Habermas: leva-o à sua interpretação do “*two-track model*” da democracia deliberativa, em profunda tensão com a sua reconstrução inicial da teoria democrática socialista-feminista de Nancy Fraser. Além disso, este modelo revisado faz muitas concessões às condições realistas da democracia capitalista. Eu acrescentaria que o resultado é um modelo no qual uma crescente maioria dos nossos concidadãos estão se frustrando, e com razão. (...) Nessa segunda linha de argumentação, o significado dos processos democrático-deliberativos no modelo democrático de fundo, parecem substancialmente reduzidos. Aqui, o poder comunicativo funciona de forma a sitiar, defensivamente, o exercício do poder administrativo. Mas é utópico esperar que o poder comunicativo possa tomar a frente dos mecanismos do mercado e da burocracia. Na seção final deste *paper*, eu espero mostrar que essa ambiguidade deriva de uma tensão conceitual fundamental no próprio argumento habermasiano. Por ora, apenas sugiro que a visada institucionalista habermasiana no seu “*two-track model*” da democracia nos capítulos finais de Facticidade e Validade assumem uma forma bem menos ambiciosa que a antes descrita.” (Scheuerman, 2008, p. 96, *tradução livre*)

A partir dessas premissas, Scheuerman conclui que a dualidade de modelos habermasiana apenas antecipa uma guinada teórica que Habermas é obrigado a conceder para tornar “realista” o modelo normativo que a princípio propõe, inclusive, o imperativo de religar o circuito do poder administrativo ao fluxo do poder político.

O ponto é que Scheuerman não se conforma com o critério não semântico que o Estado de Direito assume no paradigma procedimentalista. Assim, ele pode atrelar necessariamente toda e

qualquer crítica ao ideal de uma separação semântica dos poderes, aos conteúdos mais concretos do paradigma liberal, com uma crítica ao Estado de Direito enquanto forma conquistada durante a hegemonia incontestada do paradigma liberal. É claro que, para falar com Neumann (2014, p. 175-176) o Estado de Direito Liberal, as liberdades negativas e as garantias fundamentais são intrinsecamente importantes e irrenunciáveis. A existência de uma dialética entre igualdade material e igualdade formal não implica na renúncia à dimensão formal da igualdade. Assim, uma indagação acerca da existência ou não de um conteúdo ético, ínsito à igualdade formal do Estado de Direito, só se poderia responder que esse conteúdo ético existe e é inegociável.

No entanto, *o critério da separação dos poderes precisa passar por um giro reconstrutivo para se tornar plausível*, e o resultado dessa manobra é uma divisão de funções consoante o tipo dos discursos cabíveis em cada caso: no processo legislativo, aduzem-se razões pragmáticas, morais, éticas e ocorrem processos de barganha e negociação, nos processos judiciais o crivo é a adequabilidade e as razões são as jurídicas (Habermas, 2010, p. 218-236). A tensão entre facticidade e validade se apresenta, de um lado, como pretensão à estabilização das expectativas normativas de comportamento, e por outro lado, como pretensão a decisões coerentes e justas (Habermas, 2010, p. 281-309). Afinal, se o direito se tornar completamente contingente, ou, se ele se tornar completamente injusto, a própria capacidade de o Direito estabilizar expectativas de comportamento se torna implausível. Por fim, quanto aos processos administrativos, o crivo é a lei. A Administração está vinculada à observância dos programas normativos. No entanto, ao executar a lei, cria direito, e na medida que o faz, a pretensão de legitimação do direito criado precisa se confirmar mais uma vez na prática. E é aqui que as reações da sociedade civil ou dos outros poderes podem exercer um controle *a posteriori*. Não se trata de excluir ou prescindir do significado

civilizacional da legalidade, pois, Estado de Direito e Democracia estão internamente vinculados (Habermas, 2010, p. 237-262).

Assim, não surpreende que, à frente, as críticas de Scheuerman se voltem especificamente contra a proposta de um paradigma procedimentalista:

É claro que o principal esforço teórico de Habermas não é de tipo histórico-jurídico. No entanto, nós realmente podemos ter certeza de que o direito formal clássico, como Habermas parece sugerir, é fundamentalmente ‘burguês’? Isso é uma questão teórica e histórica bastante complicada, na verdade. De qualquer maneira, nós faríamos bem em lembrar que a maior parte dos muitos defensores do direito formal clássico enfatizaram seus atributos eminentemente democráticos: normas jurídicas claras, públicas e prospectiva equipadas com uma jurisprudência liberal clássica, tudo isso ajuda a garantir a transparência e o controle dos governos assim como uma sociedade civil pungente na qual cidadãos ativos sejam livres com relação à ação intrusiva e arbitrária do Estado. O direito formal clássico serve a propósitos democráticos indispensáveis não menos do que serve à consecução da ‘liberdade negativa’, ou à garantia da ‘segurança jurídica’ para os atores econômicos racionais (Scheuerman, 2008, p. 120, *tradução livre*)

Scheuerman está correto quanto ao “esforço de Habermas dificilmente ser de caráter histórico-jurídico”, mas falha em apreender o tipo de esforço que representa a propositura de um paradigma procedimental, afinal, em seu seio continuam a concorrer de forma mais ou menos reflexiva os dois paradigmas anteriores, não como blocos inteiros que buscam subsumir o maior conjunto de matérias quanto existir. E sim como um tipo de conteúdo mundividencial que

informa a própria dialética entre a igualdade formal e a igualdade material, em tensão constante. Habermas não propõe um argumento meramente analítico sobre a separação dos poderes, diferente de Scheuerman. Ainda que se reconheça a importância da iniciativa deste de retomar as obras dos juristas da primeira geração da Escola de Frankfurt, deve-se reconhecer o contexto de crise do positivismo no qual se inseriam, sob pena de se recair aquém do estado da arte na Teoria do Direito, assim como na Teoria da Constituição.

É evidente que o *formalismo* (Scheuerman, 2008, p. 13-28) é um falseamento do próprio índice normativo do Estado de Direito, assim como a “*desformalização*” é um falseamento do Estado de Bem-Estar Social, mas Habermas não visa a nenhuma das duas questões, e sim aos problemas de integração da sociedade e de legitimação da política através da legalidade. Em sociedades complexas, se o Direito não puder cumprir sua promessa de justiça, para além de sua promessa de estabilização de expectativas, ele simplesmente deixará de ser credível.

Retomando o problema dos recursos ou mecanismos de integração da sociedade, em sociedades pós-tradicionais, sob o pensamento pós-metafísico, a solidariedade só pode se afirmar após se propagar por diversas esferas públicas e processos institucionalizados de formação democrática da opinião e da vontade, *devendo afirmar-se contra a autonomização do poder administrativo e dos imperativos sistêmicos do mercado* (Habermas, 2015, p. 72). É verdade que o poder comunicativo deve antes se transformar em poder administrativo para produzir decisões vinculantes, ora, também o poder administrativo depende da forma jurídica que lhe empresta legitimidade: para além dos jogos entre efetividade ou normatividade, trata-se antes de um fato característico do conceito de Constituição, que, aliás, ancora tanto os mecanismos de integração sistêmica quanto os mecanismos de integração social.

Em que pese do ponto de vista do observador o conceito de “*Rule of Law*” signifique exatamente que através de procedimentos jurídicos a recurso de integração “solidariedade” deve poder se impor ao “poder” e ao “dinheiro”, também ancorados no direito enquanto, no máximo, um meio ambíguo de integração da sociedade. A própria *forma jurídica*, pressuposta como substituto funcional da moral pós-convencional, pressupõe três categorias: direitos subjetivos, procedimentos jurídicos e comunidade jurídica (Oliveira, 2013, p. 7). Particularmente, quando propõe uma mediação decente entre os princípios modernos da soberania popular e dos direitos humanos, Jürgen Habermas é literal quanto à impossibilidade de se instrumentalizar as liberdades negativas ou direitos privados que compõem o patrimônio de um sujeito de direitos em função de um processo político ao fim do qual os destinatários das normas devem poder enxergar a si mesmos como autores dessas normas (Habermas, 2015, p. 123-134).

A autonomia privada possui um valor intrínseco e isso fica muito claro na reconstrução interna (ao direito) da tensão entre fatos e normas (Habermas, 2015, p. 128-132). No entanto, o sentido sociológico que o Estado de Direito assume, isto é

O poder administrativo não precisa reproduzir a si mesmo, mas apenas regenerar-se a partir das metamorfoses do poder comunicativa. Em última instância é essa transferência a qual o Estado de Direito deve regular, deixando, no entanto, intacto o próprio código que o poder representa, quer dizer sem intervir na lógica de autorregulação do poder administrativo. De um ponto de vista sociológico, a ideia de Estado e Direito não faz senão iluminar o aspecto político do estabelecimento de um equilíbrio entre os poderes da integração social: o dinheiro, o poder administrativo e a solidariedade (Habermas, 2010, p. 218, *tradução livre*)

Em suma, os equívocos cometidos por Scheuerman demonstram um *déficit de complexidade* de sua leitura, assim caracterizado: subestima-se o significado que a ruptura definitiva com o pano de fundo do paradigma da filosofia do sujeito, possui para uma Teoria Discursiva do Direito e da Democracia situada no âmbito do pensamento pós-metafísico, o que se revela nas projeções concretistas que por vezes lança nas categorias-chave de Estado de Direito (*Rule of Law*) e de Soberania Popular (*Popular Sovereignty*). Por conseguinte, opera-se uma hipertrofia do debate acerca dos arranjos adequados para a efetivação da democracia deliberativa de tal forma que este conceito de democracia deliberativa é alçado ao mesmo nível de abstração de categorias-chave como esfera pública e sociedade civil.

5 Conclusão

Se a democracia deliberativa deve guardar alguma dimensão epistêmica para que a tênue força do melhor argumento ainda sirva de critério crítico imanente à própria realidade dos processos políticos, propomos que a nova contribuição de Habermas seja relida enquanto uma análise de tendências sociais de fundo que ameaçam a plausibilidade do modelo delineado em Facticidade e Validade, ou seja a constelação moderna Democracia Deliberativa, Esfera Pública e Aprendizagem Social.

Habermas (2023, p. 70-82) opta pelo conceito sugestivo de *"numérisation"* para traduzir esse fenômeno. Se a prensa tornou todos os cidadãos leitores em potencial, criando uma descrição paradigmática do que seria a estrutura das esferas públicas, é exatamente esse elemento que se encontra ameaçado com a perda da centralidade da escrita. Trata-se de um fenômeno em curso, certo é que, mais uma vez, a sociedade ameaçada em suas raízes vitais, tem

a seu favor somente a capacidade de aprender a lidar com problemas de complexidade crescente, mas de sucesso incerto. Ao mesmo tempo, os espaços públicos inaugurados são ainda parcamente regulados, enquanto a tendência à mercantilização avança sem perspectiva de desacelerar-se. (Habermas, 2023, p. 92-93). Com isso, a aquisição evolutiva que representou a esfera pública e a consubstanciação de uma opinião pública letrada, com função crítica, ameaça se fragmentar em uma miríade de estilhaços. O espaço vazio que resta não possui mecanismos de filtragem ou seleção, torna cada vez menos credível a presunção de racionalidade dos resultados das deliberações.” (Habermas, 2023, p. 93-94). Quer dizer, o essencial não são as *fake-news*, definidas de forma paradoxal ou não, nem mesmo a conexão entre um populismo de direita e sua pretensão plebiscitária.

Na verdade, pode-se interpretar com Habermas as tendências por ele identificadas quanto a uma nova mudança estrutural da esfera pública nos seguintes termos:

É conhecida a importância do rádio para a ascensão do nazismo. Algo equivalente pode ser dito sobre a chegada ao poder, ou a permanência no poder, de muitos outros regimes autoritários da época – como foi o caso do Brasil sob a ditadura de Vargas. No entanto, a hipótese acerca de uma perda de centralidade da escrita não se refere à expansão do rádio, tampouco à expansão, mais tarde, da televisão. Não se trata, pois, de uma hipótese que possa ser resumida a uma reflexão contra os chamados meios de comunicação de massa. Até o final do século XX e o começo do século XXI, esses meios de comunicação já haviam alcançado uma expansão bastante grande, mas essa expansão seguia ainda inserida no todo de uma sociedade em que permanece central a comunicação escrita. Assim, uma segunda parte da hipótese sobre a perda da centralidade da

comunicação escrita pode ser assim formulada: até a transição entre o século XX e o século XXI, a difusão dos meios de comunicação de massa não implicou uma mudança estrutural no que se refere à conformação de uma sociedade cujas comunicações em geral gravitam ao redor da comunicação em sua forma escrita. Essa mudança mais profunda está situada precisamente de um século para o outro, e se manifesta como consolidada nos últimos anos da segunda década do século XXI (Gomes, 2023, p. 45-46).

A gravidade de espaços de comunicação “numerizados”, constituídos como “*eco chambers*”, ou antes, a rarefação do potencial semântico e da acessibilidade discursiva a esse potencial em benefício de sinais imagéticos que ora lhe substituem são uma ameaça estrutural à continuidade dos processos de aprendizagem social com o direito e com a política que, apesar de tudo, foram possíveis entre nós. Talvez estas tendências se revelem ainda piores: *como a canalização de processos acelerados de desaprendizagem social nos próprios contornos das esferas públicas.*

Referências

GOMES, David F. L. **A Constituição de 1824 e o Problema da Modernidade**: o conceito moderno de constituição, a história constitucional brasileira e a Teoria da Constituição no Brasil. Belo Horizonte: Editora D’Plácido, 2019.

GOMES, David F. L. A Hesitação de Jürgen Habermas: Capitalismo, democracia e crise. **Revista Dissertatio**, Pelotas, v. Suplementar, n. 13, p.179-212, jul. 2023a. ISSN 1983-8891.

GOMES, David F. L. **Para uma Teoria da Constituição como Teoria da Sociedade**: Estudos preparatórios. v. 1. Belo Horizonte: Conhecimento, 2022.

GOMES, David F. L. **Sociedade, um problema, múltiplos níveis de análise**: Por um universalismo a partir do Sul. Belo Horizonte: Conhecimento, 2023b.

HABERMAS, Jürgen. **A Inclusão do Outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Unesp, 2011a.

HABERMAS, Jürgen. **Espace Public et démocratie délibérative: un tournant**. Paris: Gallimard, 2023.

HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y Validez**: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho em términos de teoría del discurso. Madrid: Trotta, 2010.

HABERMAS, Jürgen. **Facticidade e Validade**: Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia. 1ª Edição. Tradução e apresentação de Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2020.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural na Esfera Pública**. São Paulo: Unesp, 2011b.

HABERMAS, Jürgen. **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico**. São Paulo: Unesp, 2015a.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria Política** – Coleção Obras Escolhidas de Jürgen Habermas. v. 4. Lisboa: Editora 70, 2015b.

NEUMANN, Franz. A mudança de função da lei no direito da sociedade burguesa. Trad.: Bianca Tavolari. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**. Belo Horizonte, n. 109, jul./dez. 2014, p. 13-87.

OLIVEIRA, Marcelo A. Cattoni de. Pensar Habermas para além de Habermas (2013 com revisões e novas notas). In: ALVES, Adamo D.; OLIVEIRA, Marcelo A. Cattoni de.; GOMES, David F. L. (orgs.) **Constitucionalismo e Teoria do Estado: Ensaios de História e Teoria Política**. Belo Horizonte: Arraes, 2013. p. 123-146. Versão atualizada disponível em: https://www.academia.edu/104851006/Pensar_Habermas_para_al%C3%A9m_de_Habermas_2013_com_revis%C3%B5es_e_novas_notas . Acesso em: 23 de out. de 2023.

RODRIGUES, Ivan. Habermas sobre a forma-direito: quatro comentários e uma crítica. **Dois Pontos**: Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos, v. 18, n. 2, p.91-111. Dez. 2021. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v18i2.82710>. Acesso em: 30 ago. 2023.

SCHEUERMAN, William E. A Not Very New Structural Transformation of the Public Sphere. **Constellations**, v.30, n.1. p. 42-47. Mar. 2023. DOI: 10.1111/1467-8675.12665. Acesso em: 30 ago. 2023.

SCHEUERMAN, William E. **Between the Norm and the Exception**: the Frankfurt School and the Rule of Law. Cambridge: The MIT Press, 1994.

SCHEUERMAN, William E. **Frankfurt School Perspectives on Globalization, Democracy and the Law**. London: Routledge, 2008.

Racionalidades dicotômicas em disputa: cenário da democratização do conselho escolar

Dicotomic rationalities in dispute: democratization scenario of the school council

Thayse Mychelle de Aquino Freitas¹

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

E-mail: thayse.freitas.017@ufrn.edu.br

Antonio Basílio Novaes Thomaz de Menezes²

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

E-mail: antonio.basilio@ufrn.br

Arlene Maria Soares de Medeiros³

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN)

E-mail: arilenemedeiros@uern.br

Resumo: O propósito deste texto é discutir as racionalidades dicotômicas que concorrem pela coordenação das ações e relações do Conselho Escolar. A metodologia baseia-se numa abordagem qualitativa com aporte de uma revisão bibliográfica na qual foi selecionado o referencial teórico de Jürgen Habermas na Teoria do Agir Comunicativo, especificamente, em torno do problema da racionalidade, situado no desdobramento no contexto da sua teoria social enquanto quadro de fundamentação utilizado para subsidiar e fundamentar as reflexões acerca do cenário da

1 Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Campus Universitário, bairro Lagoa Nova, Natal - RN, CEP 59078-970.

2 Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Campus Universitário, bairro Lagoa Nova, Natal - RN, CEP 59078-970.

3 Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), campus central, Avenida Professor Antônio Campos, bairro Presidente Costa e Silva, Mossoró - RN, CEP 59610-210.

democratização do Conselho Escolar como uma instância participativa no quadro da ordem institucional. Os resultados revelam as duas vertentes racionais que coexistem no Conselho Escolar e que tensionam seus fazeres cotidianos, são elas: a racionalidade comunicativa que fortalece as bases democráticas e emancipatórias do Conselho Escolar por meio do entendimento recíproco, da construção de consensos, racionalmente, motivados e de sua validação intersubjetiva; e a racionalidade instrumental que fomenta coerções burocráticas, instrumentaliza os fazeres do colegiado e cerceia seus potenciais enquanto esfera pública deliberativa por meio de sua lógica gerencial subsidiada nos pressupostos do Estado e do mercado. Portanto, apenas a realização de práticas deliberativas ancoradas na racionalidade comunicativa e isentas de coerções sistêmicas constitui o caminho teórico-prático para a efetivação da gestão escolar democrática e para o fortalecimento da dimensão política do Conselho Escolar. Por conseguinte, a democratização do Conselho Escolar ocorre por meio da tessitura de situações e ideais de fala fundamentadas em princípios como liberdade e igualdade comunicativa que subsidiam a participação ativa da comunidade escolar nas tomadas de decisão referentes às questões financeiras, pedagógicas e administrativas da escola.

Palavras-chave: Conselho Escolar; racionalidade; democracia.

Abstract: The purpose of this text is to discuss the dichotomous rationales that compete for the coordination of the actions and relationships of the School Board. The methodology is based on a qualitative approach with the contribution of a bibliographic review in which the theoretical reference of Jürgen Habermas in the Theory of Communicative Action was selected, specifically, around the problem of rationality, situated in the unfolding in the context of his social theory as a framework of reasoning used to subsidize and substantiate the reflections about the scenario of the democratization of the School Council as a participatory instance within the framework of the institutional order. The results reveal the two rational aspects that coexist in the School Council and that stress its daily actions, they are: the communicative rationality that strengthens the democratic and emancipatory bases of

the School Council through reciprocal understanding, the construction of consensus, rationally, motivated and of its intersubjective validation; and the instrumental rationality that fosters bureaucratic coercion, instrumentalizes the actions of the collegiate and restricts its potential as a deliberative public sphere through its managerial logic subsidized by the assumptions of the State and the market. Therefore, only carrying out deliberative practices anchored in communicative rationality and free from systemic coercion constitutes the theoretical-practical way to carry out democratic school management and to strengthen the political dimension of the School Board. Therefore, the democratization of the School Council occurs through the fabrication of situations and speech ideals based on principles such as freedom and communicative equality that subsidize the active participation of the school community in decision-making regarding the financial, pedagogical and administrative issues of the school.

Keywords: School Council; rationalities; democracy.

1 Introdução

Inserida na proposta da Teoria do Agir Comunicativo de Habermas (2012) a construção de uma teoria social, implícita a sua teoria da ação, aponta para diferentes instâncias de racionalidade que caracterizam as esferas do “mundo da vida” e do “sistema” (Habermas, 2012b) como planos distintos da composição da sociedade. O “mundo da vida” compreende a dimensão compartilhada da ação comunicativa, das pretensões de validade, da veracidade, dos valores, das crenças, da cultura, objetos de exposição, discussão e elaboração de consenso na conformação social. O que, segundo McCarthy (1978, p. 171) caracteriza “um sentido intersubjetivo constitutivo para o tecido social no qual os indivíduos se encontram e no qual eles agem”. Contrapartida, lá onde fracassa a reprodução do “mundo da vida”, no limite das forças comunicativas da ação social, da sua força explanatória, das patologias, crises e paradoxos da

racionalização social, encontra-se o “sistema” como se contrário, eixo de estabilização da sociedade ou uma forma de integração social produzida por modos estratégicos de ordenar as consequências da ação.

Centrada no horizonte do efetivo exercício da linguagem sob os enfoques pragmático-formal e histórico-empírico, a ação comunicativa pressupõe condições ideais de fala encarnadas no espectro da comunicação como referencial das formas de integração social dos indivíduos. Pensada em termos da pragmática universal, as condições ideais de fala traduzem uma situação idealizada de modo contrafático que se dá em toda interação fática através da fala, a qual prevê em termos pragmáticos: a isonomia de oportunidades e garantia de crítica à opinião ou conjectura tematizada; a simetria de distribuição dos atos de fala regulativos na prevenção e impedimento de normas de coação unilateral; e a distribuição equânime da utilização dos atos de fala representativos como salvaguarda da reciprocidade nas auto apresentações subjetivas. Com isto, a comunicação como instância posta à coordenação das ações e relações; implícitas tanto a conformação quanto a dinâmica social; reflete nas esferas do “mundo da vida” e do “sistema” as formas de racionalidade que compreendem os diferentes tipos de ação.

A ação comunicativa, de caráter dialógico, compreende a intersubjetividade da comunicação expressa pela interação dos sujeitos implícita à lógica de obtenção do consenso, a qual traduz a racionalidade comunicativa situada no âmbito do “mundo da vida”. A ação estratégica, de caráter monológico, compreende a instrumentalização da comunicação, configurada pela relação entre o meio utilizado e o fim a ser alcançado, numa lógica de maximização da eficácia, implícita à racionalidade instrumental inerente ao “sistema”. Deste modo, a correspondência entre tipos de ação e diferentes racionalidades compõem o quadro de compreensão das

esferas distintas da sociedade, evidentes num complexo de relações caracterizados pelas formas de integração social; ou daquilo que Ingram (1993) identifica como a “dialética da razão” em Habermas; em termos da indissociabilidade de racionalidades antagônicas como polos tensionados da dinâmica interna da sociedade refletida nas instituições.

Assim, o tensionamento dos polos da racionalidade nas instâncias participativas das instituições sociais sublinha a condição intrínseca da dicotomia entre as racionalidades comunicativa e instrumental, a exemplo dos Conselhos Escolares, tema de discussão deste trabalho.

A história dos Conselhos Escolares é anterior à Constituição Federal de 1988 e à Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN), Lei nº 9.394/1996, no entanto, estas constituem marcos legais que contribuem, sobremaneira, para o crescimento das discussões e reflexões em torno da gestão democrática no âmbito da escola pública. A problemática da gestão escolar democrática requer aprofundamentos epistemológicos constantes, inclusive à luz do referencial habermasiano, por meio do qual possamos vislumbrar uma perspectiva de construção democrática que se materializa a partir das ações e das relações que se estabelecem no âmbito do Conselho Escolar. É importante realçar que as relações entre os sujeitos definem, em última instância, a constituição da gestão democrática. Não existe gestão democrática fora das relações sociais estabelecidas entre os sujeitos. Quanto mais democráticas forem essas relações, mais condições terá o Conselho Escolar de exercer suas atribuições consultivas, deliberativas, mobilizadoras e fiscalizadoras, conforme orienta as diretrizes instituídas pelo próprio Ministério de Educação (Brasil, 2009). Nesta perspectiva, as relações dentro do Conselho Escolar assumem uma centralidade no debate acadêmico, porque são fundantes na constituição dos

processos políticos, administrativos e pedagógicos da escola. “Não existe um Conselho no vazio, ele é o que a comunidade escolar estabelecer, constituir e operacionalizar. **Cada Conselho tem a face das relações que nele se estabelecem** (Werle, 2003, p. 60, grifos nossos)

O estatuto democrático dos Conselhos Escolares pressupõe a participação ativa da comunidade escolar nas discussões, deliberações e tomadas de decisão acerca dos processos pedagógicos, financeiros e administrativos da instituição de ensino. O colegiado supracitado se constitui como espaço público de exercício da participação, da liberdade e do aprendizado político “[...] que só pode ser construído pela ação e pelo discurso entre os indivíduos” (Abranches, 2003, p. 27). No entanto, essa tônica não é linear, a democratização da gestão escolar encontra barreiras nos pressupostos burocráticos e hierárquicos enraizados, historicamente, na lógica, na racionalidade e nas políticas que norteiam seus fazeres.

Diante disso, o objetivo deste texto consiste em discutir, por meio de uma revisão de literatura, as racionalidades dicotômicas que concorrem pela coordenação das ações e relações do Conselho Escolar. Para tanto, utiliza-se os conceitos de racionalidade comunicativa e racionalidade instrumental na perspectiva teórica de Jürgen Habermas para nortear as discussões e reflexões.

É importante destacar que, na concepção habermasiana, “a sociedade [é vista] como um complexo que abrange simultaneamente valores culturais e imperativos do sistema. Ou seja: a sociedade é mundo da vida e mundo do sistema, ao mesmo tempo, não podendo deixar de sê-lo!” (Siebeneichler, 1994, p. 40). Esta pode ser vista como uma saída para analisar e compreender a complexidade do colegiado na qual há a disputa e a interconexão entre esses dois mundos, onde podemos inferir a constante busca da colonização e da dominação do mundo da vida pelo mundo sistêmico.

A dinâmica das racionalidades que integram o contexto de atuação e o constructo das ações desenvolvidas pelo Conselho Escolar é pertinente para a compreensão das nuances inerentes à democratização do colegiado. Apesar de ser um âmbito político que promove a participação e a descentralização do poder na escola, as práticas do Conselho Escolar apresentam tensões protagonizadas pela coexistência da racionalidade comunicativa e racionalidade instrumental que são, radicalmente, distintas e adversas e pleiteiam entre si a coordenação das ações.

A coexistência dessas racionalidades díspares no contexto de atuação do Conselho Escolar evidencia a linha tênue entre a democratização da ação e sua regulação e legitimação burocrática. Outrossim, é evidente que as interferências sistêmicas subjacentes à racionalidade instrumental cerceiam os potenciais emancipatórios e democráticos do colegiado, acentuando as dificuldades para a consolidação da racionalidade comunicativa que, por sua vez, rechaça a arbitrariedade e a instrumentalização sistêmica e a defronta propondo o “[...] fortalecimento da escola como uma organização que preza pela liberdade dos indivíduos, pela democracia nas relações, pela participação dos sujeitos nos processos de decisão e pela concretização das funções pedagógicas” (Medeiros, 2007, p. 163). O foco, portanto, reside nessa dualidade racional que integra o pano de fundo da atuação do Conselho Escolar, evidenciando como ela se apresenta e condiciona suas ações.

2 Racionalidades em disputa: a colonização sistêmica do Conselho Escolar

As análises habermasianas em torno das sociedades contemporâneas apresentam duas racionalidades (mundo sistêmica e mundo da vida) que se fundamentam em lógicas e

dinâmicas bastante particulares. São racionalidades que conflitam entre si, porque os interesses (Habermas, 1982) que subjazem são de ordem diversa (técnica, prática e emancipatória). A racionalidade instrumental é maximizada na sociedade, inclusive determinando as ações e as relações do mundo da vida que, por analogia, podemos até dizer que a escola é uma “empresa”, na qual os alunos são os clientes, os resultados são traduzidos em *rankings* e classificações, os conteúdos são definidos nos acordos público-privados. É desse processo de colonização do mundo da vida, que a escola perde sua força emancipatória. “A predominância sistêmica na educação produz um quadro de patologias que abrangem tanto o processo de reprodução cultural quanto a dinâmica da integração social” (Mühl, 2020, p. 210). Tais patologias estão situadas nas três esferas constitutivas do mundo da vida: cultura, sociedade e personalidade.

A racionalidade instrumental é composta pelo Estado e mercado, com lógica “[...] autorregulada pela burocracia e pelo dinheiro, assegurando-o a capacidade de integração sistêmica por meio da reprodução material e institucional da sociedade” (Medeiros, 2007, p. 83). Nesta perspectiva, ocorre a instrumentalização do Conselho Escolar caracterizada pelos excessos burocráticos na condução das práticas cotidianas e pela mecanização e hierarquização dos processos deliberativos mediante a ausência de liberdade e igualdade comunicativa. Neste diapasão, desenvolve-se a ação estratégica que objetiva “[...] a busca de êxito com relação aos fins que ele projeta sob o seu exclusivo ponto de vista” (Boufleuer, 1997, p. 24). Para isso, ocorre o uso não comunicativo da linguagem com o intuito de validar uma proposição sem passar pelas vias argumentativas, inviabilizando, dessa forma, a construção democrática e intersubjetiva das tomadas de decisão do Conselho Escolar.

Esta sobrecarga sobre os processos comunicativos, aliada a crescente diferenciação sistêmica, acaba por abrir caminho para que os meios deslinguisticados (...) via administração burocrática) assumam cada vez mais as funções de coordenar as ações alijando para a periferia do sistema os processos comunicativos mediados linguisticamente (Pinto, 1994, p. 78).

Diante disso, a preponderância da racionalidade instrumental nas instâncias do Conselho Escolar significa o desmonte de seus potenciais democráticos e emancipatórios, pois corrompe os processos comunicativos e a intersubjetividade ao substituir a construção discursiva da opinião e da vontade por decisões atingidas de forma mecânica e vertical através de pressão e manipulação.

“A escola deve primar pela preocupação com a democratização de suas estruturas de decisão e evitar que as interferências sistêmicas neutralizem o papel dos cidadãos de decidirem, com autonomia, a condução de seus processos” (Mühl, 2003, p. 284). A colonização sistêmica do Conselho Escolar consiste na burocratização e instrumentalização de suas ações comunicativas corroborando com a limitação da liberdade e da participação política nas tomadas de decisão.

O esvaziamento dos processos comunicativos descaracteriza a gênese política do Conselho Escolar, pois “o consenso é a expressão democrática e participativa do coletivo escolar” (Medeiros, 2007, p. 156) e, além disso, “[...] apenas onde o consenso é real o sistema pode proclamar-se com justeza democrático” (Bobbio, 2020, p. 102-103). Dessa forma, para que a democracia seja consolidada é necessário que haja horizontalidade nos processos comunicativos, equidade em termos de poder decisório e de oportunidades para atuar de maneira crítica e racional, isto é, práticas arraigadas nos pressupostos da racionalidade comunicativa.

A colonização do mundo da vida consiste na tentativa de a racionalidade instrumental prevalecer e impedir que as interações sociais sejam orientadas ao entendimento mútuo e as tornem coercitivas e manipuladas com vistas ao sucesso.

[A esfera sistêmica] foi se ampliando cada vez mais, e vivemos, atualmente, uma fase em que a racionalidade sistêmica se torna cada vez mais imperialista, procurando anexar segmentos cada vez mais extensos do mundo vivido a seus imperativos funcionais. O sistema tenta colonizar o mundo vivido, substituindo crescentemente a racionalidade comunicativa pela instrumental. Mas o processo é meramente tendencial e está longe de ter se concluído: o campo das interações espontâneas, linguisticamente mediatizadas, continua sendo indispensável, inclusive nas sociedades mais complexas (Rouanet, 1987, p. 340).

A colonização do mundo da vida é movida pelo poder e pela busca do êxito, focada nos sistemas econômico e burocrático, que insistem em invadir os sistemas sociais e as estruturas da interação comunicativa, fazendo uso a seu favor. Para tanto, esta colonização significa a possível derrubada da racionalidade comunicativa, pois “não há emancipação, liberdade, democratização das relações sociais quando os indivíduos e as instituições sociais se sentem completamente submissos” (Medeiros, 2007, p. 95). O que se propõe é a horizontalidade nos processos comunicativos, a equidade em termos de poder decisório e de oportunidades para se posicionar nas ações e relações desenvolvidas pelo Conselho Escolar.

Diante das discussões postas, percebe-se claramente que a tese habermasiana da colonização do mundo da vida é profícua para uma análise acurada da instituição escolar e, em particular, do Conselho Escolar no contexto atual, principalmente quando se

defende parâmetros empresariais (produtividade, competitividade, eficiência) na educação pública. Todavia, “a imposição dessa lógica traz à luz novas contradições do tipo ético e político ela não se dá sem tocar nos valores fundamentais da escola. O sistema escolar é forçado a passar do reino dos valores culturais à lógica do valor econômico” (Laval, 2004, p. 300-301).

A lógica gerencial inerente à racionalidade instrumental subverte os valores escolares, fazendo com que o Conselho Escolar se distancie de seu propósito educativo maior que está na esteira da participação, da democratização, do consenso. A racionalidade instrumental invade a escola e, com isso, as ações coordenadas e as relações que acontecem dentro do Conselho Escolar passam a ser firmadas sob a perspectiva da manutenção do controle e da necessidade de resultados “competitivos” e “produtivos” para alimentar a sociedade neoliberal e global. É como se a racionalidade instrumental se tornasse auto-suficiente no jogo da “sedução” do mercado educacional, para conduzir o processo ensino- aprendizagem sob a alegação da qualidade e da produtividade.

A vinculação epistemológica da escola à empresa é histórica na área da gestão (Medeiros, 2007; Paro, 1993). Hoje, tal vinculação se rejuvenesce com o gerencialismo na educação, fruto da reforma do Estado brasileiro na década de 1990 (Cabral Neto, 2009). Essa entrada rápida nesse aspecto é apenas para explicitar que a gestão da escola enfrenta tanto do ponto de vista teórico quanto prático a colonização do mundo da vida pelo mundo sistêmico. O princípio da gestão democrática enfrenta enormes desafios, porque a escola - a partir das políticas e das práticas profissionais - vem reforçando a “violência estrutural” (Prestes, 1996, p. 84), uma vez que limita as relações interpessoais calcadas no diálogo e nas possibilidades de consenso racionalmente motivado.

3 Racionalidade Comunicativa e os caminhos para a efetivação da democracia no Conselho Escolar

O enfrentamento crítico da colonização sistêmica movida pela racionalidade instrumental e enraizada, historicamente, na gestão educacional é uma possibilidade para revalidar o discurso, intersubjetivamente, construído e o consenso, racionalmente, motivado como fontes de coordenação da ação, colocando, dessa forma, os pressupostos do mundo da vida como protagonistas nos processos comunicativos, políticos e deliberativos do Conselho Escolar. Isso só é possível em um âmbito que se fundamente em uma racionalidade comunicativa que contempla uma “[...] práxis social de debate, discussão, persuasão e entendimento, que precede até mesmo as próprias instituições político-democráticas, mas que se realiza em seu amparo, e nelas se fortalece” (Pessoa; Sparano, 2020, p. 19). Essa perspectiva desenvolve o uso pragmático da linguagem seguindo a lógica que permite a construção racional de ações e sua validação mediante tessituras argumentativas cujo processo interativo subsidia-se nas estruturas do mundo da vida. Logo, uma educação que tenha suas bases firmadas na racionalidade comunicativa irá contemplar “[...] além dos elementos cognitivos e instrumentais da razão, os elementos éticos, estéticos e expressivos, minimizados pelo sistema funcional” (Pessoa; Sparano, 2020, p. 12).

A racionalidade comunicativa fortalece a gênese política, democrática e emancipatória do Conselho Escolar, visto que se fundamenta em princípios como liberdade e igualdade comunicativa para a construção de consensos, racionalmente, motivados, reconhecidos e validados de maneira intersubjetiva. Nesta perspectiva, desenvolve-se a ação comunicativa entendida como uma interação simbolicamente mediada na qual os sujeitos têm por objetivo alcançar o entendimento mútuo e o consenso por

meio de processos discursivos nos quais “[...] os argumentos de cada interlocutor são levados em igual consideração por todos” (Andrews, 2011, p. 29). Logo, este se consolida como um caminho a ser trilhado para a democratização da gestão e, por conseguinte, do Conselho Escolar.

Habermas (1997, p. 164) defende “[...] uma formação discursiva da opinião e da vontade que possibilita um exercício da autonomia política através da assunção dos direitos dos cidadãos”. Nesta conjuntura, a democracia firma-se no princípio do discurso, o qual desenvolve-se mediante duas condições: que todo sujeito seja livre para posicionar-se em primeira pessoa no ato comunicativo e que o exercício da liberdade comunicativa tenha por objetivo o consenso no qual sejam validadas apenas proposições, racionalmente, aceitáveis para os sujeitos envolvidos e, portanto, reconhecidas intersubjetivamente (Habermas, 2003).

A racionalidade comunicativa abrange desde a relação social na qual ocorre a expressão do ato de fala comunicativo, passando pela argumentação, pelas pretensões de validade, até chegar ao entendimento e ao consenso. A racionalidade comunicativa constitui-se como um conceito mais amplo e abrangente da realidade social, pois engloba a macro e as microestruturas das relações sociais comunicativas.

Na racionalidade comunicativa, falantes e ouvintes interagem por meio da linguagem buscando o entendimento ao levantarem suas pretensões de verdade, coerência e veracidade mantendo um relacionamento intersubjetivo que reconhece o outro como capaz de exigir explicações, de adotar uma postura crítica diante das pretensões levantadas sem que haja coerção, se não a coerção do melhor argumento amparado por uma comunidade capaz de linguagem e ação. E, assim, os falantes buscam o

consenso e o submetem aos critérios de verdade, retitude normativa e veracidade expressiva em atos de fala proferidos em relação aos três mundos com os quais o ator contrai relações com suas manifestações (Braga, 2012, p. 77).

A racionalidade comunicativa abre um universo de possibilidades de interpretação de análise dos espaços políticos e deliberativos, seus pressupostos – atos de fala, intersubjetividade, situação ideal de fala, consenso, pretensão de validade – reforçam a integração social como força motriz que propõe equilíbrio entre o mundo e sistêmico e mundo da vida. Diante disso, a construção da cultura organizacional escolar pautada na racionalidade comunicativa atende a critérios democráticos nos quais os consensos são construídos coletivamente e subsidiados nos princípios da situação ideal de fala.

A gestão democrática é aqui compreendida, então, como um processo político no qual as pessoas que atuam na/sobre a escola identificam problemas, discutem, deliberam e planejam, encaminham, acompanham, controlam e avaliam o conjunto das ações voltadas ao desenvolvimento da própria escola na busca da solução daqueles problemas. (Souza, 2009, p. 125).

Nesta seara, o ato comunicativo instaurado no Conselho Escolar dispõe de possibilidades democráticas e emancipatórias porque “[...] enraíza-se na coletividade, sem perder a singularidade de cada pessoa, e nutre a autonomia e o protagonismo das pessoas que constituem a comunidade escolar e local” (Brasil, 2009, p. 24). A dimensão política do colegiado reside no universo discursivo e intersubjetivo constituído por sujeitos plurais e heterogêneos que, guiados por objetivos comuns, lançam, comunicativamente, suas

proposições a fim de chegarem a um consenso. Logo, a condução dos processos participativos está condicionada pelos princípios e percepções que os sujeitos que atuam no colegiado implementam em seus discursos e ações, sendo necessária, portanto, a compreensão da importância da atuação política dos conselheiros para a melhoria da escola e para a consolidação da democracia.

De acordo com Palmero (2017, p. 30), “a esfera pública está relacionada com a gênese de autonomia do indivíduo, da liberdade e da igualdade, tanto quanto com a sua autodeterminação coletiva, isto é, com a própria democracia”. Nesta perspectiva, os Conselhos protagonizam a democratização no espaço escolar, sobretudo, através da viabilização da participação política dos sujeitos que o compõem. Por conseguinte, o direito ao exercício político dos conselheiros é resguardado pelo pressuposto habermasiano da situação ideal de fala que garante: isonomia entre os sujeitos, igualdade e liberdade comunicativa.

Aí reside a situação ideal de fala na qual ocorre a ação comunicativa que a teoria habermasiana defende: liberdade de expressão, isonomia entre os sujeitos e criticidade fazem parte deste momento. Gomes (2007) elenca 4 (quatro) postulados que orientam a situação ideal de fala, são eles: o postulado da igualdade comunicativa – todos os envolvidos na interação têm o mesmo direito de proferir atos de fala comunicativos; o postulado da igualdade de fala – os sujeitos têm a mesma oportunidade de interagir e demonstrar seus pontos de vista, assim como, problematizar e lançar sobre a proposição feita uma pretensão de validade; o postulado da veracidade e sinceridade – os sujeitos têm a mesma possibilidade de expressar-se e trazer suas questões subjetivas para o ato comunicativo e, por fim, o postulado da correção normativa – os sujeitos têm a mesma chance de utilizar atos de fala regulativos. Sobre isso, Siebeneichler (1994, p. 106) enfatiza que:

- I – A igualdade de chances na utilização do discurso teórico é garantia de que toda a opinião e conjectura pode vir a ser tematizada e criticada.
- II – O emprego simetricamente distribuído de atos de fala regulativos pode evitar ou impedir normas que coagem unilateralmente.
- III – A distribuição igual de chances na utilização de atos de fala representativos garante a reciprocidade nas auto-apresentações subjetivas.

Percebe-se que a situação ideal de fala se constitui, amplamente, democrática e com fins participativos, por meio da qual os sujeitos podem opinar, discordar, questionar e exercer sua capacidade crítica e reflexiva, além do mais, quaisquer convergências de opiniões que venham a surgir podem ser resolvidas mediante um discurso argumentativo, racionalmente, motivado.

Neste contexto, as proposições de todos os concernidos são, argumentativamente, ponderadas e é validada aquela proveniente da aprovação mútua; é o reconhecimento intersubjetivo da proposição melhor argumentada que legitima o consenso racional. Reside um potencial democrático e emancipatório na dimensão política do Conselho Escolar, justamente, por se consagrar como um espaço de resistência contra os imperativos sistêmicos que insistem em interferir em suas instâncias comunicativas, deliberativas e decisórias. Assim, concorda-se com Dourado (2011, p. 110) ao afirmar que “[...] o conselho não deve ser visto como um apêndice do executivo e muito menos a sua constituição deve ser entendida como mecanismo de desobrigação do poder público”.

Portanto, a racionalidade comunicativa contribui com o fortalecimento da dimensão política do colegiado ao reestruturar os processos deliberativos e decisórios, pautando-os na comunicação livre de interferência e colonização sistêmica. A esse propósito, cabe ressaltar que um Conselho Escolar descolonizado não significa ser ou

estar desorganizado, sem regras a cumprir, sem pautas para discutir, mas preocupado em propiciar momentos em que a participação da comunidade escolar seja efetivamente respeitada, esperando-se, assim, que “a interferência sistêmica deve ser reduzida ao menor grau possível e somente atingir aqueles aspectos referentes ao atendimento das necessidades de manutenção de estratégias necessárias para a sobrevivência individual e coletiva” (Mühl, 2020, p. 219) Nesta perspectiva, as decisões devem ocorrer pela via discursiva e argumentativa, utilizando-se de liberdade e igualdade comunicativa, autonomia, isonomia e democracia para a tessitura de consensos coletivos e racionais.

4 Considerações finais

A dualidade racional evidenciada no Conselho Escolar reverbera lógicas díspares que tensionam o contexto de democratização do colegiado, são elas: a racionalidade comunicativa que coordena as ações a partir da construção intersubjetiva e argumentativa do consenso e, em contraposição, a racionalidade instrumental que coordena as ações a partir de fins definidos de maneira prévia e arbitrária. É preciso admitir que a valorização da racionalidade comunicativa no âmbito da escola e, em especial, do Conselho Escolar é no sentido de construir uma perspectiva de gestão democrática menos refém da burocratização empreendida pelas políticas educacionais gerenciais, do engessamento das práticas que transforma o Conselho Escolar em apêndice da gestão, sem direito ao debate, à argumentação das pautas, às possibilidades de consensos coletivos e racionais. A racionalidade comunicativa consiste em um caminho teórico-prático que contribui para a materialização do princípio da gestão democrática da/na escola pública, porque, no seu cerne, estão dadas as condições para o exercício da democracia e a busca da emancipação humana.

A descolonização do Conselho Escolar se trata de um (re)inventar as práticas instituídas na escola, que cristalizam o papel do gestor como dono do poder na escola e reforçam o caráter burocratizado da participação dos sujeitos. Assim sendo, a descolonização do Conselho Escolar faz parte de um esforço ousado de práticas instituintes.

Portanto, apenas o desenvolvimento de desempenhos discursivos e críticos subsidiados nos pressupostos da racionalidade comunicativa pode culminar no fortalecimento de um Conselho Escolar, verdadeiramente, político e democrático com potencial para lidar e superar as interferências sistêmicas. Ou seja, a escola precisa “resgatar” sua condição de esfera pública, que foi coibida pela racionalidade instrumental na contemporaneidade.

Referências

ABRANCHES, Mônica. **Colegiado Escolar**: espaço de participação da comunidade. São Paulo: Cortez, 2003.

ANDREWS, Christina W. **Emancipação e legitimidade**: uma introdução à obra de Jürgen Habermas. São Paulo: UNIFESP, 2011.

BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia**: uma defesa das regras do jogo. Tradução Marco Aurélio Nogueira. 17. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

BRAGA, Océlio Jackson. **Educação, Racionalidade e Emancipação em Habermas**: Implicações e Contribuições do Agir Comunicativo na Cultura Organizacional Escolar. 2012. 103 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

BRASIL. **Conselho Escolar e sua organização em fórum**. Brasília: Ministério da Educação, 2009. (Caderno 12 do Programa Nacional de Fortalecimento dos Conselhos Escolares).

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas até Emenda Constitucional nº 99/2017. Brasília: Supremo Tribunal Federal, 2018a.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**, Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Brasília: Congresso Nacional, 1996.

BOUFLEUER, José Pedro. **Pedagogia da Ação Comunicativa**: uma leitura de Habermas. Ijuí: Unijuí, 1997.

CABRAL NETO, Antônio. Gerencialismo e gestão educacional: cenários, princípios e estratégias. *In*: FRANÇA, Magna; BEZERRA, Maria Costa (Orgs). **Política educacional: gestão e qualidade do ensino**. Brasília: Liber Livro, 2009)

DOURADO, Luiz Fernandes. A escolha de dirigentes escolares: políticas e gestão da educação no Brasil. *In*: FERREIRA, Syria Carapeto (org.). **Gestão democrática da educação**: atuais tendências, novos desafios. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2011. p. 93-115.

GOMES, Luiz Roberto. **Educação e Consenso em Habermas**. Campinas, SP: Alínea, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. Trad. José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia**: Entre facticidade e validade. Tradução de: Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. 1, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **La ética del discurso y la cuestión de la verdad**. Barcelona: Paidós, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo, I**: racionalidade da ação e racionalização social; trad. Paulo Astor Sothe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo, II**: sobre a crítica da razão funcionalista; trad. Flavio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b.

INGRAM, David. **Habermas e a dialética da razão**; trad. Sergio Bath. Brasília: Editora UnB, 1993.

LAVAL, Christian. **A Escola não é uma empresa**. O neoliberalismo em ataque ao ensino público. Londrina: Editora Planta, 2004.

McCARTHY, Thomas. **The Critical Theory of Jürgen Habermas**. Cambridge: MIT Press, 1978.

MEDEIROS, Arilene Maria Soares de. **Administração Educacional e Racionalidade: O Desafio Pedagógico**. Ijuí: UNIJUÍ, 2007.

MÜHL, Eldon Henrique. **Habermas e a educação: ação pedagógica como ação comunicativa**. 2. ed. Curitiba: CRV, 2020.

MÜHL, Eldon Henrique. **Habermas e a educação: ação pedagógica como agir comunicativo**. Passo Fundo: UPF, 2003.

PALMERO, María José Guerra. **Habermas: a aposta na democracia**. São Paulo: Salvat, 2017.

PARO, Vitor Henrique. **Administração escolar: uma introdução crítica**. São Paulo: Cortez, 1993.

PESSOA, Alexandra Cavalcante; SPARANO, Maria Cristina de Távora. Teoria e práxis no “chão da escola”. **Dialectus**, Fortaleza, ano. 9, n. 20, p. 10-26, out./nov. 2020.

PINTO, José Marcelino de Rezende. **Administração e Liberdade: Um estudo do Conselho de Escola à luz da teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas**. 1994.171f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-graduação em Educação, Unicamp, Campinas, 1994.

PRESTES, Nadja Hermann. **Educação e racionalidade: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola**. Porto Alegre: Edi-PUCRS, 1996.

ROUANET, Sergio Paulo. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas: Razão comunicativa e Emancipação**. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

SOUZA, Ângelo Ricardo de. Explorando e construindo um conceito de gestão escolar democrática. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 25, n. 03, p. 123-140, dez. 2009.

WERLE, Flávia Obino Corrêa. **Conselhos Escolares**: implicações na gestão da Escola Básica. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

A partir e além de Habermas

From and beyond Habermas

Allan Cavalcante Lira Magalhães¹

Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Doutorando em Filosofia

allan.c.lira@gmail.com

André Luiz Souza Coelho²

Faculdade Nacional de Direito,

Universidade Federal do Rio de Janeiro – FND/UFRJ

Doutor em Filosofia

andrescoelho@uol.com.br

Resumo: Nancy Fraser é uma das principais representantes da intercessão entre a teoria crítica de Frankfurt e o pensamento feminista, é amplamente conhecida por seus debates com autores como Honneth, e, mais recentemente, por sua definição do capitalismo como ordem social institucionalizada. Como signatária de Habermas, pode-se avaliar em que medida as diferentes etapas do seu pensamento são influenciadas por ele. Nesse sentido, o artigo pretende mostrar em que pontos a autora se mantém fiel aos conceitos e compromissos teóricos herdados do projeto habermasiano e em que medida se distancia dele. Assim, após uma introdução, resume alguns pontos principais da teoria de Habermas. Em seguida, fornece uma visão geral das contribuições mais destacadas de Fraser e avalia em que pontos o legado habermasiano ainda pode ser identificado nesta autora.

Palavras-chave: Jürgen Habermas; Nancy Fraser; Teoria Crítica.

1 Allan Cavalcante Lira Magalhães – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), endereço: Trindade, Florianópolis - SC, 88040-970.

2 André Luiz Souza Coelho – Faculdade Nacional de Direito, Universidade Federal do Rio de Janeiro – FND/UFRJ, endereço: R. Moncorvo Filho, 8 - Centro, Rio de Janeiro - RJ, 20211-340.

Abstract: Nancy Fraser is one of the main representatives of the intersection between Frankfurt's critical theory and feminist thought, is widely known for her debates with authors such as Honneth, and, more recently, for her definition of capitalism as an institutionalized social order. As a signatory of Habermas, one can assess to what extent the different stages of her thinking are influenced by him. In this sense, the article aims to show at what points the author remains faithful to the concepts and theoretical commitments inherited from the Habermasian project and to what extent she distances herself from it. Thus, after an introduction, it summarizes some main points of Habermas' theory. It then provides an overview of Fraser's most outstanding contributions and assesses at what points the Habermasian legacy can still be identified in this author.

Keywords: Jürgen Habermas; Nancy Fraser; Critical Theory.

1 Crítica feminista, democrática e anticapitalista no pensamento de Fraser

Jürgen Habermas e Nancy Fraser são expoentes amplamente conhecidos por seus trabalhos filosóficos, ambos integram a teoria crítica, em sentido estrito, iniciada em Frankfurt, e produzem crítica emancipatória do ou no capitalismo. Como Habermas integra sozinho o que se considera a segunda geração da teoria crítica e muito do trabalho de Fraser tem influência habermasiana, este ensaio pretende mostrar em que medida a autora se mantém fiel aos conceitos e compromissos teóricos herdados de Habermas e em que medida se distancia deles.

O ensaio desenvolve, na primeira parte, alguns pressupostos habermasianos relacionados, em especial, à teoria da ação comunicativa. Desenvolve, em seguida, uma visão geral das contribuições centrais de Fraser – da crítica feminista a Habermas à atual crítica do capitalismo – avaliando em que medida a autora se mantém fiel ao legado habermasiano e em que medida se distancia dele.

2 Alguns pressupostos necessários em Habermas

O primeiro esclarecimento acerca da teoria de Habermas é inseri-la na tradição da teoria crítica de Frankfurt. No ensaio “teoria tradicional e teoria crítica”, Horkheimer (1989) diferencia a teoria crítica da teoria tradicional segundo quatro aspectos principais: o propósito emancipatório, o engajamento do investigador, a atenção à totalidade e o enraizamento histórico. Em primeiro lugar, ao contrário da teoria tradicional, que quer apenas descrever e explicar a realidade social tal como ela se apresenta, a teoria crítica quer denunciar processos de dominação e liberar energias emancipatórias para fins de transformação social. Em segundo lugar, ao contrário da teoria tradicional, cujo investigador se vê como observador externo e neutro em relação a seu objeto, na teoria crítica o investigador é parte integrante do problema e parte interessada na solução, vendo-se como coprodutor da realidade social que ele ao mesmo tempo investiga. Em terceiro lugar, enquanto a teoria tradicional investiga cortes específicos da realidade social segundo as lentes de uma disciplina particular, a teoria crítica, mesmo quando se dedica a certo fenômeno, tem sempre em vista a sociedade como um todo (e como ela se reflete no fenômeno em questão) e o investiga segundo várias abordagens disciplinares ao mesmo tempo, que possam funcionar cada uma como fiscalizadora do ponto cego e do viés ideológico das outras. Em quarto e último lugar, ao contrário da teoria tradicional, que pretende alcançar resultados universais e atemporais, a teoria crítica sempre parte de um diagnóstico de época, uma radiografia do presente, um registro do estado atual do confronto de forças de dominação e emancipação, concentrando-se nos problemas da atual configuração dialética.

Em alguma medida, Habermas mantém-se fiel a todos estes compromissos teóricos e práticos. Não há dúvida de que acredita

estar fazendo teoria social crítica. Seu propósito é emancipatório. Habermas identifica a emancipação como uma situação em que sujeitos livres e iguais determinam racionalmente as condições de sua própria convivência, uma idealização que, como veremos, se realiza primeiro na linguagem e depois na sociedade por meio do uso da linguagem. Sua posição como investigador assume constantemente a perspectiva do participante e se orienta por um viés prático que sirva de guia à ação social e política. Sua abordagem se volta para a sociedade como um todo e é interdisciplinar, conectando teoria da ação e dos sistemas, ciência social e filosofia, filosofia analítica e continental etc., a partir da centralidade da comunicação. Ele também conserva a crença de que a teoria crítica reverte a distorção de dois tipos de teoria tradicional, a reduitiva-empírica e a utópica-normativa, mediante uma reconstrução da imagem social que elas fornecem usando uma chave crítica de leitura, que no caso de Habermas é a teoria do discurso. E, por fim, no tocante ao diagnóstico de época, sua teorização como um todo depende, como veremos, da identificação da colonização do mundo da vida como principal patologia e obstáculo à emancipação na modernidade. Habermas faz, portanto, teoria crítica.

A teoria crítica de Habermas reage à sombria conclusão de “A dialética do Esclarecimento”, em que Horkheimer e Adorno (1985) atribuíram à razão ao mesmo tempo o impulso de emancipação e a armadilha de dominação do esclarecimento. Por um lado, a razão libertou do obscurantismo da tradição e da superstição, afirmou dominação sobre a natureza e prometeu controle dos indivíduos sobre seus próprios destinos. Por outro, ela reduziu todas as considerações a cálculos de controle e eficácia, esvaziou o mundo de sentido e valor e impôs uma ordem rígida em que os indivíduos obedecem às estruturas, em vez do contrário. Não havendo outra via de emancipação que não a razão, seria paradoxal e desesperador

constatar que ela se tornou ao mesmo tempo o principal fator da dominação. Isso criaria um dilema sem saída. Renunciar à razão seria voltar ao obscurantismo anterior ao esclarecimento. Apostar nela seria submeter-se à dominação da vida administrada.

Habermas (1988) discorda dessa conclusão em sua “Teoria da ação comunicativa”. Para ele, “A dialética do Esclarecimento” falhou em distinguir duas formas de racionalidade: a razão instrumental e a razão comunicativa. A razão instrumental é seleção de meios com vista a um fim; lida com objetos e visa à máxima eficácia. A razão comunicativa é busca cooperativa da verdade com base em argumentos e por meio da linguagem; lida com sujeitos e visa ao entendimento recíproco. A razão instrumental orientou a ciência moderna (ciência empírica natural) e tornou possível a emancipação em relação à natureza. Mas a razão comunicativa orientou a política moderna (política democrática deliberativa) e tornou possível a emancipação em relação à tradição e ao autoritarismo. Ambas participaram do impulso de emancipação do esclarecimento. Se este veio a deflagrar ao mesmo tempo, no entanto, uma armadilha de dominação, ela se deveu não à razão em si mesma, mas ao que Habermas (1988) acusa como uma hipertrofia da razão instrumental sobre a razão comunicativa. A vida reduzida a cálculo e controle, vazia de sentido e valor, em que a liberdade se asfixia em vida administrada, deriva da invasão indevida da racionalidade instrumental sobre espaços da vida social cuja reprodução simbólica requer a razão comunicativa.

Ainda na “Teoria da ação comunicativa”, Habermas (1988) explica em detalhes como este processo de hipertrofia da razão instrumental ocorreu no desenvolvimento das sociedades modernas. A complexidade destas sociedades se tornou tal que os domínios da reprodução material, a economia e o Estado, tiveram que autonomizar-se em relação à razão comunicativa e formar sistemas,

isto é, estruturas diferenciadas, regidas por lógicas internas próprias. No sistema econômico, a linguagem foi substituída pelo médium do dinheiro, e o lucro se tornou o fim de todas as interações e operações. Daí a economia de mercado com suas “leis” próprias. No sistema político-administrativo, a linguagem foi substituída pelo médium da coerção, e o poder se tornou o fim de todas as interações e operações. Daí o Estado burocrático com suas hierarquias e regulações.

Os dois sistemas se tornam, ao lado da ciência natural empírica, os veículos principais da razão instrumental na modernidade. É porque tais sistemas, vorazes e cegos para valores, tendem à expansão desenfreada que eles, a menos que sejam contidos, avançam sobre os espaços da reprodução simbólica (moral, política, cultura, arte, religião etc.), que formam o chamado mundo da vida. A esta invasão indevida Habermas (1988) chama de colonização do mundo da vida pelos sistemas – o exato problema que Horkheimer e Adorno haviam identificado como a nova forma de dominação que o esclarecimento teria trazido consigo. Deter a colonização é, como se verá mais adiante, um dos papéis principais que Habermas atribui à democracia e ao direito.

Antes, porém, é preciso dizer mais sobre a razão comunicativa. Desde pelo menos o ensaio “Trabalho e interação”, Habermas (2009) vinha recorrendo ao papel que Hegel, nas suas conferências de Jena (1806-1808), havia atribuído ao trabalho e à linguagem na humanização e emancipação. Na “Teoria da ação comunicativa”, Habermas vincula, pelo viés sociológico, o papel da comunicação na racionalização do indivíduo com o pragmatismo behaviorista de George Herbert Mead. Falar é acessar passado e futuro, é apossar-se do universal e necessário, é libertar-se da pressão dos impulsos imediatos e tornar-se capaz de viver de acordo com escolhas deliberadas. Já pelo viés filosófico-analítico, Habermas (2009) vincula o papel da comunicação na racionalização de interações sociais

com a teoria dos atos de fala de John L. Austin e John Searle. Falar é comprometer-se com a validade de enunciados problematizáveis e com a obrigação de conformar-se aos acordos linguísticos alcançados.

Contudo, é apenas com a situação ideal de fala, sugerida em “Consciência moral e agir comunicativo”, uma situação idealizada em que sujeitos livres e iguais cooperam na busca da verdade e do entendimento sem outra coerção que não a do melhor argumento, que se torna claro por que a comunicação linguística é tão central para a emancipação. Com a dissolução das estruturas pré-modernas, a validade de enunciados empíricos, normativos e expressivos se separa de uma tradição de fundo e se torna dependente do consenso racional entre sujeitos livres e iguais, o qual só pode ser alcançado nos espaços do mundo da vida. Usar a linguagem para entender-se com outro é engajar-se com a situação ideal de fala, capacitando os que assim interagem a viverem de acordo com parâmetros que eles mesmos escolheram e aceitaram. A situação ideal de fala é a utopia de liberdade e igualdade com que podemos nos conectar, mesmo que limitadamente, sempre que nos propomos a alcançar um consenso comunicativo com outros. Daí porque sem ação comunicativa não há emancipação. Daí porque colonização do mundo da vida pelos sistemas é a forma mais perversa de dominação (Habermas, 1989).

Em “Direito e democracia”, Habermas (2003) fala de como a colonização pode ser contida. Este papel cabe, por um lado, à democracia deliberativa, capaz de domesticar o poder administrativo do Estado a partir do poder comunicativo gerado pela esfera pública. A esfera pública é o conjunto das interações comunicativas em que os cidadãos discutem assuntos políticos que são do interesse de todos. Ela se divide em, de um lado, esfera pública difusa, que é qualquer reunião formal ou informal, presencial ou virtual, de indivíduos para debater questões do interesse coletivo, gerando uma massa desestruturada de demandas e contribuições; e, de outro lado,

uma esfera pública institucionalizada, que tem no parlamento sua principal manifestação e cujo papel é acolher receptivamente, filtrar racionalmente e transformar em decisões vinculantes as demandas e contribuições da esfera pública difusa. Uma é geradora da substância comunicativa, a outra é aplicadora da forma procedimental.

Esta formação da opinião e da vontade que flui da esfera pública difusa para a institucionalizada, obedecendo a procedimentos de deliberação argumentativa que garantem, ou pelo menos incrementam, a legitimidade e racionalidade do resultado final, equivale à produção do poder comunicativo. A democracia, concebida de modo discursivo e deliberativo, é o único sistema político que ao mesmo tempo cria condições para a formação do poder comunicativo e obriga o poder administrativo da burocracia estatal a seguir a direção que o poder comunicativo determinar (Habermas, 2003).

Mas a proteção do mundo da vida e a contenção da colonização não estariam completas sem o papel a ser desempenhado pelo direito. O direito moderno imprime a todas as relações que regulam sua forma jurídica composta de quatro características: direitos subjetivos, positividade, coerção e legitimidade. Primeiro, o direito moderno converte cada indivíduo em sujeito de direitos que lhe garantem um espaço de liberdade quanto à sua vida e personalidade (autonomia privada). Esta determinação é essencial para o sistema econômico enquanto economia de mercado descentralizada. Segundo o direito moderno é direito positivo, isto é, feito e reformável pela vontade de autoridades humanas. Esta determinação, por sua vez, é essencial para o sistema político enquanto administração central com base em programas flexíveis. Terceiro, o direito moderno é coercitivo, capaz de forçar a obediência e punir a desobediência. Isto dá compensação motivacional para um mundo da vida em que motivação moral se tornou fraca diante do comportamento estratégico auto interessado. Por fim, quarto, o direito moderno, para ser obedecido, precisa

apresentar-se como legítimo, o que o obriga a vincular-se com procedimentos democráticos de formação. Isso satisfaz a um mundo da vida pós-tradicional em que os sujeitos não aceitam submeter-se a padrões que não forem justificados por boas razões e de cuja formação eles não tiverem participado (Habermas, 2003).

É a forma jurídica quadripartida do direito que, segundo Habermas (2003), permite que ele desempenhe o papel de dobradiça entre sistemas e mundo da vida, obrigando a que as demandas de um, na medida em que pretendam ter satisfação jurídica, só se realizem mediante a satisfação das demandas do outro. O sistema econômico, se quiser autonomia privada universal, que se realiza por meio dos direitos subjetivos, terá que admitir também a positividade que reforça o sistema político, bem como a coerção e legitimidade que respondem às necessidades do mundo da vida. Da mesma forma, o sistema político, se quiser criar e modificar programas de controle social, que se realizam por meio da positividade, terá que admitir também a garantia de direitos subjetivos que protegem o sistema econômico, bem como a coerção e legitimidade que o mundo da vida exige. Isso dota o direito de uma tensão interna entre a facticidade de sua positividade e coerção e a validade de seus direitos subjetivos e legitimidade democrática. A conversão acima mencionada de poder comunicativo (legitimidade) em poder administrativo (positividade), bem como o uso da força (coerção) para defesa das liberdades (direitos subjetivos) dos indivíduos só é possível graças a estrutura tensa e dialética interna que a forma jurídica abriga e reproduz.

3 Da crítica de gênero à crítica anticapitalista em Fraser

Nancy Fraser é um grande nome da intersecção entre o pensamento feminista e a Teoria Crítica: de signatária de Habermas

à autora de um dos projetos críticos mais conhecidos na geração recente da Teoria Crítica, sua carreira é marcada por momentos importantes para a crítica social de gênero e do capitalismo. Primeiro, como herdeira de Habermas, ela debate com o autor a fim de revisar a abertura da teoria da ação comunicativa às questões de gênero, ocasião em que destaca a centralidade das opressões vividas por mulheres na esfera privada, algo não debatido ou subestimado pelas gerações anteriores da Teoria Crítica. Depois, no debate sobre as esferas da redistribuição e do reconhecimento, com Honneth, ela resiste a interpretações monistas da realidade capitalista e defende um modelo amplo e aberto de justiça, que na sua versão mais completa inclui as dimensões da redistribuição, do reconhecimento e da representação.

Na fase atual do pensamento, Fraser traz o capitalismo novamente ao hipocentro e ao epicentro da crítica. Ele é a causa escondida das opressões de hoje e o espaço aberto por onde elas fluem e se dinamizam. Por isso, a crítica normativa que se dá através da demonstração das exigências de justiça não realizadas parece ser insuficiente ante as múltiplas crises que se formam por todos os lados. Ela promove o retorno urgente à crítica estrutural e materialista do capitalismo, por assim dizer, o retorno à Marx (Fraser, 2014; 2018; Pinzani, 2017). Por isso, analisaremos a seguir, em aspectos gerais, a evolução do seu pensamento, da crítica de gênero a Habermas à crítica do capitalismo.

Em “o que é crítico na Teoria Crítica? Habermas e gênero”, Fraser (2003a) afirma que a filosofia crítica deve proporcionar a racionalização das lutas e anseios de uma determinada época, definição dada por Marx³ em 1843. Considerando que os movimentos feministas estão

3 Em carta dirigida a seu amigo, Arnold Ruge. Disponível em https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43_09-alt.htm.

entre os mais relevantes do século XX, seria de se esperar, afirma Fraser (2003a), que o projeto teórico crítico habermasiano dedicasse espaço acentuado à denúncia das patologias sociais ligadas ao gênero. Algo que, no entanto, não ocorre na teoria da ação comunicativa. No texto, Fraser argumenta que as definições correlatas de reprodução material e reprodução simbólica, e sistemas e mundo da vida tendem a naturalizar tipos subjetivos genderizados nas sociedades contemporâneas e invisibilizar contextos de dominação masculina.

Estes são os pontos críticos identificados por Fraser. Primeiro, a teoria da ação comunicativa afirma que os médiums dinheiro e poder, característicos dos sistemas (economia e estado), e comunicação, característica do mundo da vida (família e esfera pública) ocorrem majoritariamente (senão exclusivamente) dentro de suas respectivas esferas e pressupõe que esses médiums possuem gênero neutro. Segundo, pressupõe que as relações entre sistemas e mundo da vida são, também, de gênero neutro, a saber, as trocas entre a família e a economia, que se dão através dos papéis de trabalhador e consumidor, e as trocas entre a esfera pública e estado, que se dão através dos papéis de cidadão e cliente. E, por fim, afirma que as patologias sociais podem ser compreendidas através do movimento unidirecional da invasão pelos médiums dinheiro e poder na família e na esfera pública (Fraser, 2003a).

Fraser (2003a) contesta todos esses pontos. Primeiro, afirma que dinheiro, poder e comunicação são atravessados pelo gênero e que esses médiums fluem entre os sistemas e o mundo da vida mais frequente e intensamente do que Habermas parece perceber ou quer assumir. É o que se nota na oposição entre trabalho social remunerado, na economia, e trabalho de cuidado e criação de filhos não remunerado, na família; ou os diferentes tipos de trabalho e remuneração que são claramente marcados pelo gênero; ou as dinâmicas de poder que caracterizam a essência da família patriarcal

nuclear do capitalismo; e a constatação de que o agir comunicativo, seja na família ou na esfera pública, tem sido, em grande medida exercido por homens e para homens. Ou melhor, parte das normas de dominação masculina do presente – na família e na esfera pública – não são pré-reflexivas, mas comunicativamente alcançadas. O que leva Fraser (2003a) a concluir⁴ que o modelo patriarcal de família, o trabalho reprodutivo e de criação e os demais padrões de subordinação feminina não são meramente heranças tradicionais pré-modernas, mas constituições próprias do capitalismo moderno.

Como os médiums dinheiro, poder e comunicação são atravessados pelo viés do gênero, os tipos que proporcionam as trocas entre sistemas e mundo da vida – trabalhador, consumidor, cidadão e cliente – perpetuam papéis generificados. Por um lado, trabalhador e cidadão possuem características masculinas: o primeiro é o sujeito ativo, chefe do lar, que sai de casa para trocar a força de trabalho, na economia oficial, pelo salário necessário ao sustento da família; o segundo é o sujeito ativo que participa da formação da vontade política na esfera pública. Por outro lado, consumidor e cliente são papéis feminizados: primeiro, o consumidor, agente passivo, “é a companhia e o ajudante do trabalhador no capitalismo” (Fraser, 2003a, p. 72); e cliente é o sujeito passivo dependente da administração pública, que, no Estado de providência, se trata com frequência da mulher idosa ou da mãe solteira tratada como abjeta⁵.

4 Em sentido semelhante a outras autoras feministas, como, por exemplo, Heleith Saffioti em “a mulher na sociedade de classe: mito e realidade” (1976), Carole Pateman em “o contrato sexual” (1988), Silvia Federici em “calibã e a bruxa: Mulheres, corpos e acumulação primitiva” (2004).

5 Com o crescimento do papel de cliente (e correlato esvaziamento do cidadão), no Estado de providência, pode-se perceber também a presença de um cliente masculino, o trabalhador ou soldado aposentado, sempre referido positivamente em oposição ao seu outro negativo, o cliente feminino.

Fraser (2003a) recusa, por fim, que a interação patológica – “colonizadora” – seja unidirecional, fluindo sempre dos sistemas para o mundo da vida. Em vez disso, defende que patologias surgem em ambas as dimensões e caminham em ambas as direções. Normas de subordinação feminina simbolicamente constituídas interferem em como, na economia, as mulheres serão remuneradas ou quais cargos ocuparão, sempre em comparação ao outro masculino superiorizado, ou em como a mulher é hierarquicamente inferiorizada nos mecanismos da administração pública. Neste caso, a dinâmica opressiva surge no mundo da vida e se expande para a economia e para o Estado. Voltando à questão inicial, aquilo que é crítico na teoria crítica da ação comunicativa certamente não é crítico o suficiente em relação às opressões de gênero. Não o é, porque é insensível a essas questões e porque despreza, em razão dos pontos cegos do diagnóstico, os potenciais emancipatórios dos movimentos e lutas feministas cujas reivindicações não podem ser compreendidas como descolonização do mundo da vida.

De todo modo, o texto em questão não representa um rompimento com a teoria da ação comunicativa ou, em sentido mais abrangente, com Habermas. Mas uma tentativa de reconstrução do seu pensamento, sob a ótica das críticas de gênero. Além disso, Fraser leva muito de Habermas em seu próprio desenvolvimento teórico, em especial, aspectos centrais do dualismo social e da concepção de democracia deliberativa (Bressiani, 2011; Silva, 2017).

Justamente por aceitar que existem as dimensões do material e do simbólico, com gramáticas próprias, que Fraser (2003b) se opõe ao Honneth (2003a) da “luta pelo reconhecimento” e sua definição unidirecional da realidade social e da justiça a partir da gramática do reconhecimento. Para o autor, o capitalismo, enquanto realização moderna, resulta da transformação dos padrões normativos do reconhecimento que determinam o trabalho social, a distribuição

de riquezas e o acesso aos demais espaços de realização plena da subjetividade. Enquanto Habermas equaliza o binômio produção/reprodução de Marx, Honneth (2003a) promove a sua completa inversão. Para este autor, a economia se explica apenas através da conjuntura das normas de reconhecimento⁶ (Borman, 2009; Deranty, 2018). O que explica porque, para Honneth (2003a; 2003b), a emancipação se dá através – não da luta de classes, não pela descolonização do mundo da vida – mas pela conquista de novos e melhores arranjos de padrões normativos de reconhecimento e porque as exigências de justiça podem se resumir a esses termos.

Fraser (2003b), por sua vez, admite que o capitalismo é marcado pela diferenciação entre a economia, sistematicamente integrada, e dimensões socialmente integradas por valores. Assumindo um dualismo social perspectivo semelhante ao de Habermas. Embora, como visto, diferentemente dele, Fraser (2003a; 2003b) perceba que as dinâmicas produtivas e reprodutivas interferem frequentemente e reciprocamente entre seus respectivos espaços⁷. Portanto, uma teoria da justiça não pode ser sobre distribuição ou reconhecimento, mas (deve tratar) sobre ambas. Por reduzir as reivindicações materiais a meros desdobramentos das pautas simbólicas e todas elas à linguagem ética do reconhecimento, o esforço de Honneth cede aos riscos do subjetivismo irrestrito. Fraser, por sua vez, trabalha

6 Honneth oscila entre duas perspectivas sobre o capitalismo: uma forte, na qual o capitalismo não possui diferenciação sistêmica e é explicado exclusivamente pelo arranjo presente dos padrões normativos de reconhecimento; uma fraca, que aceita que o capitalismo possui algum nível de diferenciação sistêmica, caso em que a relação entre economia e os padrões de reconhecimento é amenizada (Bressiani, 2011; Honneth, 2003b).

7 Quando critica Habermas, Fraser (2003a) deixa claro que a lógica do dinheiro e do poder ocorrem com frequência no mundo da vida, assim como padrões simbólicos ocorrem com frequência na economia e no estado. Quando critica Honneth, Fraser (2003b) defende que as injustiças materiais e simbólicas – produtivas e reprodutivas – possuem gramáticas próprias, apesar de quase sempre ocorrerem de modo entrelaçado.

com categorias imunes a esse problema. Em especial, na dimensão simbólica, em que substitui o modelo da identidade pelo do *status*.

O plano normativo em que as reivindicações de ambas as dimensões, redistribuição e reconhecimento, são elaboradas trata-se do princípio da paridade de participação. A exigência de que todos sejam considerados igualmente como pares nos diferentes espaços de interação; exige-se, portanto, que os arranjos sociais garantam independência material aos participantes (condição objetiva) e que todos os integrantes da vida social tenham respeito igual (condição subjetiva). O não cumprimento destas exigências leva à *subordinação objetiva que caracteriza a classe* e à *subordinação intersubjetiva que caracteriza o status* (Fraser, 2003b; Mendonça, 2007). Esta é uma inegável herança da concepção de emancipação pela comunicação de Habermas e, provavelmente, o elemento normativo mais exigente do desenvolvimento teórico de Fraser, uma exigência radicalmente democrática.

Sua concepção ampla de justiça assume a forma mais completa em “Scales of justice: reimagining political space in a globalizing world” (2010), momento em que a representação política é elevada à uma dimensão própria da justiça. Dado que na democracia deliberativa de Habermas, frequentemente pressuposta por Fraser (2010), todo sujeito deve participar do procedimento democrático, nos debates sobre as questões que lhes afetam, dentro da esfera pública difusa. Fraser (2010) percebe que a não participação democrática é *per se* uma forma própria de injustiça, para além daquelas da redistribuição e do reconhecimento. Consequentemente, a política representa agora, no seu pensamento, uma dimensão social própria. Semelhantemente a como aparecia no pensamento de Habermas: a esfera pública como espaço próprio do mundo da vida.

Apesar de claramente habermasiana, a perspectiva democrática de Fraser (2010) é ainda mais exigente. A autora se

refere em diversos momentos sobre a necessidade, como exigência de justiça, de plataformas democráticas amplas replanejadas no mundo globalizado, de modo que sujeitos afetados por arranjos internacionais de poder possam participar de debates democráticos sobre as questões que lhes afetam; e os agentes de poder ocultos – corporações internacionais, bancos internacionais, agentes políticos estrangeiros, organizações políticas multinacionais etc. – que condicionam as vidas dos sujeitos sem obedecer às fronteiras nacionais, sejam sujeitados a algum controle democrático. Enquanto Habermas apela ao binômio entre democracia e direitos para imaginar a imposição de fronteiras ante a colonização do mundo da vida, visando como objetivo um arranjo do capitalismo administrado, Fraser (2010) defende o controle substancialmente democrático das relações econômicas – encaradas como forças que criam disposições de subordinação de sujeitos – e, posteriormente, sua substituição por outro arranjo produtivo, concebido democraticamente⁸.

A emancipação é provavelmente o ponto em que a Teoria Crítica de Fraser mais se distancia da de Habermas. Enquanto ele pensa em termos de um capitalismo controlado, Fraser pensa nos eixos afirmativos e transformativos. A primeira ordem de movimento emancipatório se aproxima da concepção habermasiana, mudanças afirmativas são aquelas que podem ser promovidas institucionalmente, elas não exigem a superação do capitalismo. A emancipação pela via transformativa, no entanto, requer a reestruturação da realidade como tal: no nível da distribuição, a formulação de uma ordem democrático-socialista; no nível do reconhecimento, a reconstrução dos padrões aceitos de status; e na

8 Em vários momentos da carreira Fraser se refere à necessidade de reestruturação da economia capitalista em termos democrático-socialistas (Fraser, 2003a; 2003b; 2010; 2017; 2018).

política, sua reformulação na direção do mundo globalizado pós-westfaliano.

Talvez por ambicionar a transformação completa da realidade e por perceber que a gramática crítica da justiça é opaca e insuficiente, Fraser publica, na última década, uma série de artigos e, posteriormente, os livros “Capitalism: A Conversation in Critical Theory” (2018), este em coautoria com Rahel Jaeggi, e “Cannibal Capitalism: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet – and What We Can do About it” (2022), retomando a tradição de crítica materialista e estrutural do capitalismo. Nesses trabalhos, Fraser (2014; 2018; 2022) define o capitalismo como uma ordem social institucionalizada que antagoniza a economia às suas condições de fundo, que são dimensões sociais com gramáticas próprias (ecologia, reprodução social e política), e produz sistematicamente, nas suas relações entre essas fronteiras, formas de trabalho explorado e expropriado. Semelhantemente a Marx, a autora diferencia e relaciona exploração e expropriação como dois mecanismos contínuos e indispensáveis para acumulação do capital:

Enquanto a exploração transfere valor para o capital sob a fachada de uma troca contratual livre, a expropriação dispensa todas essas formalidades em favor de uma confiscação bruta – da mão de obra, é certo, mas também da terra, dos animais, das ferramentas, dos depósitos minerais e energéticos, e até mesmo dos seres humanos, de suas capacidades sexuais e reprodutivas, de seus filhos e órgãos corporais. Ambos esses “*exes*” são igualmente indispensáveis para a acumulação de capital, sendo que o primeiro depende do segundo; a exploração não poderia existir sem a expropriação⁹ (Fraser, 2018, p. 56).

9 Tradução nossa.

Não podemos deixar de notar que a ordem social institucionalizada apresenta um ponto de reaproximação entre Fraser e Habermas: a filósofa parece assumir uma forma de dualismo social, semelhante ao habermasiano, que opõe a economia (sistematicamente integrada) a dimensões socialmente integradas, orientadas por valores¹⁰. De todo modo, as fronteiras entre a economia e as condições de fundo não são rigorosas ou permanentes, pelo contrário, se movimentam ao longo da história, gerando diferentes configurações de tensão, resistência e lutas entre fronteiras, o que explica a existência de distintas configurações assumidas pelo capitalismo ao longo da história (Fraser, 2018; 2022). É assim, também, que Fraser (2022) consegue captar a crise democrática do presente não como representação de um momento do capitalismo radicalmente diferente das suas fases anteriores, o neoliberalismo, como conclui Brown (2019), mas como desdobramento do estágio atual da ordem social institucionalizada, o capitalismo financeirizado. Ou melhor, a democracia, e também seus contextos de crise, está no cerne do capitalismo e da constatação de que “a busca do capital pela acumulação infinita tende ao longo do tempo a desestabilizar os próprios poderes públicos de que depende” Brown (2019, p. 119).

A definição de lutas sociais passa, igualmente, por uma releitura através da incorporação da noção polanyiana de fronteiras como espaço de conflito e tensão. Da maneira que se relacionam, as linhas que dividem a economia de suas condições de possibilidade formam nós de contradição e crise potencial, tal que as divisões estruturais que normalmente sustentam a ordem capitalista podem se voltar contra ela, em cenários de luta com gramáticas próprias, ou, como geralmente ocorre, traços correlacionados. Frequentemente,

10 Embora a autora identifique o Estado não como um sistema próprio, mas como condição de fundo.

lutas de classe apresentam claros sinais de imbricação com gênero, raça, etnicidade e outros pontos de tensão não econômicos, por se revelarem resultantes de formas de dominação que não se explicam a partir de um único expoente opressivo (2014; 2018). Nas tensões de fronteira, Fraser (2022) observa os potenciais emancipatórios contra o capitalismo em direção a uma nova conjuntura socialista, capaz de superar as diferentes dinâmicas opressivas de hoje - econômicas, reprodutivas ou ecológicas – e que seja profundamente democrática. Uma nova conjuntura, portanto, radicalmente exigente.

4 Algumas considerações finais

As reflexões de Fraser e seu esforço para compreender a realidade social contemporânea, a partir e para além de Habermas, nos levam a compreensão de que as opressões simbólicas, como as de gênero e raça, não são meros acessórios de um mal profundo, mas partes integrantes e relativamente autônomas desse mal; e que um diagnóstico social do presente deve ser amplo o suficiente para captá-las e abranger as múltiplas formas de crise do capitalismo. Pode-se dizer, então, que o seu projeto é mais ambicioso que o habermasiano, pois pretende mais do que gerenciar o que há de errado na sociedade capitalista e é, certamente, mais atento às múltiplas formas de violência marginalizadas no pensamento de Habermas.

As autoras e autores da Teoria Crítica precisam lidar com dois desafios metodológicos essenciais: que suas ideias estejam ancoradas na sociedade e outros campos das humanidades, em especial as ciências sociais, e que sejam orientadas pelas vozes dos afetados (Horkheimer, 1989; Pinzani, 2012). Quando escreveu a crítica de gênero à ação comunicativa e, mais tarde, sobre reconhecimento, redistribuição e representação, Fraser olhava atentamente aos

movimentos sociais, em especial os feministas, e aos debates acadêmicos que se debruçaram sobre as agendas desses movimentos. Por isso, a autora pôde esclarecer problemas de justiça de textura política e democrática e perceber antecipadamente a captação dos movimentos identitários pela linguagem neoliberal. A mudança de direção atual no pensamento fraseano indica, igualmente, que a filósofa tem se mantido atenta aos cenários de crise e ruptura do capitalismo contemporâneo, à mudança do espírito democrático e à tendência autofagista do neoliberalismo. Em todas as etapas do pensamento de Fraser, a preocupação de dar voz aos oprimidos está presente. Esse é, de fato, um compromisso que permanece inalterado ao longo do tempo. Esse nos parece um ganho crítico, se comparado ao pensamento habermasiano.

Há, no entanto, uma ingenuidade presente no pensamento de Fraser. Habermas põe suas expectativas positivas de controle do capitalismo na democracia deliberativa, com estrutura e funcionamento procedimentalmente articuláveis, e no direito porque essa parece ser uma conjuntura praticável. Fraser, por outro lado, destina uma esperança demasiada a uma perspectiva de democracia deliberativa mais exigente – embora quase nunca explicada por ela – e, por isso, mais impraticável. A partir do princípio da paridade participativa, que não é abandonado na virada materialista de Fraser, podemos concluir que uma sociedade justa é uma sociedade socialista radicalmente democrática em que os indivíduos acessam em condição de pares recursos materiais, simbólicos e políticos. E que o caminho para se alcançar esse cenário precisa ser, também, democraticamente traçado. Talvez pense isso porque a teoria crítica de Frankfurt desenvolveu, após a frustração do prognóstico marxista, uma fobia contra qualquer concepção de revolução e uma crença, desde Habermas, de inafastabilidade das exigências normativas da democracia. Há, portanto, no pensamento de Fraser, mais do

que no de Habermas, uma ingenuidade quanto aos potenciais emancipatórios que dispomos em termos democráticos.

Referências

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.

BORMAN, David A. Labour, exchange and recognition: Marx contra Honneth. **Philosophy & Social Criticism**, v. 35, n. 8., 2009. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0191453709340637>. Acesso em: 1 ago. 2022.

BROWN, Wendy. **In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West**. New York: Columbia UP, 2019.

BRESSIANI, Nathalie. Redistribuição e reconhecimento - Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth. **Caderno CRH, [S. l.]**, v. 24, n. 62, p. 331–352, 2011. DOI: 10.1590/S0103-49792011000200007.

DERANTY, Jean-Philippe. A Teoria Crítica entre Marx e Honneth. **Civitas - Revista de Ciências Sociais, [S. l.]**, v. 18, n. 3, p. 630, 2018. DOI: 10.15448/1984-7289.2018.3.32249.

FRASER, Nancy. **Scales of justice: reimagining political space in a globalizing world**. New York: Columbia University Press, 2010.

FRASER, Nancy. Behind Marx's hidden abode, for an Expanded Conception of Capitalism. 2014. **New Left Review**, london, n. 86, mar./apr. 2014. Disponível em: <https://newleftreview.org/issues/1186/articles/nancy-fraser-behind-marx-s-hidden-abode>. Acesso em 15 jul. 2019.

FRASER, Nancy. **Cannibal Capitalism: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet – and What We Can do About it**. New York: Verso, 2022.

FRASER, Nancy. **O que é crítico na teoria crítica?** Habermas e género. Lisboa: Ex-Aequo, 2003a.

FRASER, Nancy. Para uma crítica das crises do capitalismo: entrevista com Nancy Fraser. **Perspectivas, São Paulo**, v. 49, p. 161-185, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/view/10986/7125>. Acesso em: 04 jun. 2019.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition? A Political- Philosophical Exchange**. New York: Verso Books, 2003b.

FRASER, Nancy; JAEGLI, Rahel. **Capitalism: A Conversation in Critical Theory**. Cambridge: Polity Press, 2018.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la Acción Comunicativa**. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1988.

HABERMAS, Jürgen. Trabalho e Interação. In: **Técnica e ciência como "ideologia"**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003a.

HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: **Textos Escolhidos** / Max Horkheimer, Theodor Adorno; São Paulo: Nova Cultural, 1989.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino. Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado Habermasiano. **Rev. Sociol. Polit.**, Curitiba, n. 29, p. 169-185, nov. 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-44782007000200012>. Acesso em: 05 ago. 2022.

PINZANI, Alessandro. Teoria crítica e justiça social. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, v. 12, p. 88- 106, 2012.

PINZANI, Alessandro. Teorias políticas tradicionais e teoria crítica. **Lua Nova**, São Paulo, n. 102, p. 57-91, dez. 2017.

SILVA, E. P. B. da. Para uma teoria crítica da democracia: o conceito de esfera pública em Habermas e Fraser. **Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade**, [S. l.], p. 61–77, 2017. Disponível em: <http://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/ricultsociedade/article/view/6680>. Acesso em: 1 ago. 2022.

Analfabetismo, linguagem e violência epistêmica: Qual o papel da educação?

Literacy, language, and epistemic violence: What is the role of education?

Emilia Maria da Trindade Prestes¹

Professora da Universidade Federal da Paraíba (UFPB)
prestesemilia@yahoo.com.br

Resumo: Apoiar-se em ideias sobre a importância da alfabetização para propiciar ao indivíduo aquisição de competências linguísticas, representação e voz e emancipação. Considera o analfabetismo uma violência epistêmica ao acentuar as desigualdades e neutralizar a auto-representação do indivíduo, causando-lhe sujeição e dependência. No transcurso do desenvolvimento das ideias, insere comentários sobre algumas noções de subalternidade, visibilidade e práticas emancipatórias e conclui que mesmo quando a alfabetização, propiciada pela escola, seja apenas o degrau inicial para aquisição de competências linguísticas, ela permite ao indivíduo condições para o uso da voz, da palavra e da visibilidade, patamares que servem como via de enfrentamento da subalternidade e da violência epistêmica.

Palavras-chave: analfabetismo; competências linguísticas; violência epistêmica.

Abstract: It is based on ideas about the importance of literacy to provide the individual with the acquisition of language skills, representation and voice and emancipation. Considers illiteracy an epistemic violence by accentuating inequalities and neutralizing the individual's self-representation, causing subjection and dependence, provided by the school, is just the initial step for the acquisition of language skills, it provides the individual with conditions for the use of voice, word and

1 Emilia Maria da Trindade Prestes. (CE/ PPGE/ UFPB)

visibility, levels that serve as a way of coping with subalternity and epistemic violence.

Keywords: illiteracy; linguistic competences; epistemic violence.

1 Analfabetismo, linguagem e violência: enfoque introdutório

Nos anos de 1990, quando eu redigia minha tese de doutorado focada na região Nordeste e nos movimentos sociais do campo, recordei que, em criança, costumava receber em minha casa homens e mulheres analfabetos que de forma silenciosa se sentavam no piso, lugar por eles considerados como o mais adequado para si. Ali permaneciam longo tempo calados e sem participar das conversas, limitando-se a responder, de forma monossilábica e utilizando uma linguagem diferenciada das adotadas pelos cidadãos alfabetizados, o que lhe fosse perguntado. Naquela época não tinha maior preocupação ou questionamentos sobre as relações sociais existentes, considerando ser “natural” que essas pessoas culturalmente diferenciadas do meu meio adotassem tais comportamento. Anos depois, passei a entender essa situação, como uma questão relacionada com a estrutura de poder da sociedade, como explica Burke (1995). Para ele, o comportamento linguístico, assim como mudez ou comunicação de grupos diferenciados, ainda quando possa significar a organização e os valores de uma “contra cultura” (Burke, p. 40), reflete, como analisa Herbert Spense (1961, p. 26, *apud*. Burke, 1995, p. 13) “o controle exercido por uma classe sobre outra, como mostram as práticas sociais” (Burke, 1995, p. 13), indicativas das relações entre língua ou linguagem e a sociedade. Essa perspectiva serve como indicador de situações de dominação de grupos escolarizado sobre aqueles que não conseguiam sustentar

um discurso capaz de justificar “a validade de suas proposições”, dificultando a comunicação igualitária e os colocando em uma situação de fragilidade e exclusão.

Os fenômenos linguísticos e suas relações com a dominação ou a exclusão, são objeto de análises de autores como Brayner (2018), Casanova (2015, 2023), Spivac (2010), Burke (1995), Gonzáles (2015), Habermans (2002), entre outros que, sem negarem a importância da língua e da comunicação para superar ou manter relações de poder produtoras de subalternação, entendem serem estas um fenômeno relacionado com as relações materiais de dominação própria dos regimes opressores. Por isso, a língua e a linguagem se constituem um requisito da sociedade contemporânea, da democracia e uma das exigências de emancipação. Uma forma de superação da subordinação, das desigualdades e de oposição a violência histórica. Elas também são um atributo da presença ou superação da violência, sobremaneira da forma de violência denominada epistêmica. Em síntese, trata-se de um fenômeno relacionado com a questão da comunicação humana, da desigualdade, da violência e da emancipação.

A história das civilizações carrega consigo práticas de violências e de lutas ancoradas em diferentes formas de dominação e, ao mesmo tempo, nas buscas de libertação e de sujeições próprias das relações de poder e de desigualdade. As manifestações de violência relacionadas com a aquisição e uso do saber, possuem inúmeras implicações no comportamento da formação e das relações sociais (Gonzáles, 2015). No caso do analfabetismo, a violência se manifesta e se sustenta através de um histórico sistema de dominação social, política e ideológica, ao impedir o analfabeto justificar a validade de suas proposições e as distintas formas de dominação a que estão submetidos. Desta maneira, instala-se situações de violência de diferente natureza, impostas ou fundamentada no poder, na

autoridade ou na lei, estabelecendo-se processos de sofrimentos e de sujeição desses indivíduos.

Uma ilustração dessa situação é revelada no livro *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos, publicado em 1938, quando Fabiano, o personagem principal do romance, em sua condição de analfabeto se apresenta com gestos visíveis de submissão, segurando o chapéu na mão e caminhando com cabeça e ombros curvados. Este personagem, exposto a exploração e a opressão de diferentes formas, se habitua a obedecer sem maiores questionamentos e a se conformar com a situação de injustiça a que estava submetido. Ao ser preso e maltratado injustamente questiona: Estou preso, por que não sei falar direito? Por que sou bruto? Por que nunca vi uma escola? Em suas reflexões considera que, “se lhe tivessem dado ensino, encontraria meio de entender [...] e não só saber lidar com bichos. Por isso, era aquilo mesmo: um bruto” (Ramos, 1983, p. 14.).

Essa narrativa literária, permite reconhecer o analfabetismo brasileiro como uma “dívida política” nacional (Brayner, 2018) e como uma condição subjetiva de sofrimento dos analfabetos, diante das suas impossibilidades de entenderem o conjunto de regras sociais discriminadoras que atuam para consolidar a distribuições de poder e saber em um mundo desigual.

A condição de sujeição do analfabeto se encontra presente nos escritos de Freire (1986, 1989, 1994, 1996), Paiva (1987), Brandão (1984), Wanderley (1993), Gadotti (1993), Brayner (2008, 2018), Lovisollo (1990), Ireland (2022) e outros, ao situarem o analfabetismo nas relações de poder, nos processos de desigualdade e de exclusão e na negação de direitos sociais e legais e uma forma de infringir os ditames de uma sociedade democrática. Nesses novos tempos, em que diferentes instituições e públicos discorrem sobre a importância da alfabetização para a inclusão e a composição de novas narrativas sociais, o analfabetismo continua a ser reconhecido como uma

forma de violência mantida e legitimada pelo Estado e pelos grupos hegemônicos, uma vez que a violência aparece a medida em que grupos analfabetos não apresentam condições de argumentar, de forma lógica, questões sobre o porquê da sua existência de dependência, ou de estabelecer a crítica sobre os processos de liberação da dominação. Trata-se de uma urgência em “tempos de desequilíbrio entre os ambientes naturais e humanos” (Ireland, 2015, p. 1).

As considerações desses autores sobre o analfabetismo e os benefícios da educação para possibilitar aos analfabetos estabelecer “mudanças de padrões e estilos de vida” (Ireland, 2015, p. 7), me ajudaram hoje a repensar acerca dos comportamentos e os silêncios “quase servis” das pessoas analfabetas da minha infância. Passei a considerar que “a privação ou apropriação de bens materiais, simbólicos e culturais, materializada em diversas formas linguística e de pensamento” (Casanova, 2015, p. 9, tradução nossa), representavam ações de violência na medida que limitavam as igualdades de oportunidades e suas liberdades de realizações (Sen, 2001, p. 68), ampliando experiências de menosprezo, negação e de reconhecimento aos indivíduos (Honneth, 1997).

Conta Lovisolo (1990, p. 86), que essas limitações, tornam os analfabetos incapacitados de lerem as histórias do mundo reveladas pela linguagem, restringindo a liberdade para defenderem suas escolhas e decisões ou concordarem ou discordarem dos processos e dinâmicas da interpretação da história e da realidade. Ao não conseguirem verbalizar, desde a perspectiva hegemônica, o que provoca a opressão e certas condições que demandam justiça e reconhecimento, esses indivíduos reduzem suas capacidades para avaliar criticamente a desigualdades culturais, econômicas e a pobreza (Sen, 2001, p. 39).

Paulo Freire, em seu livro *Educação como Prática de Liberdade* (1987), ponderava que a condição de analfabetismo é quase

incondicional para gerar situações de opressão e desumanização, sendo a educação a afirmação de liberdade. Como ideário de liberdade, a alfabetização tende a possibilitar ao indivíduo a promoção do crescimento pessoal e social e percepções de questões relacionadas com as suas condições de vida, com o poder e a justiça. O componente da injustiça social, sinalizou Freire, faz estas pessoas sentirem-se “esmagadas, diminuídas e acomodadas, convertidas em espectador, dirigidas pelo poder dos mitos que forças sociais poderosas criam para ele (...); tornam-se tragicamente assustadas, temendo a convivência autêntica e até duvidando de suas possibilidades” (Freire, 1987, p. 44). Tornam-se indivíduos expostos a maiores níveis de violência e de subordinação.

Nos limites desse texto, considero que a educação é um dos princípios fundamentais dos Direitos Humanos, da democracia, cidadania e da dignidade humana. Dessa forma o analfabetismo, como uma negação desses direitos e princípios, além de não permitir ao indivíduo analfabeto constituir direitos para si, elimina as suas possibilidades de superação da situação de sujeição e dominação que o marginaliza e o exclui. Há de se reconhecer, entretanto, que o silêncio do analfabeto ou o não uso das suas palavras não significa que este não possua saber e conhecimentos. Sobre isso, o texto de Munir Fasheh, (2002), “Como erradicar o analfabetismo sem erradicar os analfabetos” expõe que “pessoas consideradas analfabetas podem possuir conhecimentos e sabedorias fantásticas, podendo expressar-se de várias e são esses saberes que conformam organizações e de culturas desses grupos. De todo modo, sendo a educação um mecanismo que possibilita a manutenção ou superação de certas condições de desigualdades, a sua falta, em uma sociedade cujo ordenamento descansa na “argumentação racional”, se torna um fator quase impeditivo para dotar o indivíduo de acesso à saúde, ao mercado de trabalho,

a informação e participação social, condições orientadas para processos de emancipação.

A concepção de emancipação, surge “con claridad antes, durante y después de la Revolución Francesa, como ideal de autonomía y de derecho a la propiedad” (Casanova, 2023, p. 18). Esta concepção, na atualidade, vem adquirindo diferentes significados, “nem sempre compatíveis entre si”, concorrendo para o estabelecimento de confusões sobre o seu mais preciso sentido. (Mauss, 2016 *apud* Casanova, 2023, p. 24). Como são “plurais e se inscrevem em situações sociais diferentes e dificilmente comparáveis, excetuando a reiterada apelação ao direito” (*Ibid.*, p. 24), seu sentido e suas ações, podendo servir de objeto de “luta social, política, acadêmica, ideológica e cultural” (Casanova, 2023, p. 12).

Na sociedade contemporânea a ideia de emancipação respaldada na alfabetização é reconhecida como direito humano, fundamentada na Declaração Universal dos Direitos e tida com imprescindível para o desenvolvimento de conhecimentos, melhoria de vida e participação social do indivíduo/grupos. Por isso, no âmbito do entendimento democrático, a oferta educacional voltada para as classes mais fragilizadas deve tratar de lhes oferecer a possibilidade de se “emanciparem” através da aquisição da palavra e da sua atuação em diferentes contextos. Atualmente, em um contexto de crises e de desequilíbrio, “após o fracasso da religião, da crítica da razão iluminista, da penosa desafetação política ou da descrença numa filosofia da história salvacionista [...]”, talvez seja a educação uma das poucas possibilidades que permita a construção de novas narrativas sociais, inclusive a emancipação “da própria emancipação” (Brayner, 2009).

A ideia de emancipar “a própria emancipação”, tendo a educação como referência, se revela nas propostas de combate ao analfabetismo da UNESCO, constante na Agenda 2030 da ONU, para

reduzir os 789 milhões de analfabetos ainda prevalentes no mundo, segundo a CIA Word Factbook ², estando o Brasil com pelo menos 6,6% da sua população com mais de 15 anos, sem ainda saber ler e nem escrever³. A desolada situação dessas pessoas em condição de analfabetismo se aproxima a uma situação de catástrofe social, e como tal um ato de violência, considerando ser a violência, segundo Marilena Chaui (1994) todo o ato de violação de alguém ou de alguma coisa valorizada positivamente por uma sociedade.

Portanto, o sistema social, através das estruturas de desigualdade e das relações sociais que lhe caracterizam, ao permitir a persistência do analfabetismo, tende a barrar ações emancipatórias e fortalecer determinadas estruturas de dominação, de exclusão e sujeição. Se a desigualdade educacional reforça o poder da força dominante e afeta a liberdade, trata-se de uma violência praticada pelo poder, pois ainda quando a educação seja um direito previsto em lei, a sua negação se manifesta como uma forma violenta de controle da vida. Comenta Gonzáles (2015) citando Benjamin, que o melhor exemplo técnico de resolução de conflitos, ante a violência, ocorre através da conversação, ou seja, do entendimento através da língua (Gonzales, 2015).

Essa ideia de Benjamin (2001) trazida por Gonzales e baseada nos processos de argumentação para impedir a violência, não pode ser adotada quando o conflito é estabelecido entre analfabetos e grupos hegemônicos.

2 WIKIPÉDIA. **Lista de países por índice de alfabetização**. 2023. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Lista_de_pa%C3%ADses_por_%C3%ADndice_de_alfabetiza%C3%A7%C3%A3o#Refer%C3%AAs. Acesso em: 16 mar. 2023.

3 CORREIO BRAZILIENSE. **No Dia Mundial da Alfabetização, índice de analfabetismo ainda preocupa**. 2022. Elaborado por Millena Gomes. Disponível em: <https://www.correio braziliense.com.br/euestudante/educacao-basica/2022/09/5034919-no-dia-mundial-da-alfabetizacao-indice-de-analfabetismo-ainda-preocupa.html>. Acesso em: 05 mar. 2023.

Por isso, a ideia aqui prevalente é a de que pessoas analfabetas, dada a sua privação de visibilidade e de representação, vivenciam situações de subalternidade e são expostas a diferentes formas de violências, onde se inclui a violência epistêmica, teorizada por Spivak (2010).

Certamente que a alfabetização por si mesma não possibilita condições aos grupos subordinados de uma avaliação da sociedade ou mesmo discutir, em igualdade de condições, argumentos racionais com grupos escolarizados hegemônicos. Entretanto, a medida em que a alfabetização oferece ao indivíduo condições para ler e escrever o mundo, ou seja, tomar posse da sua palavra e das suas argumentações, é razoável considerar que esse mecanismo escolar contemple uma perspectiva emancipatória ao possibilitar que pessoas caladas e retraídas, como aquelas da minha infância, assumam a coragem e a capacidade para manifestar suas opiniões, concordâncias ou discórdias. Trata-se, portanto, de uma ação orientada por princípios de reciprocidade, onde indivíduos situados em posições diferentes sejam capazes de se comunicar com o outro, de maneira igual ou equivalente.

2 Sobre competência linguística, violência epistêmica e emancipação

Comenta Fuentes (2011) que ao longo dos tempos históricos a população subalterna latino-americana busca sua filiação, sua origem e sua identidade. A condição dessas pessoas sem voz, reconhecimento e poder é marcada por situações de dominação e negação das condições materiais, por fatores culturais ou simbólicos manifestados por padrões sociais de representações e comunicações. Esse registro da realidade latina-americana se segue em outras regiões já que, segundo Hans Magnus Enzensberger (1995), “Uma

terça parte da população do nosso planeta sobrevive sem dominar a arte da leitura e da escrita” (Enzensberger, 1995, p. 44 *apud* Ferreira; Lima, 2023, p. 316), ou seja, sem condições de representações e de exercer, de forma igualitária, o uso da palavra.

Sobre o uso da palavra, ou o “ideário da libertação pela palavra”, comenta Brayner, baseando-se em Hannah Arendt, Martin Buber, Jürgen Habermas e Paulo Freire (Brayner, 2009), que a sua busca não é nova e que, recentemente, essas perspectivas tendem a ser explicadas pela competência linguística e argumentativa, por serem processos que ajudam ao estabelecimento de integridade individual e social (*Ibid.*, 2009, p. 221), ou o enfrentamento da marginalização. A sua falta impede as pessoas de sustentarem argumentos e convencimentos próprios das elites, ampliando contingências de domínio e submissão (*Ibid.*, 2009).

Sobre o domínio e submissão, Spivak, tomando como base a questão do colonialismo, de gênero, raça e cor, considera que estas categorias, ao não terem direito de falar de forma igualitária, não conseguem se instrumentalizar para constituir direito de ser ouvido, sendo relegadas a uma posição de subordinação em uma estrutura de poder e de dominação (Caetano, 2020, p. 288). Para ela, a negação da palavra, um dos mecanismos sociais que possibilita reflexões e ações sobre as relações de dominação e marginalização, produz um tipo de violência, a epistêmica, ao moldar, “de forma hegemônica”, uma sociedade regida por códigos e regras próprias dos setores dominantes da sociedade.

Discorrendo sobre práticas emancipadoras e suas perspectivas de logros, questiona Casanova: O que é emancipação? Segunda ele, baseando-se em Adorno, se costuma entender emancipação, “como um processo jurídico, político e educativo”. Mas, também, pode ser compreendido, baseando-se em Marx (2014), como “um processo de autotransformação social, capaz de dissolver as contradições das relações sociais de produção” (Casanova, 2023, p. 12).

No primeiro caso, o uso social da prática é teórico ou ética e no segundo é revolucionário, centrado na luta contra a desigualdade e caracterizada “pela especificidade do modo de produção capitalista” (Casanova, 2023, p. 32). Até o presente, continua o autor, esses dois enfoques veem servindo de base epistemológica para o entendimento de outras teorias direcionadas à emancipação e envolvendo a categoria sociológica de “luta” destacando-se, “lucha por el reconocimiento (Honneth, 2009), por una pedagogía crítica (Freire, 2003), por la resistencia (Giroux, 1992), por la contrahegemonía (Apple, 1986) y por un futuro humano (Zuboff, 2020) o lucha contra los muy ricos (Shiva, 2019) y contra el neoliberalismo (Laval; Dardot, 2015). Nesse conjunto de entendimentos voltados para a emancipação, incluem-se a luta pelo direito a educação, fenômeno componente da superestrutura social, ou seja, parte de “um sistema histórico de dominação social, política e ideológico” (Casanova, 2015, p. 33).

Contemporaneamente, a concepção emancipatória da dimensão educativa, tanto conserva resquícios dos ideais de liberdade, igualdades e fraternidades, historicamente defendidos como princípios emancipatórios da educação, mas, também, pode ser associada a aquisição de competências para o trabalho ou para o desenvolvimento de empreendimentos requisitadas pelo mercado.

Nesta perspectiva, o sentido da educação como processo emancipatório, segundo Brayner (2018), encontra sua mais forte âncora nas articulações e processos políticos e democráticos, capazes favorecer o indivíduo “com as condições necessárias para, “através da elaboração e controle de “códigos elaborados” (Brayner, 2018), conseguirem organizar ações “que, mesmo inacabadas e talvez inatingíveis, sirvam como farol de alguma prática” (Brayner, 2018), passível de favorecer a emergência de ações de emancipação.

Sempre é possível considerar que as competências argumentativas, aciona significados e interações capazes de

estabelecer subjetividades e intersubjetividades entre indivíduos, permitindo, diálogos, acordos e desacordos. Em outras palavras, propicia a indivíduos dominados, a produção de “sistemas de pensamentos e de argumentos linguísticos capazes de estabelecer uma discussão ou debate sobre as relações sociais, políticas e econômicas a que estão submetidos” (Casanova, 2023, p. 13), sem a interveniência de grupos hegemônicos.

Assim, é possível compreender a alfabetização como um processo inicial de recuperação de voz, mecanismo que abre espaços para libertar pessoas analfabetas das representações que fazem os grupos hegemônicos dominantes sobre seus interesses, necessidades e condições concretas de existência. A aquisição da voz, tida como a competência do direito a palavra, significa, assim, uma forma de emancipar-se do outro e como tal romper com diversas outras formas de violência.

Bourdieu, na *economia das trocas linguísticas*, se posiciona que a língua - (por nós aqui entendida de forma ampla) se apresenta como “um claro instrumento de poder, onde procuraríamos não apenas ser entendidos, mas obedecidos, respeitados, reconhecidos; daí a definição de competência como direito à palavra, como linguagem de autoridade e um certo poder de impor a recepção” (Ortiz, 1983 *apud* Brayner, 2018, p. 209). Portanto, as pessoas ao não dispõem dessas competências, ficam conformadas a uma situação de subalternidade e de sujeição em uma sociedade marcada por uma divisão desproporcional de conhecimentos.

O termo subalterno e subalternizado, resgatando a concepção Gramsciana (Gramsci, 2002; Figueiredo, 2010; Simionatto, 2010 *apud* Lino, 2015, p. 74), passou a ser utilizado por teóricos a exemplo de Eduardo Said, Stuart Hall, Ranajit Guha e Gayatri Spivak, ainda nos anos de 1970, como comenta Neves (2010, p. 62. *apud* Lino, 2015, p. 76). Estas noções são empregadas por Ranajit Guha (1982 *apud* *Ibid.*,

p. 76), para pessoa que carece de poder e de autorrepresentação, lhe sendo negado reconhecimento como “sujeito da história”. Na concepção de Homi Bhabha, os subalternos, em geral silenciados, são “grupos minoritários, cuja presença são fundamentais para a autodefinição do grupo majoritário” (Lino, 2015, p. 76). São grupos pertencentes as “camadas mais baixas da sociedade, constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal e da possibilidade de ser tornarem membros plenos no estrato social dominante”.

Retornando a ideia de que a dominação de determinados grupos em “detrimento de outros”, é dada pela situação de mudez e dificuldade de auto representação pela limitação dos argumentos, concebemos que pessoas analfabetas, afetadas por restrições da linguagem e da comunicação próprias do mundo letrado, se incluem nos grupos dos que vivem em situação de marginalização ou de fragilidade social, fato que ilustra a relação entre subalternidade e violência epistêmica, estabelecida como sistema histórico de dominação social, política e ideológica (Spivak, 2010, p. 12).

Segundo Lino, mesmo quando a teoria da violência epistêmica de Spivak concentre suas ideias nas possibilidades dos indivíduos se libertarem das condições de subordinação e dominação pelo uso da palavra, algumas críticas lhe são endereçada por não haver uma clara sustentação da existência de protesto e lutas dos subalternos, ou pelo menos não existir ecos nesses movimentos, capazes de abrir brechas na sua dominação ou condição de inferiorização (Muylaert, 2005; Maggio, 2007; Pelúcio, 2012 *apud* Lino 2015, p. 84). Outros autores, entretanto, reconhecem a firmeza das suas propostas quando compartilham com a teórica ao afirmar que, cabe aos intelectuais combaterem a subalternidade (Almeida, 2010; Carvalho, 2011 *apud* *Ibid* p. 84).

Neste caso, se vamos considerar o combate a subalternidade pelo intelectuais através da educação, lembrando propostas e ideias

gramscianas, ou melhor, estabelecendo uma relação entre ação dos intelectuais, superação de analfabetismo e subalternidade através da aquisição de competências argumentativas, vamos reconhecer que essas relações ocorrerão no âmbito da escola, onde professores qualificados através dos processos de ensino, possibilitarão aos analfabetos adquirir competências para a participação pública. (Brayner, 2018, p. 211-216) ou seja, o exercício de práticas educativas democráticas que permitam a inserção do indivíduo no sistema social de forma mais justa e plena.

Dito de outra forma, por se entender que a subalternidade dos grupos analfabetos, inseridos no sistema de dominação não possuem caráter imutáveis, sendo produto das circunstâncias históricas, política e sociais, sempre existirá espaços para mudanças, ainda quando se reconheça a dificuldade (quase impossibilidade) de que ações educativas voltadas para a superação de subalternidade logrem acabar com a desigualdade existente no sistema econômico capitalista.

A ideia de Casanova ancorado no materialismo prático marxista, é a de que não se pode, nesse sistema econômico, combater desigualdades sociais particulares, uma vez que “umas desigualdades levam a outras, interatuam com elas e conformam um sistema” (Casanova, 2023, p. 28), impedindo transformações das relações sociais existentes (*Ibid.*, p. 28).

Sem discordar dessas análises, mas focando nossas apreciações nos processos educativos como mecanismo para o enfrentamento de situações de sujeição através da recuperação da voz ou da aquisição de competências argumentativas, fatores que expõem os indivíduos a violência epistêmica, entendemos, seguindo Brayner (2020), que, nas contingências atuais em que as “ideias iluministas de emancipação” perderam força ante o fracasso de “pedagogias “emancipacionistas””, talvez a escolarização seja a única e legítima

forma de tornar os sujeitos invisibilizados, visíveis e emancipados. A instituição escolar, promotora dessa “emancipação”, em um contexto democrático e “republicano”, pode ser tida como um dos poucos canais que consegue mobilizar determinados procedimentos vinculados a superação de sujeição e de violências, oferecendo ao indivíduo conhecimentos e competências linguísticas para se fazer ouvir e romper com laços de histórica dependência.

Por fim, apesar de se saber que a recuperação da fala, via alfabetização, não é suficiente para que estes percebam a distribuição desigual dos “objetos produtivos, políticos y educativos (Casanova, 2015. p. 13); ainda que esse processo seja apenas o patamar inicial para situá-los em um mundo que prevalece relações sociais de dominação e de exclusão; mesmo que a aquisição da linguagem “cultura” não seja capaz de modificar as estruturas sociais excludentes, ela é capaz de ocasionar nos sujeitos processos de “transformação social” e “aquisição de visibilidade pública”. (Brayner, 2018, p. 215). possibilite aos grupos subordinados práticas “revolucionária”.

Por fim, se, dificilmente a sociedade capitalista permitirá a superação das desigualdades e da exclusão, não custa acreditar ser a educação um dos poucos processos que neste sistema oportuniza aos grupos subordinados particulares subverter situações de dominação provocadora de subalternidade e de violência epistêmica, por lhe faltar palavras.

Referências

ALVES, Patrícia Berlini; FERREIRA, Márcia Machado de. Analfabetismo: os que pensam os excluídos?. **Revista teias**, Rio de Janeiro, v. 24, abr./jun., 2023, DOI: 10.12957/teias.2023.68141. Edição especial.

BURKE, Peter. **A arte da conversação**. São Paulo: Editora Unesp, 1995.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A questão política da educação popular**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BRAYNER, Flávio. Homens e mulheres de “palavra”: diálogo e educação popular. **Revista Portuguesa de Educação CIEd**, Braga, v. 22, n. 1, p. 207-224, 2009.

BRAYNER, Flávio. Para além da educação popular. *In*: BRAYNER, Flávio. **Educação popular e competência republicana**. Campinas: Mercado das Letras, 2018. p. 201-216.

CAETANO, Fernando. Pensar o discurso de quem não pode falar em situação de igualdade. **Revista Cadernos de Campo**, Araraquara, n. 28, p. 267-289, jan./jun., 2020, DOI: <http://doi.org/10.47284/2359-2419.2020.28.267289>.

CASANOVA, António Benedito. La historicidad del objeto de conocimiento socio-lógico como principio de investigación de las relaciones entre educación y cambio social. *In*: Artigo organizado para ministrar aula no curso de teoria sociologica e educação. **Anais [...]**. Valência: Universidade de Valência, 2015.

CASANOVA, António Benedito. **¿Qué está en juego en las prácticas “críticas” y “emancipadoras”?: reflexiones desde un materialismo práctico**. [S. n.], [S. l.], 2023.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 1994.

FASHEH, Munir. Como erradicar o analfabetismo sem erradicar os analfabetos. Tradução Timothy Ireland. **Revista Brasileira de Educação**, Brasília, p.174-185, maio/jun., 2002.

FERREIRA, Patrícia B. Alves & LIMA, Márcia. M. Analfabetismo: o que pensam os excluídos. **Revista Teias**. v. 24. ProPED/UERJ. n. especial. abril/jun. 2023.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler**: em três artigos que se completam. São Paulo: Cortez, 1989.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática de liberdade**. Petrópolis: Paz e Terra, 1966.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FUENTES, Carlos. **La gran novela latinoamericana**. Espanha: Alfaguara, 2011.

GADOTTI, Moacir; WANDERLEY, Luiz Eduardo. **Educacion popular**: crisis y perspectivas. Espanha: MinoY Dávila, 1983.

GERMANO, José Willington. Violência epistêmica e injustiça cognitiva na América Latina. *In*: Jornada acadêmica promovida pela Associação Latino-americana de Sociologia (Fórum Pré-ALAS). **Anais [...]**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2008.

GONZÁLES OCHOA, César Edmundo. Violencia, razón, discurso. *In*: GONZÁLES OCHOA, César Edmundo. **Discursos, tensiones y experiencias de la violencia en el continente americano**. Buenos Aires: Universidade de Buenos Aires. 2015. Disponível em: https://www.humanindex.unam.mx/humanindex/consultas/detalle_capitulos.php?id=22660&rfc=R09PQzQ2MDMyMA==. Acesso em: 20 jul. 2023.

HAABERMAS, Junger. **A inclusão do outro**: estudo de teorias políticas. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

IRELAND, Timothy. **Desafio da universalização da alfabetização**. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, [2015].

IRELAND, Timothy. Pra lá de Marrakesh: a aprendizagem e educação de adultos em discussão. *In*: Palestra proferida no programa de pós-graduação em educação (PPGE) da Universidade Federal da Paraíba, 2022, João Pessoa. **Anais [...]**. Valência: Universidade de Valência, 2022.

LINO, Tayane Rogeria Lino. **O lócus enunciativo do sujeito subalterno**: fala e emudecimento. Anuário Literário, Florianópolis, v. 20, n. 1, p. 74-95, 2015.

LOVISOLO, Hugo. **Educação popular**: maioria e conciliação. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1983.

PAIVA, Vanilda. **Educação popular e educação de adultos**. São Paulo: Loyola, 1987.

RAMOS, Graciliano. **Vidas secas**. Rio de Janeiro: Record, 1983.

SEN, Amartya. **Desigualdade reexaminada**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2010.

O que significa racionalizar o poder, segundo Habermas?

What does it mean to rationalize power, according to Habermas?

Felipe Moralles e Moraes¹

Universidade Federal de Santa Catarina

felipe.moralles@gmail.com

Resumo: Segundo Habermas, o processo de racionalização significa mais do que a legitimação, e menos do que a constituição do poder. Este trabalho pretende decifrar o sentido desses contrastes utilizados na obra *Facticidade e Validade*. Argumento que eles explicitam uma teoria da justiça imanente ao processo de circulação do poder através dos distintos níveis da esfera pública (informal, política e formal) em sociedades plurais, massificadas e funcionalmente diferenciadas.

Palavras-chave: Habermas; circulação do poder; esfera pública.

Abstract: According to Habermas, the process of rationalization means more than legitimation, and less than the constitution of power. This work aims to decipher the meaning of these contrasts used in the book „Facticity and Validity“. I argue that they contain a theory of justice immanent in the process of circulation of power through the different levels of the public sphere (informal, political, and formal) in pluralistic, massified, and functionally differentiated societies.

Keywords: Habermas; circulation of power; public sphere.

1 Doutorando em Filosofia Política na Universidade Federal de Santa Catarina.

1 Introdução

Racionalização significa mais do que a mera legitimação, porém menos do que o ato de constituição do poder.

Jürgen Habermas. Facticidade e Validade

Ao abordar os modelos normativos de democracia no capítulo VII de *Facticidade e Validade*, Habermas faz dois contrastes que deveriam explicar o que entendia pelo processo de racionalização do poder (Habermas, 2020, p. 383). O primeiro contraste é com a gênese ou constituição do poder, conforme o modelo republicano de democracia; o segundo com a mera legitimação do poder, conforme o modelo liberal de democracia. Os dois contrastes ajudam a esclarecer como Habermas articula realidade e normatividade e, mais especificamente, os conceitos empíricos de poder e esfera pública com a ideia de justiça.

2 A constituição do poder

Ao longo de *Facticidade e Validade*, são distinguidas cinco categorias não-disjuntivas de poder, as quais sinalizam a direção de sua racionalização em sociedades plurais, massificadas e funcionalmente diferenciadas: (i) poder comunicativo; (ii) poder social; (iii) poder econômico; (iv) poder midiático e (v) poder administrativo.

(i) O poder comunicativo é aquele que nenhum sujeito ou ator social possui realmente, porque ele surge e desaparece na exata medida em que as pessoas agem em comum (Habermas, 2020, p. 198). O conceito refere-se à gênese do poder político, a partir do uso da linguagem – não ao exercício do poder por um Estado constituído, nem à luta pela disposição do Estado por diferentes forças sociais. Na

leitura habermasiana do princípio da soberania popular, assim como na leitura republicana, todo o poder político tem sua gênese no poder comunicativo dos cidadãos. Porém, o poder comunicativo não abrange o todo do poder político, que carece de uma diferenciação que inclua sua implementação jurídica e a concorrência pelo acesso ao sistema político formal (Habermas, 2020, p. 201-202 e 225).

(ii) O poder social tanto possibilita quanto limita o poder comunicativo (Habermas, 2020, p. 231). Ele também é chamado de “influência” decorrente da visibilidade, proeminência, reputação dos agentes etc. (Habermas, 2020, p. 461 e 472). A racionalização do poder não poderia ignorar que a luta estratégica pelo poder político foi institucionalizada no Estado moderno, tornando-se, portanto, um elemento normal do sistema político, como reconhecido no modelo liberal (Habermas, 2020). As sociedades modernas liberam uma grande quantidade de domínios da vida para dissensos e para o uso de ações estratégicas (Habermas, 2020, p. 61 e 390). Os atores intervêm na esfera pública a partir de diferentes posições em uma sociedade estratificada: partidos e políticos desde o centro do sistema político; lobistas e representantes de grupos de interesses desde o sistema burocrático ou econômico; ativistas, intelectuais, igrejas desde o pano de fundo da sociedade civil.

(iii) O poder econômico é uma forma especial do poder social. Assim como partidos e figuras podem acumular poder social, o poder econômico precisa ser segmentado analiticamente, por ser dominante na sociedade moderna (Habermas, 2008, p. 186). Ele corresponde à capacidade de grupos, empresas, corporações de impor seus interesses por meio do dinheiro. Habermas define o capitalismo como a extensão do dinheiro para os “arredores não-econômicos” dos orçamentos domésticos e do Estado, para além das relações produtivas. A vida torna-se refém do trabalho assalariado, e o Estado da arrecadação de impostos. O dinheiro vira um “*medium* de

intercâmbio intersistêmico” (Habermas, 2022, p. 261). A expansão da função do dinheiro às esferas da família e da política é que permite que o mercado dê uma configuração econômica à sociedade de classes (Habermas, 2022, p. 258).

(iv) O poder midiático é um poder independente e baseado na tecnologia da comunicação de massas. Ele permite que os poderes social e econômico sejam transformados em poder administrativo, por meio da fixação da agenda pública, da preparação e enquadramento dos temas, escolha de informações, efeitos de difusão, afetação de convicção dos membros autorizados do sistema político etc. Dada a organização e os recursos materiais, os representantes dos sistemas burocrático e econômico gozam de um acesso privilegiado às mídias de massa. Elites ocupam a posição muito importante no acesso ao poder midiático, embora geralmente não tenham controle sobre como ele apresenta e interpreta suas mensagens e de como a audiência recebe e responde a essas mensagens. Nas sociedades contemporâneas, há uma tendência de desaparecimento da diferenciação entre a comunicação política midiática e grupos de interesse específicos, como grandes corporações, igrejas, partidos, proprietários de grandes conglomerados midiáticos (Habermas, 2020, p. 461 e 480; Habermas, 2008, p. 182-3).

(v) O poder administrativo ou “político” em sentido estrito é o poder de tomar decisões e implementar interesses de modo juridicamente vinculante. A tendência de desacoplamento dos poderes social, econômico e midiático do poder comunicativo reforça as tendências endógenas de concentração administrativa do poder. O poder administrativo tendencialmente autorregulado une-se aos poderes social e econômico para impedir a circulação do poder comunicativo por canais democráticos (Habermas, 2020, p. 422). Seu acoplamento no poder comunicativo depende do *medium* do direito democraticamente positivado, de uma separação funcional de

competências de criação, aplicação e execução do direito que evite a concentração de poder e permita a distribuição de possibilidades de participação popular nos processos de decisão administrativa. Assim evita-se o risco de uma autoprogramação não autorizada do poder burocrático (Habermas, 2020).

3 A legitimação do poder

A esfera pública é o conceito central no que diz respeito à relação entre constituição, legitimação e racionalização do poder, porque explica sua circulação entre as dimensões comunicativa, social, econômica, midiática e administrativa. Trata-se de um fenômeno tão elementar quanto a ação social: o espaço social linguisticamente construído. A esfera pública se constitui em cada conversa entre pessoas privadas, que por si já reúnem um público. Em uma definição, ela consiste em “uma rede para a comunicação de conteúdos e tomadas de posição”, na qual “os fluxos comunicativos são filtrados e sintetizados de modo a se condensar em opiniões públicas voltadas a temas específicos”. A esfera pública permanece ligada à privada no sentido de perceber, ampliar e abstrair as interações comunicativas constituídas na família, círculos de amizade etc. Diz-se de muitos modos: episódica ou organizada, regional ou internacional, simples ou especializada, presente ou virtual, em ruas, jornais, congressos, espontânea ou organizada. Por seu próprio conceito, compõe-se de muitas subesferas públicas (Habermas, 2020).

Um diagnóstico dos fluxos comunicativos nas sociedades plurais, massificadas e funcionalmente diferenciadas exige tanto um modelo de periferia-centro (que denota a dominância social adquirida por um público), quanto um modelo do político-antipolítico (que denota a capacidade de exigir boas razões de um público). Esses modelos articulam-se em três níveis ou, nos termos de Habermas, em

“três arenas” políticas: (i) um contorno social flexível, amalgamado e anárquico; (ii) filtros políticos; e (iii) um núcleo duro institucionalizado (Habermas, 2015; 2020).

(i) A “esfera pública informal” é o momento periférico, composto por redes para fluxo selvagem de mensagens – notícias, reportagens, comentários, falas, cenas e imagens, e shows e filmes com conteúdo informacional, polêmico, educacional ou de entretenimento. Sua “estrutura anárquica” confere um espaço de detecção de problemas éticos, sociais, econômicos que emergem no mundo da vida e servem para orientar o sistema político. Deixa aberta a invocação de múltiplas razões, assim como múltiplas estratégias. Aqui os fluxos comunicativos são dificilmente palpáveis, embora determinem a cultura política. Nessas arenas de base não há disputa direta sobre o poder social, econômico ou político, mas sobre valores e definições, noutros termos, sobre o poder comunicativo. Nelas é que atuam movimentos feministas, ecológicos, étnicos etc. Essas pautas se movem no domínio da comunicação cotidiana e, sobre ela, podem se auto-organizar, condensar e adentrar esferas públicas mais amplas (Habermas, 2020).

O conceito de esfera pública informal lança luz sobre esses processos políticos em sentido alargado, que conglobam experiências culturais, expressivas e não discursivas (Melo, 2015, p. 30). A esfera pública informal já afasta a caricatura de que o modelo deliberativo de democracia exclui comunicações não-verbais ou inclui apenas instituições jurídico-formais (Avritzer; Costa, 2004, p. 713; Honneth, 2010, p. 57-58).

(ii) A “esfera pública política”, em sentido estrito, é composta por arenas intermediárias de comunicação, que concentram, filtram e moldam a mixórdia de conteúdos que têm origem na esfera pública informal. A esfera pública política serve à comunicação entre desconhecidos, conduzidas por amplas distâncias e mesmo entre

pessoas que gostariam de permanecer estranhas. Ela já não necessita de uma interação face a face, nem de uma simetria estrita entre os papéis de falante e ouvinte. Mas preserva a práxis cotidiana da ação orientada ao entendimento, de base informal, privada e associativa, entre pessoas que, seja em razão da massificação, seja do pluralismo das formas de vida, não se comunicam diretamente (Habermas, 2008; 2020).

O centro organizado da esfera pública política é composto pela sociedade civil: organizações, associações, coletivos, movimentos não estatais nem econômicos de base voluntária. Seu elemento mais marcante, porém, é o periférico. Este é composta por uma multiplicidade de atores e grupos que influenciam uns aos outros, controlam o acesso a meios de produção e comunicação e definem o espaço para a tematização de questões políticas: profissionais das mídias de massa, pesquisas de opinião, representantes de grupos de interesses, ativistas, lobistas, especialistas creditados, intelectuais reputados, políticos enquanto coautores e destinatários dos discursos públicos.

No palco constituído na esfera pública política, os atores não somente problematizam temas, como também dramatizam suas contribuições e as encenam de maneira tão eficaz que as instituições políticas possam assumir suas questões. Suas armas são a reputação, prestígio, credibilidade e outras formas simbólicas de influência, assim como dramaticidade e a persistência das falas, ações e protestos. Assim, estas arenas e atores sociais canalizam os fluxos comunicativos e estabelecem a agenda (Habermas, 2008; 2020). Em outra metáfora, a esfera pública política funciona como um “sistema de alarmes com sensores não especializados, mas sensíveis para toda a sociedade”, provocando uma “problematização eficaz”. Ela apita de modo influente e convincente sobre problemas, para que possam ser assumidos pela esfera pública formal (Habermas, 2020, p. 454-

457). A “opinião pública” sobre um tema é, então, o que prevalece politicamente dentre várias opiniões públicas (Habermas, 1992, p. 433).

(iii) A “esfera pública formal” é composta por um sistema político engrenado para tomar decisões juridicamente vinculantes. Ela inclui diferentes ramos especializados (parlamento, tribunais, agências administrativas, governo), cujos resultados (leis, políticas públicas, decisões judiciais e administrativas) provêm de diferentes processos institucionalizados de deliberação política. Essa arena é mais facilmente reconhecível, pois é conduzida por elites políticas que integram ou buscam integrar o aparelho estatal.

No entanto, ela também se bifurca em um centro e uma periferia “interna”, por assim dizer, conforme a densidade da organização e da capacidade decisória dessas instituições. Universidades, partidos políticos, representações corporativas, associações etc., todas com direitos de autoadministração e exercendo funções estatais, têm menor capacidade de elaboração e resolução de problemas sociais; porém, como a esfera pública política, são mais abertas à percepção e tematização desses problemas (Habermas, 2020).

Segundo Habermas, os filtros da esfera pública política são o elemento decisivo, porque eles determinam quais fluxos comunicativos serão conduzidos ao centro institucionalizado. Na esfera pública política, os imperativos econômicos e burocráticos colidem, sem que se perca a autonomia do mundo da vida (Habermas, 2022, p. 521). Para o público das instituições formais, a esfera política estabelece o limite do que grandes e conflitantes setores da população consideram ser a interpretação mais plausível nos temas controversas à luz das informações disponíveis e do que aceitariam como decisões legítimas. A esfera pública política antecede as decisões da esfera formal ou desvaloriza normativamente as razões que lhe haviam sido atribuídas. Para

o público anárquico e informal, a esfera política apresenta as alternativas do que conta como uma posição razoável. À medida que os concernidos por um problema podem entender e responder às opiniões públicas com razões, isso serve como termômetro de que a esfera pública política está funcionando como mecanismo de filtragem. Quando todos os concernidos por um problema apresentam boas razões (voltadas ao entendimento, relevantes, verazes, sem coação etc.) para aceitar ou rejeitar normas, pode-se presumir que estão penetrando na esfera pública formal opiniões e vontades justas (Habermas, 2008; 2020).

Portanto, os processos de legitimação do poder por meio da esfera pública não se restringem ao surgimento formalmente correto das decisões estatais. As decisões juridicamente vinculantes apenas remetem à necessidade de justificação dos próprios poderes estatais legitimadores (Habermas, 2022, p. 547). Os processos de legitimação fazem parte das tensões entre *Facticidade e validade*. Toda interação comunicativa pressupõe o uso efetivo pelos participantes em uma discussão de determinados princípios ideais (Habermas, 2020, p. 49). A tensão intralinguística perpassa todas as interações sociais, incluindo o sistema jurídico, onde se transforma em uma tensão entre positividade e justiça do direito (Habermas, 2020). Assim, as práticas de justificação normativa garantidas juridicamente permitem a passagem de uma teoria da sociedade, que investiga a legitimação ou a validade social (*Geltung*), para uma teoria de justiça, que investiga a validade normativa (*Gültigkeit*). A necessidade de legitimação do poder carrega em si a ideia de racionalização do poder por meio de processos de justificação pública (Habermas, 2020, p. 54). Não é sem razão que comentaristas vão afirmar que direito “legítimo”, “justo” e “produzido democraticamente” são, para Habermas, a mesma coisa (Ferrara, 1999, p. 41; Pinzani, 2009, p. 148).

4 A racionalização do poder

A esfera pública é um conceito empírico, embora contenha – reconhece Habermas explicitamente – um conteúdo normativo (Habermas, 2020). Trata-se de um conceito heurístico, como se os processos políticos se dessem pelo confronto de opiniões e abertura para afirmações e negações justificadas. Daí transparecer tanto bloqueios, quanto potenciais de libertação. Habermas busca articular uma ideia de justiça imanente à esfera pública em sociedades plurais, massificadas e funcionalmente diferenciadas.

Se os filtros da esfera pública política funcionam, a relação dos momentos informal e formal da esfera pública desencadeia um processo de legitimação, do qual se podem esperar a tomada de decisões justas, porque baseadas nos melhores argumentos. A esfera pública política específica, agrupa e mobiliza os temas, as informações e as interpretações relevantes. Ela processa as diferentes contribuições dos concernidos por meio de argumentos contra e a favor. Gera atitudes de concordância ou discordância orientadas às melhores razões dos participantes (Habermas, 2008; 2020). Vale a citação:

Na medida em que o processo de formação de compromissos ocorrer segundo procedimentos que assegurem a todos os interessados oportunidades iguais para influenciar reciprocamente uns aos outros... então... existe a suposição fundamentada de que os acordos obtidos sejam justos (Habermas, 2020, p. 221).²

Em sentido contrário, os atuais movimentos radicais de direita buscam destruir os filtros políticos da esfera pública. Não o fazem internamente, por meio de razões de um movimento social,

² Traduzo *fair* como justo, em vez de “equitativo” (Habermas, 1998, p. 205-206).

intelectual ou tradição, mas externamente, bloqueando tais razões por meio da confusão e de estereótipos. Impedem o momento da formação reflexiva da opinião em favor do momento da decisão o líder. Elogiam a esfera pública anárquica das redes sociais, mas impedem a emergência de suas demandas e razões, o que garante o acesso extremamente seletivo à esfera pública formal. As decisões passam a ser tomadas em pequenos círculos sem legitimidade. Seus truques de propaganda – como são conceitos sem conteúdo como “comunismo”, enxurradas de mentiras, verde-amarelismo etc. – atingem de modo certo a capacidade para discutir problemas reais e as justificações disponíveis. Dessa forma, o neoconservadorismo cria uma esfera pública paradoxal: central e antipolítica (Rocha; Solano; Medeiros, 2021, p. 146)³.

Ao descrever o funcionamento das mídias eletrônicas, Habermas defende a recuperação do diagnóstico da política como propaganda. “A crítica de Adorno à cultura de massas deveria ser prosseguida e reescrita” – escreve ele (Habermas, 2015, p. 347; Habermas, 2020, p. 478). As estruturas de comunicação adquirem um caráter de plataforma, cuja novidade é a perda dos filtros profissionais. A discussão política afunda-se ainda mais nos modos do entretenimento, personalização e simplificação, obedecendo ao imperativo da atenção de consumidores para assimilação em privado (Habermas, 2020a, p. 57). As redes sociais são empregadas para conferir aura de prestígio a certas figuras públicas, tal como os aristocratas empregavam as cortes como marca de *status*, a fim de presentificar o povo. Essa esfera pública transforma a política em um

3 As autoras descrevem esse fenômeno como “contrapúblico dominante”, mas confundem os sentidos efetivo e intencional da dominação. O “contra” designa a crença de opressão de outro público. E o “dominante”, simultaneamente o público que prevalece na política e seu objetivo de reforçar ou reestabelecer hierarquias tradicionais. Nesses termos, a categorização embaralha os contrapúblicos subalternos e dominantes (Rocha; Solano; Medeiros, 2021, p. 7 e 144).

espetáculo dirigido para preservação de identidades e para obtenção de aclamações plebiscitárias, protegidas da crítica (Habermas, 2022a, p. 62; Habermas, 2014, p. 101). A inclusão massificada na esfera pública não vem acompanhada da responsabilização dos atores e das plataformas pelas informações falsas (Habermas, 2022a). Ela permite a constante manipulação e a imposição sobre os outros. Não se surpreende que prevaleçam os cínicos e os facínoras. Os meios de comunicação que não se conformam com manchetes e declarações vulgares, mas querem chegar ao melhor argumento são os alicerces da esfera pública democrática. E esses alicerces estão fragilizados. A razão instrumental esvazia o conteúdo racional da opinião coletiva.

Para Habermas, as injustiças têm um caráter estrutural, porque decorrem do desacoplamento dos poderes social, econômico e midiático, de um lado, ou do poder administrativo, de outro, do poder comunicativo originário (Habermas, 2020, p. 489). Elas são provocadas pela prevalência da capacidade de grupos, empresas, corporações de impor seus interesses (poderes social, econômico e midiático) e da capacidade dos detentores de cargos oficiais de tomarem decisões e implementarem interesses (poder administrativo) sobre a capacidade dos atores sociais de agirem em comum, a partir de um entendimento baseado em razões (poder comunicativo). Os movimentos radicais de direita são estruturalmente injustos porque bloqueiam, quando não destroem, a esfera pública política, a qual permite o uso da razão comunicativa e promove decisões coletivas orientados aos melhores argumentos. Interessa pensar, pelo contrário, a infraestrutura necessária para que o poder comunicativo se liberte da imposição de interesses privilegiados antes de se transformar em poder administrativo (Habermas, 2020).

Por certo, as categorias da circulação do poder e da esfera pública não antecipam resultados justos, apenas servem de critério de injustiça. Nesses termos, a primazia da justiça não é substancial,

segundo princípios materiais de justiça distributiva, mas performática, porque para uma teoria da justiça, importa organizar estruturas sociais que estimulem a “atitude performativa de um falante que quer se entender com uma segunda pessoa sobre algo no mundo” (Habermas, 2020, p. 52). Processos institucionalizados de deliberação e decisão são arranjos que atuam sobre os participantes para que eles examinem temas, contribuições e informações, de modo que, idealmente, apenas razões válidas passem pelo filtro das discussões públicas. Isso torna as virtudes dos cidadãos, em grande medida, dispensáveis. “Na medida em que a razão prática é integrada às próprias formas de comunicação e procedimentos institucionalizados, ela não precisa se materializar nem exclusiva nem predominantemente na cabeça dos atores individuais e coletivos” (Habermas, 2020, p. 437). As práticas sociais efetivas jamais poderão ser certificadas por uma consciência moral imparcial, uma vontade moral, senão por uma atitude de universalização dos desejos, interesses, finalidades performada pelos agentes durante as discussões políticas.

À medida que os procedimentos de participação são igualitários, mesmo atores estratégicos são arrastados a discutir sobre suas finalidades éticas e sobre as circunstâncias morais de seus compromissos. A primazia da justiça não é substancial, mas performática: justificar ações e instituições, dentro de cada contexto, “como se” por um dever de justiça, em vez de moralmente motivado pela justiça (Baynes, 2016, p. 134). Tal conexão entre realismo político e normatividade democrática deixa em aberto o caminho pelo qual os atores sociais podem universalizar seus fins, desejos, interesses e alcançar um entendimento mútuo: se via negociação, se via discussões ético-políticas ou se diretamente via discussões morais, desde que reguladas por um procedimento no qual todos tem igual oportunidade de participação (Habermas, 2020, p. 222). A teoria moral é somente uma das formas de reconstrução reflexiva dos pressupostos

da comunicação. A própria argumentação da perspectiva moral pressupõe a regulação sob o ponto de vista do princípio do discurso, ou seja, “sob o ponto de vista da justiça” (Habermas, 2020, p. 221).⁴

Nesses termos, a circulação desde o poder comunicativamente gerado até o poder administrativamente implementado pode ser compreendida em dois sentidos contrários. No primeiro, injusto, as demandas de autovalorização do capital e de autorregulação burocrática bloqueiam ou distorcem o poder comunicativo. As ações instrumentais e estratégicas, já funcionalizadas pelos sistemas econômico e burocrático, fecham os horizontes de questionamento e validação pelos concernidos. Elas minam a racionalidade dos próprios sistemas econômico e burocrático, na medida em que os dissociam das necessidades do mundo da vida. No segundo, justo, os sistemas econômico e administrativo traduzem demandas tematizadas na linguagem ordinária para códigos funcionais capazes de universalização. Os sistemas suprem necessidades ancoradas no mundo da vida. Ações instrumentais e estratégicas servem, então, para aumentar a racionalidade do mundo da vida. A racionalização do poder significa erradicar os bloqueios sistemáticos que impedem o aprendizado com justificações do mundo da vida.

Referências

AVRITZER, Leonardo; COSTA, Sérgio. **Teoria crítica, democracia e esfera pública**: concepções e usos na América Latina. Dados, Rio de Janeiro, v. 47, n. 4, p. 703-728, 2004.

BAYNES, Kenneth. **Habermas**. London/New York: Routledge, 2016.

FERRARA, Alessandro. **Justice and judgement**. London: Sage, 1999.

4 Traduzo *unter Fairness-Gesichtspunkten* como sob o ponto de vista da justiça, em vez de “sob pontos de vista da equidade” (Habermas, 1998, p. 205).

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

HABERMAS, Jürgen. **Teoria da ação comunicativa.** v. 2. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2022.

HABERMAS, Jürgen. **A nova obscuridade:** pequenos escritos políticos V. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015.

HABERMAS, Jürgen. **Faktizität und Geltung:** Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

HABERMAS, Jürgen. **Facticidade e validade:** contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia. Trad. Rúrion Melo e Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Unesp, 2020.

HABERMAS, Jürgen. Further reflections on the public sphere. *In:* CALHOUN, Craig (Ed.). **Habermas and the public sphere.** Cambridge: MIT Press, 1992, p. 421-461.

HABERMAS, Jürgen. **Ach, Europa:** kleine politische Schriften XI. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

HABERMAS, Jürgen. **Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik.** Berlin: Suhrkamp, 2022.

HONNETH, Axel. Das Gewebe der Gerechtigkeit: über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus. *In:* HONNETH, Axel. **Das Ich im Wir:** Studien zur Anerkennungstheorie. Berlin: Suhrkamp, 2010, p. 51-77.

MELO, Rúrion. **Repensando a esfera pública:** esboço de uma teoria crítica da democracia. Lua Nova, São Paulo, n. 94, p. 11-39, 2015.

PINZANI, Alessandro. **Habermas:** introdução. Porto Alegre: Artmed, 2009.

ROCHA, Camila; SOLANO, Esther; MEDEIROS, Jonas. **The Bolsonaro paradox:** the public sphere and right-wing counterpublicity in contemporary Brazil. Cham: Springer, 2021.

A proposta de Jürgen Habermas em “O futuro da natureza humana”

The proposal of Jürgen Habermas in “The future of human nature”

Karl-Heinz Efken¹

Universidade Católica de Pernambuco
karl.efken@unicap.br

Aleph Cedrim Barbalho²

Universidade Federal de Pelotas
alephcb@gmail.com

Resumo: Este artigo é uma investigação bibliográfica a respeito da filosofia de Jürgen Habermas em “O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?”. Tem como primeiro objetivo apresentar um panorama do pensamento de Habermas e, na sequência, evidenciar como a sua filosofia, em geral, se relaciona ao exposto nesta obra. É apresentado, aqui, um aprofundamento sobre os pressupostos que Habermas ergue como dados na exposição das suas reflexões. Este é o caso da teoria da justiça kantiana e da ética do ser si mesmo kierkegaardiana, que são pensamentos identificados enquanto relacionados à construção da filosofia habermasiana e do seu pensamento pós-metafísico. Partindo do conteúdo de uma conferência que realizou, intitulada “Moderação justificada”, Habermas expõe as suas propostas de possíveis soluções a problemas derivados de situações vislumbradas como sendo em breve possíveis, graças a

1 Universidade Católica de Pernambuco. R. Almeida Cunha, 245, Sto. Amaro, Recife - PE. CEP: 50050-480.

2 Universidade Federal de Pelotas. Rua Cel. Alberto Rosa, 154, Centro, Pelotas – RS. CEP: 96010-770.

avanços da biotecnologia. Esta sua exposição culmina em um debate sobre técnicas genéticas aplicadas à vida humana pré-pessoal, ou seja, ainda em seu estado embrionário, como uma possível forma de eugenia liberal, pela “criação de humanos”. É um problema hipotético, o qual Habermas desenvolve em um pensamento preventivo para o futuro. É isto que justifica a necessidade de um maior esclarecimento a respeito de como esta reflexão é delineada pelo nosso autor. Como resultado da pesquisa, encontramos a proposta habermasiana situada no estreitamento dos limites dentro dos quais as futuramente possíveis intervenções biotécnicas seriam normativamente válidas e responsabilmente realizadas. Estes limites, por sua vez, seriam aqueles exclusivamente enquadrados dentro das situações com efeitos quase que completamente previsíveis e que pudessem, necessariamente, pressupor o consentimento das futuras pessoas concernidas, que teriam sofrido as intervenções genéticas.

Palavras-chave: ética; pós-metafísica; biotecnologia.

Abstract: This article is a bibliographical investigation regarding the philosophy of Jürgen Habermas in “The future of human nature: towards a liberal eugenics?”. Its first objective is to present an overview of Habermas thought and, subsequently, to highlight how his philosophy, in general, relates to what is exposed in this work. Here, an in-depth look at the assumptions that Habermas raises as data in the exposition of his reflections is presented. This is the case of the Kantian theory of justice and the Kierkegaardian ethics of being oneself, which are thoughts identified as related to the construction of the Habermasian philosophy and his post-metaphysical thought. Starting from the content of a conference he held, entitled “Justified Moderation”, Habermas sets out his proposals for possible solutions to the problems arising from the situations envisioned as soon being possible, thanks to advances in biotechnology. This exhibition culminates in a debate on genetic techniques applied to pre-personal human life, that is, still in its embryonic state, as a possible form of liberal eugenics, through the “creation of humans”. It is a hypothetical problem, which Habermas develops into preventative thinking for the future. This is what justifies the need for further clarification regarding

how this reflection is outlined by our author. As a result of the research, we found the Habermasian proposal situated in the narrowing of the limits within which future possible biotechnical interventions would be normatively valid and responsibly realized. These limits, in turn, would be those exclusively located within issues with almost completely predictable effects and that could, necessarily, presuppose the consent of the future people concerned, who would have suffered the genetic interventions.

Keywords: ethics; post-metaphysics; biotechnology.

1 Introdução

Jürgen Habermas, filósofo e sociólogo alemão, nasceu em Gummersbach, em 1929 e é de geração de pensadores influenciada pelos horrores da Segunda Guerra Mundial. Em sua trajetória filosófica é possível traçar relações com desumanos eventos dos campos de concentração e as ameaças de aniquilação da humanidade em guerra nuclear. Este contexto relaciona-se com o projeto da modernidade, com razão encantada pelo contínuo avanço tecnológico na dominação humana do natural. Em resposta a esta forma da razão, Habermas desenvolve sua filosofia. Se formou na Universidade de Bonn e foi assistente de Theodor W. Adorno (1903 – 1969) no Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt. Chegou a ser notório pensador contemporâneo, ainda vivo, e tem sua produção filosófica majoritariamente reconhecida pela “Teoria do Agir Comunicativo” (1981). Nela, desenvolve a teoria de um agir humano pautado pela razão comunicativa, em prol de uma “unidade da razão na multiplicidade das suas vozes”, opositora à razão reduzida ao instrumental, a qual ocasionou as problemáticas que descrevemos.

A teoria do agir comunicativo, como nova teoria crítica da sociedade, pretende estabelecer reforma do projeto da modernidade, pois ainda não teria chegado ao fim. Segue uma linha próxima a John

Rawls (1921 – 2002). Valoriza o ser humano em dimensão social. “A relação dos ‘cidadãos’ com a posição original é vista não apenas pelo ‘aspecto estrutural’, mas (poderíamos completar, ‘sobretudo’) pelo vínculo que possui com o ‘mundo social’” (Melo, 2004, p. 29). Diz respeito à dimensão comunicativa dos processos de integração social. É desta orientação do discurso na constituição pragmática do ser humano e da estruturação de como indivíduos justificam suas ações, em construção discursiva da ética, que Habermas propõe encarar a sociedade e os problemas que se apresentam. Com novas formas de interação e inclusão social, diferenciando o mundo sistêmico – da razão instrumental – do mundo da vida – do agir comunicativo. O objetivo da teoria política de Habermas é abrir horizontes à possibilidade de uma convivência pacífica, com a deliberação como principal mecanismo democrático para tanto.

Após receber prêmio Dr. Margrit-Egnér, em 2000, com base no texto “Moderação justificada” (a partir do qual questiona existirem propostas de soluções, pós-metafísicas, para as questões a respeito da vida correta), Habermas delinea a possibilidade da necessidade de realizar um aprofundamento sobre problemáticas contemporâneas já tidas como capazes de se efetivarem em futuro próximo, vislumbrado pelo progresso humano em diversas áreas da ciência e tecnologia (HABERMAS, 2010, p. 2). Põe questões que dizem respeito a possível sobrepujar dos humanos por máquinas de inteligências artificiais superiores à nossa natural capacidade (Habermas, 2010, p. 58). Porém, Habermas se dedica a questões sobre possíveis consequências do que é vislumbrável com os avanços da biotecnologia, no que toca pesquisas com embriões e diagnósticos genéticos pré-implantacionais (DGPIs) (Habermas, 2010, p. 2). A possibilidade de manipulação do material genético da vida humana diz respeito à contemplação nítida das condições – não tão distantes – para que uma terceira pessoa tome decisões irreversíveis sobre

outra e se torne responsável pelo que será da sua futura vida. Essa, que deve vir a ser de uma primeira pessoa, então, se trata de ação que “transpassa de forma unilateral e na direção vertical as redes de interação” (Habermas, 2010, p. 2).

Nossos objetivos com este artigo estão relacionados a esclarecer a filosofia habermasiana, de maneira panorâmica, no que diz respeito às ideias erguidas como pressupostos já fundamentados na redação de “O futuro da natureza humana” (2001). É o caso quando se parte “da distinção entre a teoria kantiana da justiça e a ética do ser si mesmo, de Kierkegaard” (Habermas, 2010, p. 1) e defende “a ideia de que o pensamento pós-metafísico deve impor a si próprio uma moderação, quando se trata de tomar posições definitivas em relação a questões substanciais sobre a vida boa” (Habermas, 2010, p. 1). É necessário compreendermos o que caracteriza tais teorias da justiça e ética, como se diferenciam do pensamento habermasiano e como contribuem para o pensamento pós-metafísico. Isso se torna relevante na medida em que a relevância do artigo consiste em compreendamos, preventivamente, a proposta de solução habermasiana sobre os limites – alinhados à sua teoria do agir comunicativo – do direito de uma terceira pessoa intervir, previamente, na constituição de um corpo biológico que será uma pessoa humana, em si mesma. Para tanto, nos concentramos em realizar, principalmente, uma investigação das obras de Habermas, na medida em que grande parte da fundamentação necessária para os nossos propósitos já se encontra em sua vasta produção. Artigos, dissertações, teses e manuais se fizeram salutareos no sentido de sintetizarem argumentos que necessitávamos compreender no Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt. Chegou a ser notório pensador contemporâneo, ainda vivo, e tem sua produção filosófica majoritariamente reconhecida pela “Teoria do Agir Comunicativo” (1981). Nela, desenvolve a teoria de um agir humano pautado pela razão comunicativa, em prol de

uma “unidade da razão na multiplicidade das suas vozes”, opositora à razão reduzida ao instrumental, a qual ocasionou as problemáticas que descrevemos.

2 Teoria da justiça e ética para defesa de pensamento pós-metafísico

Para tal investigação de perspectiva contribuinte para resolução de problemas com os quais provavelmente nos depararemos, Habermas não parte só da própria produção. Faz resgate de pensamentos atrelados à modernidade, para trazer fundamentos às suas perspectivas pós-metafísicas sobre as questões em debate. Reflete sobre a distinção entre o pensamento de Immanuel Kant (1724 – 1804), na sua teoria da justiça e a ética de Sören A. Kierkegaard (1813 – 1855), a partir do ser si mesmo. Para compreendermos a proposta habermaseana devemos compreender qual é essa distinção, já que o autor a põe como ponto de partida para o desenvolvimento da sua obra que nos interessa.

2.1 Teoria kantiana da justiça

É teoria da justiça que visa pautar o justo, “em sentido geral, aquilo que diz respeito ao ordenamento da conduta humana nas relações estabelecidas entre indivíduos” (Abbagnano, 2007, p. 593), em ética, “em geral, ciência da conduta” (Abbagnano, 2007, p. 380) deontológica, parte das ideias de boa vontade e dever (Silva, 2014, p. 174). Foram inicialmente propostas por Kant na “Fundamentação da metafísica dos costumes” (1785). Cabe-nos investigar tais conceitos do pensamento kantiano para compreendermos sua ética, sobre quais são os nossos deveres, para que possamos ter acesso aos fundamentos da teoria da justiça que nos interessa no pensamento de Habermas,

que procura sintetizar abstrato universalismo da ética kantiana com relativismo de contemporâneas posições contextualistas (Habermas, 2001, p. xi, tradução nossa), para ponderar questão da intervenção biotecnológica na vida pré-pessoal.

A moral kantiana estabelece o desenvolvimento da noção de dever a partir da razão pura prática, enquanto condição à possibilidade da autonomia humana, pois “encontrados os fundamentos da moralidade, esta passaria a ser compreendida universalmente enquanto pura autonomia” (Habermas, 2001, p. 188, tradução nossa), de modo que o indivíduo – por meio de tal razão, para Kant, incondicional – tenha suas ações livres, desligadas de heteronomia. O homem é visto como seu próprio legislador e Kant procura meios para constituir a sua concepção moral por um pensamento pautado em tal razão humana, individualizada e universalizada com o mesmo *modus operandi* a partir dos dados a priori do entendimento, na medida em que “o conhecer se limita ao mundo dos fenômenos, onde reina um completo determinismo [...] mundo determinado pelas categorias constitutivas do entendimento” (Herrero, 2001, p. 21).

O problema que Kant encara e que temos como necessário a se enfrentar é como validar tal razão além de pensamentos estratégicos, estabelecedores de outras morais que não precisam ser pautadas em pensamentos acessíveis a todos do mesmo modo. Frente a posturas instrumentais, Habermas se alinharia à noção exposta (Sandel, 2021, p. 33) de que futuros seres humanos estariam sujeitos a sofrerem manipulações em seus códigos genéticos, ainda em seus desenvolvimentos embrionários, para aprimoramentos particulares e serem, mediante escolha de consumo, aprimorados arbitrariamente.

Kant encontra a solução para validar a sua razão ao erguer pressupostos metafísicos dos quais dependia (Habermas, 2001, p. xvi, tradução nossa) para elaborar o que advém da percepção da razão

humana como diferenciada por permitir que o agir propriamente humano seja um ser senhor de si. Dessa noção vem a ideia de boa vontade, aquela que sempre será boa porque zela pela condição fundamental da razão que constitui o ser humano: a autonomia. É assim que afirma Silva (2014, p. 175): as, foram inicialmente propostas por Kant na “Fundamentação da metafísica dos costumes” (1785). Cabe-nos investigar tais conceitos basilares do pensamento kantiano para compreendermos a sua ética, no que diz respeito a quais são os nossos deveres, para que possamos ter acesso aos fundamentos da teoria da justiça que nos interessa no pensamento de Habermas, que procura sintetizar abstrato universalismo da ética kantiana com relativismo de contemporâneas posições mais contextualistas (Habermas, 2001, p. xi, tradução nossa), para solucionar a questão dos limites da intervenção biotecnológica na vida pré-pessoal.

A moral kantiana se enquadra em escopo deontológico porque estabelece o desenvolvimento da noção de dever a partir da razão pura prática, enquanto condição à possibilidade da autonomia humana, pois “encontrados os fundamentos da moralidade, esta passaria a ser compreendida universalmente enquanto pura autonomia” (Habermas, 2001, p. 188, tradução nossa), de modo que o indivíduo – por tal razão, para Kant, incondicional – tenha suas ações livres, sem heteronomia. Homem visto como seu próprio legislador e Kant procura meios para constituir sua concepção moral por pensamento pautado em tal razão, individualizada e universalizada com o mesmo *modus operandi* a partir dos dados a priori do entendimento, na medida em que “o conhecer se limita ao mundo dos fenômenos, onde reina um completo determinismo [...] mundo determinado pelas categorias constitutivas do entendimento” (Herrero, 2001, p. 21).

A boa vontade não dependeria da determinação objetiva da vontade, mas do querer, através do qual aquela seria posta enquanto boa

em si mesma. [...] o agir por dever teria necessariamente que estar relacionado ao direito de agir de acordo com a individual particularidade subjetiva (Silva, 2014, p. 175).

Dever humano é consequência de tais percepções, na filosofia kantiana. É zelo pela autonomia que deve estar além de toda convenção institucionalizada, afinal, tendo-o como princípio, não deve ser racionalmente possível que qualquer moral estabelecida seja contra uma boa vontade. Isso na medida em que sobre Kant é possível argumentar que:

Reflexão sobre o que é implícito na experiência e juízo moral cotidiano mostra que o exercício autônomo da vontade incondicionada por exteriores motivos empíricos [...] é uma pré-condição necessária de ação genuinamente moral [...] (Habermas, 2001, p. xii, tradução nossa).

Resta saber como Kant propõe essa ética deontológica, do zelar pela boa vontade e se ela é suficiente para dar conta da solução que Habermas pretende em sua proposta. Aqui está uma grande conclusão do pensamento de Kant: o imperativo categórico. “Imperativo” é um termo kantiano, mas um imperativo qualquer é um mandamento (Abbagnano, 2007, p. 545). Visa determinar ações e pode ser de dois tipos, hipotético ou categórico (Silva, 2014, p. 189). A diferença se situa nas suas finalidades. O imperativo hipotético ergue hipótese de que uma ação é necessária para um fim desejado, como uma manipulação genética seria necessária para aprimorar o atributo da memória de um indivíduo e, com ele, produzir um melhor pesquisador, por exemplo. O categórico se trata de um fim em si mesmo e sua ação é necessária, pois a finalidade está na própria realização e não na derivação de outro algo. O imperativo categórico

se direciona à ação que deve ser incondicional, pode ser entendido como imperativo moral, uma determinação para as condições de como devemos agir.

Todos os imperativos são fórmulas da determinação da ação que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de qualquer maneira. No caso de a ação ser apenas boa como meio para qualquer outra coisa, o imperativo é hipotético; se a ação é representada como boa em si, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é categórico. (Kant, 2007, p. 50)

Essa tal lei que diz respeito à moralidade humana não pode estar condicionada às particularidades de regimes vigentes, pois não seria por si, mas para satisfazer às exigências e desejos de quem elaborou as leis em vigor e não seria adequada ao dever da boa vontade, de autonomia. Um grupo pode julgar determinadas manipulações genéticas mais produtivas do que outras, como meios para seus fins. Assim, seus imperativos seriam diferentes dos de outros grupos e não necessariamente coerentes com a autonomia dos sujeitos afetados.

“O imperativo categórico é, portanto, só um único, que é este: Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (Kant, 2007, p. 59, grifo do autor). Justo seria todo aquele indivíduo que agisse zelando pela manutenção efetiva de tal imperativo, pois só assim é que todos poderiam ser autônomos, afinal, tudo que qualquer um realizasse, se fosse uma ação refletida e enquadrada nos parâmetros do imperativo categórico, poderia ser realizada por qualquer outro. Segundo o imperativo categórico, apenas manipulações genéticas que pudéssemos querer que fossem realizadas por todos poderiam ser particularmente realizadas por qualquer um.

O imperativo categórico tem por objetivo, como Habermas também entende o objetivo da sua ética, estabelecer um princípio, para a realização deliberada de ações e juízos morais, a partir do qual a validade de normas possa ser decidida. A diferença que encontramos entre ambos no que diz respeito à moral é que, para Kant, esse princípio não depende de dialogicidade, como para a ética discursiva habermasiana e pode ser tomado em deliberação monológica (Habermas, 2001, p. xvi, tradução nossa). O imperativo categórico é insuficiente para a fundamentação da proposta habermasiana pois não leva em conta a dimensão da intersubjetividade, que para o nosso autor, é pressuposto básico à construção de normas válidas.

2.2 Ética kierkegaardiana do ser si mesmo

Exporemos o pensamento de Sören A. Kierkegaard para contrastá-lo ao demonstrado sobre Kant e chegarmos a uma compreensão das razões habermaseanas em sua proposta ética, relacionada aos temas tratados em “O futuro da natureza humana”. A noção central a partir dos escritos de Habermas, a respeito da produção filosófica kierkegaardiana, é a que associa o agir ético com o indivíduo dotado da capacidade de poder ser ele próprio. Capacidade que, para Habermas, seria potencialmente prejudicada pela manipulação genética, quando tida como inserção da vontade de terceiros na história de vida de um organismo que será condição para a história de vida de um sujeito próprio (Habermas, 2010, p. 19).

Para a pessoa que emite juízos morais, o próprio poder ser si mesmo é tão importante quanto para a que age moralmente é o ser si mesmo do outro. É no poder do participante do discurso de dizer “não” que a compreensão espontânea de si mesmo e do mundo, pertencente a indivíduos insubstituíveis, precisa ser verbalizada (Habermas, 2010, p. 79).

A questão a ser tratada diz respeito ao que seria esse algo próprio que cada indivíduo deve ser para constituir o elemento ético. Kierkegaard reconhece grande valor na noção da subjetividade enquanto singularidade, como bem esclarece Gomes (2021, p. 93) ao expor que “A existência como singularidade torna-a o modo de ser fundamentalmente do homem”. Não enquanto reprodução de um comportamento pré-estabelecido, mas algo genuinamente proveniente da subjetividade. Isso é algo que podemos relacionar ao conceito de autonomia na teoria kantiana da justiça, pois é a autonomia que nos torna responsáveis pelas nossas ações.

Pela simples análise dos conceitos da moralidade pode-se, porém, mostrar muito bem que o citado princípio da autonomia é o único princípio da moral. [...] à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de autonomia, e a este o princípio universal da moralidade, o qual na ideia está na base de todas as ações de seres racionais (Kant, 2007, p. 85, 86 e 102).

É a partir da noção de que cada um é responsável pelo que faz, no mundo, com o seu próprio ser, que as diversas composições éticas, a respeito de como se deve ou não agir, começam a ser de necessária estruturação para uma fundamentação moral. Para Kierkegaard, enquanto a pessoa não começar a desenvolver tais aspectos da sua própria existência, está perdida de si, sem saber exatamente o que é, pois a única realidade que há para alguém é aquilo que se é e se não se é nada próprio, sob uma perspectiva, se pode compreender que o sujeito deve permanecer uma espécie de nada.

O problema se acentua com a visão habermasiana da filosofia de Kierkegaard concebendo a individuação como formação do sujeito que poderá responsabilizar-se por suas ações, no processo linguístico

pela socialização, constituindo uma história de vida consciente de si (Habermas, 1990, p. 186). Porém, há contingência na possibilidade dessa conscientização de si quando é inerente ao ser si próprio a particular intenção de outrem. Kierkegaard também formula a noção de auto-escolha (Habermas, 1990, p. 193). No entanto, com a biotecnologia, o escolher a si próprio também já incluiria escolher a escolha de outrem. Não parece razoável agravar a ideia de o indivíduo fazer de si o que ele é, aceitando responsabilmente a própria biografia (Habermas, 1990, p. 196), quando ele não é o único responsável pelas condições da sua história de vida. Intencionalmente, terceiras pessoas se inseriram nessa responsabilização, por intervenções na sua constituição genética.

Para Kierkegaard (2005, p. 306 *apud* Almeida, 2013, p. 299), “A criatura, mesmo sendo tirada do nada e não sendo nada, não paira diante d’Ele como nada, mas adquire seu caráter próprio”. A atitude ética que podemos pressupor é, inevitavelmente, escolher, ou isto, ou aquilo. Não só poder ser si mesmo enquanto possibilidade, mas de fato sendo, na medida em que é tal existência, realizada enquanto escolha, que mantém as condições de tal poder se converter em um ser si próprio real (Almeida, 2013, p. 307 e 308). É uma dimensão da interioridade do ser humano, em sua subjetividade, porém passa a ter ação necessária e, conseqüentemente, construção de fundamentos estruturantes, a partir do momento em que se depara com a exterioridade:

Se trata da escolha ética, da pessoa escolher a si mesma, eger de sair da multiplicidade da vida estética para recolher-se a si mesmo em sua interioridade. Antes da escolha, se esta for levada a cabo, o homem se encontra no âmbito da estética [...] vai chamá-la de exterioridade, ou seja, o homem está fora de si mesmo. (Pinzzetta, 2013, p. 228)

É o exterior ao indivíduo, o mundo que inclui outros indivíduos, em sua estética como aparece ao ser, que provoca reações subjetivas e a necessidade de escolha sobre o que se quer. “Ou – Ou” (1843), ou isto, ou aquilo é constante na existência humana interior, que na medida em que escolhe assume uma ética, mas só por causa da estética exterior. A vida ética, em Kierkegaard, diz respeito à interioridade do sujeito que age em face a algo da estética, mas também chega ao limite do que é religioso. O limite do que é religioso na ética é rompido no pensamento kierkegaardiano, pois compreende que há uma porção da ética que é proveniente de “inspiração divina” (Pinzetta, 2013, p. 226). Isso se inclui como parte do escolher ser si mesmo, afinal, se tratando de revelação, apenas ele pode julgar, com sinceridade, o seu valor de verdade metafísico. Para Habermas (2013, p. xvii) “Sobre o cidadão de fé recai a exigência de uma consciência reflexiva que relacione suas convicções com o fato do pluralismo”. Mais uma vez, a escolha “ou – ou” se faz presente, no julgamento das próprias percepções, demonstrando inevitável presença no fenômeno ético segundo Kierkegaard, mesmo em dimensão sobrenatural. Faz-se marcante no pensamento kierkegaardiano a noção de que cada indivíduo deve ser uma existência singular. A biotecnologia parece pluralizá-los. A condição inicial da vida, que nunca dominamos, passa a estar sujeita à vontade de pessoas diversas.

2.3 Pensamento pós-metafísico moderado sobre a boa vida

Com isso, temos o que parece ser o principal relevante ponto de contraste entre Kant e Kierkegaard no pensamento de Habermas. Para Kant, cada indivíduo desenvolveria a sua vida em autonomia, mas sujeita aos limites das categorias a priori do entendimento:

Originam-se tantos conceitos puros do entendimento, referidos a priori a objetos da

intuição em geral, quantas as funções lógicas em todos os juízos possíveis que há na tábua anterior [“a função do pensamento pode reduzir-se a quatro rubricas, cada uma das quais contém três momentos [...]: Quantidade dos juízos: universais, particulares e singulares; Qualidade: afirmativos, negativos e infinitos; Relação: categóricos, hipotéticos e disjuntivos; e Modalidade: problemáticos, assertóricos e apodícticos” (Kant, 2001, p. 70 e 95)] pois o entendimento esgota-se totalmente nessas funções e a sua capacidade mede-se totalmente por elas. Chamaremos a estes conceitos categorias (Kant, 2001, p. 80).

Tais categorias atuariam como estruturas da razão que possibilitariam a todos chegarem às mesmas conclusões a respeito de, categoricamente, qual é o imperativo que deve reger as ações humanas. Kant desenvolve um universal sistema epistemológico e ético. Kierkegaard, porém, não enclausura cada um a um mesmo modo de ser e, como esclarece Rovighi (1999, p. 105 *apud* Gomes, 2021, p. 92), ele “sempre zombou do sistema como tentativa de enclausurar a verdade em uma exposição objetiva”. Para ele, o que há de comum entre todos é cada um, a partir de si, poder ser um singular. Sua ética se dá mais no sentido da existência do indivíduo em si e no que constitui a dimensão ética de cada um, do que com normas extensivas para englobar a todos e determinar como devem agir para viverem bem, como um conjunto sempre interligado.

O que Habermas pretende solucionar é como preservar a pretensão kantiana, de pensar um sistema ético que englobe a todos, em racionalidade comum, sem que essa razão sobreponha o poder ser si mesmo. É na teoria do agir comunicativo que encontra as suas propostas de soluções para tais questões que, como estamos abordando, se refletem contemporaneamente. É o caso da biotecnologia, que traz problemas derivados de situações as quais, em

breve, serão razoavelmente possíveis devido ao avanço de pesquisas embrionárias e diagnósticos genéticos pré-implantacionais (DGPIs). Propostas para situações tão contemporâneas que são frutos de problemas hipotéticos, mas a serem pensados preventivamente para, caso se realizem, as pessoas disponham de aparato teórico e ético desenvolvido e reajam melhor às situações.

Há uma causa em comum às situações que nos motivam a desejar a realização de pesquisas com embriões e a conquista de diagnósticos sobre a constituição de um futuro ser humano, antes que ele avance em desenvolvimento. Uma forma dessa causa é ajudar alguém a realizar seu projeto familiar. Segundo Guerra *et al.* (2019, p. 63) isso pode se dar no combate à infertilidade, esterilidade ou inviabilização por orientação sexual. As principais técnicas de reprodução humana assistida com as quais contamos são a inseminação artificial e a fertilização *in vitro* (FIV). A causa comum, como um todo, é a da possibilidade de levarmos uma vida boa. Tanto na perspectiva kantiana, como na de Kierkegaard, seria razoável encontrar fundamentadas respostas para o que deveria ser uma vida boa. No entanto, a teoria habermasiana – apesar de tomá-los como inspiração – não pode ser idêntica, pois o nosso contexto contemporâneo não mais permitiria tais concepções – que erguem pressupostos metafísicos – serem assumidas politicamente, em relações interpessoais, como razoáveis:

Na consciência de sua própria falibilidade [...] reconhecem o que significam, em uma sociedade pós-secular, as condições seculares da tomada de decisões [...] No conflito entre as pretensões do saber e as pretensões da fé, o Estado, sendo neutro no que diz respeito às visões de mundo, não tem qualquer predisposição a tomar decisões políticas em favor desta ou daquela parte. (Habermas, 2013, p. 7 e 8)

Isso se dá pela nossa organização social, pluralista e pós-metafísica. É necessário tornar claro o que caracteriza uma sociedade pluralista e as razões pelas quais se situa em contexto secular e pós-metafísico de pensamento, sem mais se pautar em modelos baseados na fé. A questão na qual o contexto pluralista se ressalta é aquela que diz respeito ao modo correto de fundamentar a normatividade da vida em comunidade e a sua estrutura política. Habermas se aproxima, sim, de Kant e de Kierkegaard, buscando neutralidade da razão frente à manifestação de diversas formas particulares da concepção do bem viver. Isso é o pluralismo. O julgamento de quais são as intervenções genéticas razoáveis, portanto, não pode ser feito com base em vontades particulares. Afetando a todos, devem ser julgados racionalmente. No entanto, resta saber quais são as condições que devem justificar, com neutralidade, quais são as normas para as manifestações pluralistas das singulares formas de vida social (Araújo, 2010, p. 103).

Se aproximando de Rawls, também influenciado por Kant, a posição que Habermas destaca defende que existem elementos pressupostos em qualquer política da neutralidade. Um é o pluralismo razoável, sustentável e que não aprove particularidades que ponham outras em risco. Isso implica exclusão da eugenia nazista, por exemplo. Outros pressupostos são os da sociedade caracterizada por sistema de cooperação justa – que pretende a justiça – e de reconhecer os cidadãos como livres e iguais (Rawls, 2000, p. 179 e 195). Implica em autonomia para cada um razoavelmente pensar quais são as próprias ideias do que é viver bem. O problema da manipulação genética é de terceiros determinarem, irreversível e arbitrariamente, o que seria bom à vida de outrem, que deveria poder fazer isso por si mesmo.

Algo a ressaltar, para compreendermos como é possível uma reação ao pluralismo e porque sua razoabilidade é pressuposta, é a perspectiva do fenômeno em ocorrência desde a modernidade que

Max Weber (1864 – 1920) chamou de desencantamento do mundo (Araújo, 2010, p. 17). Processos universais de racionalização do conteúdo da existência. Metodicamente, a filosofia trabalhou para inserir explicações do mundo em sistema fechado de compreensão totalizante. Mas, como a primeira geração da Escola de Frankfurt percebeu, a razão é insuficiente para tanto e, assim, só pôde ser tida como estratégica, com propósito instrumental, meio para fins particulares na sistematização. Como coloca Habermas (2012, p. 169 e 170), “Sujeitos que agem de maneira estratégica, portanto, têm de estar muito bem equipados cognitivamente [...] Eles têm de ampliar seu aparato conceitual para o que pode ser o caso”.

A própria ideia de verdade foi reduzida ao propósito de uma ferramenta útil no controle da natureza, e a realização das infinitas potencialidades inerentes ao homem foi relegada ao estatuto de luxo. O pensamento que não serve aos interesses de qualquer grupo estabelecido ou que não é pertinente aos negócios de qualquer indústria não tem lugar, é considerado vão ou supérfluo. (Horkheimer, 2015, p. 158)

Em paralelo, a verdade da biogenética foi reduzida a ser uma ferramenta útil no controle da natureza humana. Não estamos equipados eticamente para responder à realização das infinitas potencialidades do homem. Essa destranscendentalização do mundo e sua metafísica, que era tratada pela fé, passou à pretensão de explicação racional na filosofia moderna e fez a religião perder seu papel na sociedade em aspecto teórico e pragmático (Araújo, 2010, p. 54). A religião já não tem mais o lugar de responder às questões da vida em sociedade e a razão, instrumental, também não se sustenta. Por isso, a humanidade se encontrou em um vazio existencial. É para suplantar esse vazio e a perspectiva unilateral da razão como

instrumental, frente às pretensões metafísicas, que Habermas desenvolve a razão comunicativa.

Basicamente um poderia dizer que Habermas “traduziu” o projeto de uma teoria crítica da sociedade de uma moldura conceitual de uma filosofia da consciência, engrenada a um modelo sujeito–objeto de cognição e ação, na moldura conceitual de uma teoria da linguagem e da ação comunicativa. Esse básico movimento permitiu Habermas distinguir categoricamente entre tipos de racionalidade e de ação – em particular entre racionalidade e ação instrumental e comunicativa – que por razões conceituais nem Marx, ou Weber, ou Adorno e Horkheimer puderam claramente manter separados uns dos outros (Bernstein, 1985, p. 51, tradução nossa).

A razão comunicativa não pretende explicação última para toda a existência, o que inclui a vida correta. Também não quer substituir a religião na sua força retórica, que pode continuar exercendo o seu direito à crença e servir como inspiração para guiar a filosofia, voltada a pretensões de validade discursivas e orientada para o entendimento mútuo entre cidadãos livres, capazes de fala e ação (Habermas, 1990, p. 35).

Nas sociedades pluralistas, essas interpretações desígnio do mundo, enquadradas no campo da metafísica ou da religião, estão, por boas razões, subordinadas aos fundamentos morais do Estado constitucional, ideologicamente neutro, e obrigadas a uma coexistência pacífica. Sob as condições do pensamento pós-metafísico, a autocompreensão ética da espécie, inscrita em determinadas tradições e formas de vida, não permite mais que dela se deduzam argumentos que suplantem as pretensões de uma presumida moral válida para todos. (Habermas, 2010, p. 56-57)

Habermas situa, ao pensamento pós-metafísico, uma moderação necessária para tomar posições em questões que tocam o debate sobre quais qualidades constituiriam uma vida boa (Habermas, 2010, p. 1). Isso já não é do escopo da religião para ser imposto e o estado, devendo ser neutro, caso deva impor delimitações ao bem viver, deve fazer de modo secularmente justificado a todos, sob forte razoabilidade e necessária imanência. Resta-nos apontar como Habermas demonstra que, em certos casos da biotecnologia, uma determinação racional de limites moderados e justificados para o que seria uma boa vida, pode ser necessária.

3 Técnica genética sobre a vida humana pré-pessoal como eugenia liberal pela “criação de humanos”

A primeira pontuação a ser feita aqui é a resposta de qual o escopo das situações que Habermas vê como necessárias de moderação justificada do que seria uma boa vida. Em “O futuro da natureza humana”, Habermas parte de perspectiva na qual nossa contemporaneidade está inserida em contexto no qual em breve, possivelmente, olharemos para técnicas praticadas e incentivadas, no que tange a vida humana antes do seu nascimento, e as consideraremos causas de uma eugenia liberal (Habermas, 2010, p. 2).

Ações que tocam a vida humana antes do nascimento, ainda embrionária, são enquadradas na técnica genética, manipulações genéticas e, para Habermas, são objetificação (Habermas, 2010, p. 21). Não só para ele, mas em publicação na qual estabelece diálogo com Joseph Ratzinger, (Habermas, 2007, p. 74) afirma que “Tornando-se um produto, o ser humano modifica substancialmente a relação consigo próprio. Ele deixa de ser uma dádiva da natureza ou do Deus criador e se torna seu próprio produto”. A moderação

justificada a respeito de uma boa vida diz respeito à ética da espécie, ao que é justificável a toda a espécie humana. Tais questões contêm potencial para mudar nossa autocompreensão ética como membros da mesma espécie, até então sempre garantida (Habermas, 2010, p. 33). Diferentemente de outras posturas moderadas assumidas por Habermas em sua trajetória, alinhadas ao construtivismo moral (Habermas, 2018, p. 46) – sem última definição moral – para essas questões o filósofo assume postura diferente e se coloca conservador com mais agudeza. Faz críticas a perspectivas que não veem razoável necessidade de preservação de princípios pragmaticamente reconhecidos na natureza humana, como os da genética da vida pré-pessoal:

Os avanços espetaculares da genética molecular conduzem aquilo que somos “por natureza” cada vez mais ao campo das intervenções biotécnicas [...] Sob a perspectiva do mundo da vida, certamente nossa atitude muda tão logo a tecnicização ultrapassa o limite entre a natureza “externa” e a “interna”. (Habermas, 2010, p. 33)

Em referência a Daele, Habermas (2010, p. 34) diz que “Podemos falar da tentativa de uma ‘moralização da natureza humana’: ‘Aquilo que se tornou tecnicamente disponível por meio da ciência deve voltar a ser normativamente indisponível por meio do controle moral’. Podemos perceber pressuposto erguido por Habermas que é importante fundamento na constituição de seus argumentos, aquele que diz respeito à existência embrionária como já sendo vida humana, mas se enquadrando em um estado pré-pessoal. É extensão da vida a âmbito anterior ao nosso mundo da vida que garante inclusão do embrião em questões normativas que dizem respeito a valores morais do que pode e deve ser feito quando:

Devem adotar a perspectiva do participante em primeira pessoa e considerar o outro como segunda pessoa, com a intenção de entender-se com ele em vez de tratá-lo como objeto a partir da perspectiva de observação de uma terceira pessoa e de instrumentalizá-lo para seus próprios objetivos. (Habermas, 2010, p. 77)

Em defesa dos avanços da técnica genética, há argumentos de posição contrária à habermasiana, não favoráveis à extensão da vida humana a âmbito pré-pessoal, ao menos até certo ponto. Esse limite embrionário para que seja considerada a vida foi traçado nos 14 dias. Argumenta-se que antes disso não é embrião, mas “pré-embrião”, “massa de células gerada pelo ovo fertilizado”; apenas após 14 dias “pode-se dizer que começou o desenvolvimento embrionário individual” (Mulkay, 1994 *apud* Cesarino, 2007, p. 352).

É na investigação de embriões fertilizados *in vitro*, ex útero, antes dos seus 14 dias, que posturas bioliberais defendem a pesquisa com embriões. Problemas se dão quando refletimos se é ético que sejam produzidos embriões com única finalidade de pesquisa. Além de qual deve ser o status normativo dos embriões fertilizados *in vitro* já feitos para atender a demanda de determinada família, mas acabaram remanescendo como excedentes. Nesse ponto, a pesquisa com embriões parece se relacionar com o diagnóstico genético pré-implantacional (DGPI), pois vários são os embriões fertilizados *in vitro*, porém, investigando-os é possível determinar quais os mais adequados aos pais para serem prevenidas doenças congênitas, que seriam indetectáveis. Ao mesmo tempo em que a pesquisa com embriões e o DGPI fazem embriões serem rejeitados por inadequação contextual, é só através deles que será possível desenvolver tratamentos a um mesmo embrião, sem necessidade de que ele seja descartado para nova tentativa de fertilização.

Na Alemanha, tem crescido a pressão por uma emenda da lei de proteção ao embrião ainda em vigor. A exigência é no sentido de que a liberdade de pesquisa seja privilegiada em relação à proteção da vida do embrião e que “a vida humana primária, ainda que não produzida explicitamente para fins de pesquisa, possa ser utilizada também para tais fins”. Nesse sentido, a comunidade alemã de pesquisa invoca o objetivo elevado e a “chance realista” de desenvolver novos processos de cura. (Habermas, 2010, p. 24)

A linguagem conservadora dos deveres morais, no período do embrião anterior aos 14 dias, para tornar mais clara a postura que assume, identifica-os como “crianças não-nascidas” (Cesarino, 2007, p. 351). Fica evidente a noção de que tais estruturas orgânicas integram à vida humana e têm tanto direito à dignidade quanto as crianças que futuramente devem ser. Não estariam, na maioria dos casos em que se encontram nos seus estágios embrionários, sujeitas a julgamento de condições probabilísticas que justificariam intervenção nos seus naturais processos de desenvolvimento. Antes, são potencialidades de futuros seres humanos plenos (Azevedo, 2003 *apud* Luna, 2009, p. 317).

Independentemente da linha de pensamento que se leve em consideração, seja a bioliberal, ou a bioconservadora, é evidente como é dos avanços biotécnicos, primeiro investigativos, mas depois terapêuticos, sobre a constituição genética de futuras pessoas, que surge a necessidade de tratar o que é a eugenia e como Habermas (2010, p. 26) a compreende. Inicialmente, não retomaremos a definição habermasiana do que é a eugenia, mas recorreremos à sua primeira definição, para além do seu significado etimológico, de “bem nascido”.

A eugenia é a ciência que lida com todas as influências que melhoram as qualidades inatas de uma raça; também com aqueles que

as desenvolvem para a máxima vantagem. A melhoria das qualidades inatas, ou estoque, de alguma população humana. (Galton, 1909, p. 35, tradução nossa)

Surge como área do conhecimento especializada em melhorar as qualidades que nós humanos trazemos conosco antes de começarmos a ser inseridos no mundo. Não basta vantagem particular, mas deve-se almejar máxima vantagem possível. Na história, tal pretensão eugênica começou a ser realizada pela segregação entre pessoas de diferentes etnias e guerra pelo prevalecimento de só uma entre elas, que julgava ter melhores qualidades inatas para desenvolver à máxima vantagem. Falamos do inaceitável ideal marcado na ascensão do nazismo, de Adolf Hitler (1889 – 1945), ao longo da Segunda Guerra Mundial e do advento do holocausto, que massacró milhões de pessoas por uma eugenia ariana. Como algo assim – que pretende tratar qualitativamente o que é inato a cada um dos seres humanos – fere radicalmente essenciais e inalienáveis direitos humanos, influenciou toda a filosofia consequente.

A eugenia liberal, apresentada por Habermas (2010, p. 2) no prefácio da sua obra, diz respeito à utilização da ciência que pretende regular influências que melhorem qualidades inatas da raça humana à sua máxima vantagem, mas não mais sendo regulada por ideal totalitário, como foi na Alemanha do “Terceiro Reich”, e sim contornada por regulação segundo dinâmica do livre mercado, pela oferta e procura. Nessa hipótese, pais seriam ofertados, pela capacidade de manipulação genética desenvolvida cientificamente, a possibilidade de determinar a constituição biológica dos seus futuros filhos. Esta é a preocupação de Habermas: a “criação de humanos”. Há distinção a ser feita para compreendermos a argumentação habermasiana. A eugenia por intervenções biotecnológicas, que observamos tendendo a se dar alinhada à mercadologia liberal, pode ser compreendida se dando

de dois modos: eugenia positiva ou negativa. Primeiro, podemos compreender sobre ambas que, para Habermas, há uma:

Importante diferença entre a eugenia negativa e a positiva. Certamente, objetivos altamente generalizados, como o fortalecimento da defesa imunológica ou o prolongamento da expectativa de vida, são determinações positivas (Habermas, 2010, p. 72).

Eugenia positiva procura aprimorar condições inatas da existência biológica. Também pode ser compreendida englobando todas as intervenções genéticas de aprimoramento. A eugenia negativa está associada a objetivos terapêuticos, ou seja, a tratamentos provenientes da manipulação genética, que, como afirma Habermas (2010, p. 72) têm como único objetivo evitar determinados males identificados em investigação do embrião. Isso se dá no sentido de zelar pela possibilidade do seu real futuro bem viver, afinal “a doença e a deficiência, tanto físicas quanto mentais, são interpretadas como desvios ou carências da organização funcional normal, típica das espécies” (Buchanan *et al. apud* Habermas, 2010, p. 72).

Pode parecer saudável pensar em avanço tecnológico com finalidade justificante no aprimoramento da qualidade da vida humana, permitindo a todos viverem uma boa vida sob melhores condições e evitar que alguns se prejudiquem com acometimentos de variadas doenças sobre as quais não podíamos ter conhecimento prévio para prevenção ou remediação. Com recentes avanços da biotecnologia, podemos vislumbrar reais possibilidades de tratamento. A questão reflexiva que nos é indicada por Habermas, em “O futuro da natureza humana”, para que a tenhamos como pano de fundo de tais finalidades, é se os meios necessários para percorrermos os caminhos que podem nos levar até elas são validamente justificáveis.

Dois conceitos nos parecem importantes para nossa exposição da proposta de Habermas nessa obra. Responsabilidade e reversibilidade. Trataremos o primeiro em sentido geral e o segundo sob um contexto mais específico à produção filosófica habermasiana. O que entendemos por responsabilidade é, como define Abbagnano (2007, p. 885) a “Possibilidade de prever os efeitos do próprio comportamento e de corrigi-lo com base em tal previsão”. Imediatamente compreendemos que manipulação genética responsável é aquela que tem possibilidade de se prever os efeitos e de caso necessário, corrigi-la para reverter o que tenha ocorrido de modo indesejado. É aí que está grande problemática que Habermas reconhece na possibilidade de aplicações biotecnológicas, no entanto, também é ela que em seu pensamento, enquanto tratando de problemáticas hipotéticas – com as quais ainda não lidamos efetivamente – em sentido preventivo, delimita boa margem para quais podem ser, de maneira normativamente válidas, as manipulações genéticas razoavelmente defensáveis.

Em sua obra “Consciência moral e agir comunicativo” (1983) Habermas dialoga com Lawrence Kohlberg (1927 – 1987) e aponta que, a partir do processo discursivo, é possível apreender certas operações para que se estabeleçam juízos morais e a primeira delas é “A completa reversibilidade dos pontos de vista” (Habermas, 2013, p. 149). Fica evidente, a partir desse princípio, como uma manipulação genética qualquer é extremamente complicada de ser defensável enquanto um juízo moral responsável. Isso porque é irreversível o ponto de vista estabelecido arbitrariamente sobre o futuro sujeito (Habermas, 2010, p. 87), através da sua embrionária constituição biológica, determinante do seu desenvolvimento após nascer. Porém, segundo limite radicalmente estreito, é inegável que seria responsável, em prol de objetivos terapêuticos, que se realizasse uma manipulação genética, sobre um embrião em questão, caso se tivesse a plena garantia

de que os seus resultados obtidos seriam os esperados e os mesmos se direcionassem sobre o indivíduo no sentido de realizar tratamentos a respeito dos quais, futuramente, nós poderíamos necessariamente contar com um razoável e indubitável consentimento do mesmo, concernido, que ainda se encontrava em seu estado embrionário de desenvolvimento biológico (Habermas, 2010, p. 2).

Deve ser considerado por si só como moralmente admissível ou juridicamente aceitável, se sua aplicação for limitada a poucos e bem definidos casos de doenças hereditárias graves que não poderiam ser suportadas pela própria pessoa potencialmente em questão. (Habermas, 2010, p. 26)

4 Conclusão

O pensamento de Habermas se coloca sobre questões humanas e a sua filosofia, com o agir comunicativo, é uma resposta a uma forma criticável da racionalidade que procura estabelecer perspectiva sobre o que há de contemporâneo em problemas éticos. “O futuro da natureza humana” coloca uma proposta sobre como melhor lidar com determinados problemas que se encontram dentro desse âmbito.

O desafio de Habermas é preservar a pretensão universal da razão comum, fundamentada por Kant com o imperativo categórico na sua teoria da justiça, mas isso sem sobrepor essa tal razão ao ser si próprio de cada um, defendido por Kierkegaard em sua ética do ser si mesmo. A proposta habermasiana está na ação comunicativa refletida em “O futuro da natureza humana”.

Reconhece causa comum ao desejo da possibilidade de pesquisas para diagnósticos genéticos das futuras pessoas no centro do seu debate que é a condição de levar uma vida boa ou

não fracassada. Isso em um modo de organização social pluralista e pós-metafísico, que não mais depende da fé e busca neutralidade para como se deve procurar a validade normativa em questões problemáticas.

Retomando Rawls, se põe como pressuposto à neutralidade um pluralismo razoável, de culturas que possam coexistir. Com Weber, se adota a perspectiva do desencantamento do mundo em uma racionalização, porém, a crítica frankfurtiana, da qual também sofre influência, apontou as limitações da razão para uma completa destranscendentalização. Houve a perda do lugar da religião e insuficiência da razão para explicar os fenômenos. Isso provocou uma crise existencial e a proposta de solução habermasiana é a razão comunicativa, mas ela não dá explicações últimas, nem procura substituir a religião, mas pretende alcançar validades discursivas enquanto orientada para o entendimento mútuo dado entre cidadãos livres, capazes de fala e ação. O pensamento pós-metafísico é dotado de necessária moderação no que toca posições sobre a boa vida.

Algumas revelam necessidade de moderação justificada e “O futuro da natureza humana” parte de um contexto que logo pode levar a uma eugenia liberal por ações que tocam a vida humana antes do seu efetivo nascimento, pela técnica genética. Habermas toma como ponto de partida o que é justificável em uma ética da espécie, devido ao risco que os avanços da biotecnologia podem representar à nossa autocompreensão enquanto membros de uma mesma espécie, que até então era dada como garantida.

Em referência a Daele, podemos falar na possibilidade da necessidade de uma moralização da natureza humana enquanto opondo o prevailecimento do que é técnico. Argumentos contrários a Habermas não estendem a vida humana ao âmbito pré-pessoal do embrião, são bioliberais e defendem as pesquisas com embriões

e o DGPI, pois mesmo que se exija a proteção dos embriões as curas desses embriões que podem ser acometidos por doenças e impedidos de nascer só serão possíveis por meio das mesmas pesquisas e diagnósticos.

Os bioconservadores falam dos embriões como “crianças não-nascidas” para evidenciar seus direitos à dignidade como já idênticos aos de uma criança nascida. Independentemente disso, é dos avanços biotécnicos que surge a questão da eugenia para articulá-la queremos entendê-la além da sua etimologia literal de ser “bem nascido”. Ela é a área do conhecimento especializada em melhorar as qualidades humanas desde a nossa origem.

A eugenia liberal, por sua vez, é o uso desse conhecimento, aqui convertido em biotecnologia, como oferta para aqueles que procuram “criar humanos” de acordo com as particularidades que desejem. Essa tal criação eugênica pode ser positiva, de aprimoramento das qualidades que seriam naturais a qualquer ser humano, ou negativa, no sentido de remover uma qualidade indesejada que, ocasionalmente, pode aparecer no desenvolvimento biológico do embrião.

Para solucionar esse conflito, é possível interpretar, a partir de Habermas, a necessidade de se levar em conta os conceitos de responsabilidade e reversibilidade. Responsabilidade no que diz respeito à razoável previsibilidade dos efeitos das nossas ações, enquanto realizando quaisquer manipulações genéticas e, também, no sentido de termos a capacidade de corrigirmos quaisquer erros cometidos que possam prejudicar a futura pessoa concernida. Já a reversibilidade não diz respeito a desfazer ações que resultaram em efeitos indesejados, mas à reversão dos pontos de vista. Até então, após nascermos com uma determinada constituição genética, estamos fadados a viver com ela, de modo que o nosso ponto de vista genético, orgânico e biológico se torna irreversível.

Por fim, temos a proposta delineada por Habermas, então, para garantir que as intervenções genéticas realizadas sejam, tão razoavelmente quanto possível, desprovidas de problemas no que diz respeito ao comprometimento da autocompreensão ética das futuras pessoas concernidas, enquanto afetadas por elas. Tal proposta pode ser resumida no estabelecimento do critério de que são razoáveis, para serem realizadas, apenas aquelas intervenções genéticas a partir das quais os seus resultados possam, indubitavelmente, contar com o consentimento das futuras pessoas humanas, em suas próprias capacidades de ação e fala.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALMEIDA, Jorge Miranda de. Subjetividade e ética em Kierkegaard. In: **Anais da XIII Jornada Internacional de Estudos de Kierkegaard da SOBRESKI** – Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard, Vitória da Conquista, 2013. p. 295-323.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Pluralismo e justiça**: estudos sobre Habermas. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

BERNSTEIN, Richard J. et al. **Habermas and modernity**. Cambridge: MIT Press, 1985.

CESARINO, Leticia da Nóbrega. **Nas fronteiras do “humano”**: os debates britânico e brasileiro sobre a pesquisa com embriões. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, 2007. p. 347-380.

GALTON, Francis. **Essays in eugenics**. London: The eugenics education society, 1909.

GOMES, Elias. Existência e singularidade em Kierkegaard. In: **RHEMA**, Juiz de Fora, v. 19, n. 57, jan./jun. 2021. p. 90-102.

GUERRA, Marcela Gorete Rosa Maia, et al. Do diagnóstico genético pré-implantacional para a seleção de embriões com fins terapêuticos:

uma análise do bebê-medicamento. In: **RFD – Revista da Faculdade de Direito da UERJ**, Rio de Janeiro, n. 35, jun. 2019. p. 60-77.

HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. 2. reimpr. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2013.

HABERMAS, Jürgen. **Dialética da secularização**. Aparecida: Ideias & Letras, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Fé e saber**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

HABERMAS, Jürgen. **Justification and application: remarks on discourse ethics**. Traductor: Ciaran Cronin, Cambridge: MIT Press, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo, 1: racionalidade da ação e racionalização social**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

HERRERO, F. Javier. A ética de Kant. In: **Síntese**, Belo Horizonte, v. 28, n. 90, 2001. p. 17-36.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2001.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.

LUNA, Naara. Fetus anencefálicos e embriões para pesquisa: sujeitos de direitos?. In: **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 17, n. 2, mai./ago. 2009. p. 307-333.

MELO, Rúrion. **O uso público da razão**: pluralismo e democracia em Jürgen Habermas. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

PINZZETTA, Inácio. Kierkegaard e o homem interior. In: **Anais da XIII Jornada Internacional de Estudos Kierkegaardda SOBRESKI** – Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard, Vitória da Conquista, 2013. p. 225-235.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Editora Ática, 2000.

SANDEL, Michael J. **Contra a perfeição**: ética na era da engenharia genética. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SILVA, Marcelo Lira. Teoria da justiça, ética e moral deontológica: os fundamentos do contratualismo de Kant. In: **Polietica**, São Paulo, v. 2, n. 1, 2014. p. 156-183.

A ação comunicativa como pedra de toque da desobediência civil em Habermas

Communicative action as civil disobedience's Litmus Test in Habermas

Gregorio Menzel¹

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

gregoriomenzel@gmail.com

Resumo: Novos trabalhos publicados sobre a desobediência civil têm levantado a hipótese de que uma abordagem comunicativa à temática é necessária para o seu avanço, em meio às novas formas de comunicação, de opressão e dominação, como em Andityas Soares de Moura Costa Matos, Robin Celikates, Hatice Atilgran e Frédéric Gros, por exemplo. Esses autores tentam trazer a desobediência civil às questões relevantes à prática política do século presente, como o papel das mídias sociais, do novo espaço público e do mundo digital, o aumento da polarização e das desigualdades, a crise de representação e da constitucionalidade e validade do processo democrático. Entretanto, embora tenham-se utilizado do léxico habermasiano para fundamentar parte de suas teorias, percebe-se que seu uso é indireto e/ou limitado. Entretanto, os debates que Habermas trava com autores que se dedicaram mais ao conceito de desobediência civil, como John Rawls e Hannah Arendt, por exemplo, seria uma possível indicação de que um exame mais profundo e abrangente de sua obra seria possível. É nesse sentido que trazer uma abordagem sistemática da obra estendida de Habermas à conceituação de desobediência civil é necessária. Dessa forma, pretendemos apresentar a hipótese de que se é possível extrair uma conceituação de desobediência civil em Habermas através da articulação de Teoria do Agir Comunicativo, Facticidade e Validade e A Nova Obscuridade,

1 Gregorio Menzel, doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná – Rua XV de Novembro, 1299, Centro, Curitiba/PR.

extraindo delas como a ação comunicativa, a tese da colonização do mundo da vida pelo sistema e suas patologias são elementos justificadores e validadores da desobediência civil, e como esta é fundamental para a concretização do Direito como categoria de mediação social e para o papel da sociedade e da esfera pública na teoria política de Habermas.

Palavras-chave: Filosofia Política; Teoria Crítica; Desobediência Civil.

Abstract: Recently published papers on Civil Disobedience have risen the hypothesis that a communicative approach to the subject is necessary for its advancement, in midst of new means of communication, oppression and domination, as have pointed out Andityas Soares de Moura Costa Matos, Robin Celikates, Hatice Atılgran e Frédéric Gros, for example. These authors aim to bring civil disobedience to the relevant practical political issues of this century, as the role of social media, the new public sphere and the digital world, the rise of polarization and inequality, the representation crisis, and the constitutionality and validity of the democratic process. However, though they have used Habermas' lexicon to base part of their theories, its evident that its use is indirect and/or limited. Nevertheless, the debates that Habermas had with authors that have put more time into the concept of civil disobedience, i.e., John Rawls and Hannah Arendt, would be a possible sign that a deeper and wider exam of his work would be necessary. In this sense, to bring a systematic approach to Habermas' extended writings is needed for a satisfactory concept of his civil disobedience. Hence, we intend to bring forth the hypothesis that it is possible to extract a concept of Habermas' Civil Disobedience through the articulation of the books *The Theory of Communicative Action*, *Between Facts and Norms* and *The New Obscurity*; extracting of them how the communicative action, the thesis of the colonization of the lifeworld by the system and its pathologies are validating and justifying elements of Civil Disobedience, and how it is fundamental to the concretization of Law as a category of social mediation and to the role of the public sphere and society in Habermas' Political Theory.

Keywords: Political Philosophy; Critical Theory; Civil Disobedience.

1 Introdução

Afora uma breve menção em *Facticidade e Validade* (Habermas, 2021, p. 486), o incurso de Jürgen Habermas na temática da desobediência civil se restringe a um único texto, “Desobediência Civil: a pedra de toque do Estado Democrático de Direito” (Habermas, 2015, p. 127 e 154), o que leva autores que tratam do tema, como William Scheuerman (2018) a trabalharem o seu conceito de forma bastante superficial, como alude Silva (2018, p. 212), uma nota de rodapé em sua extensa obra.

Entretanto, os debates que Habermas trava com autores que se dedicaram mais ao conceito de desobediência civil, como John Rawls e Hannah Arendt, por exemplo, é uma possível indicação de que um exame mais profundo e abrangente de sua obra seria possível.

Ademais, novos trabalhos publicados sobre a desobediência civil têm levantado a hipótese de que uma abordagem comunicativa à temática é necessária para o seu avanço, em meio às novas formas de comunicação, de opressão e dominação. É nesse sentido que aponta Hatice Atılgan:

Deliberative theory expands civil disobedience as communicative, political action and provides a solid theoretical ground. Civil disobedience is acknowledged by deliberative democracy theory as a public deliberation form. It is framed as a kind of communicative civil action based on the grounds of morality and legitimacy (Atılgan, 2019, p. 179).

Também, autores como Robin Celikates estabelecem relações entre a reprodução simbólica da comunicação no ato de desobediência civil com os mecanismos de luta política:

The practice of civil disobedience is always associated with symbolic struggles, first and

foremost about the label “civil disobedience” itself. These struggles are symbolic, but they are not merely symbolic, since as we have already seen, they have tangible political and legal consequences. (Celikates, 2016, p. 37).

Nesse sentido, as contribuições de Habermas para a Teoria Crítica, em especial em suas obras Teoria do Agir Comunicativo e Facticidade e Validade, já estão sendo largamente utilizadas para análises contemporâneas do fenômeno da desobediência civil. Entretanto, ainda inexistente um trabalho que consiga reconstruir a obra de Habermas no sentido de dar sustentação à sua desobediência civil por meio de uma análise sistemática de suas duas grandes obras.

Dessa forma, a hipótese que apresentamos é a de que se é possível extrair uma conceituação de desobediência civil em Habermas através da articulação de Teoria do Agir Comunicativo, Facticidade e Validade e A Nova Obscuridade, extraindo delas como a ação comunicativa, a tese da colonização do mundo da vida pelo sistema e suas patologias são elementos justificadores e validadores da desobediência civil, e como esta é fundamental para a concretização do Direito como categoria de mediação social e para o papel da sociedade e da esfera pública na teoria política de Habermas.

2 Desenvolvimento

Inicialmente é necessário fazer uma reconstrução do conceito da desobediência civil. O conceito tem a sua gênese com a tragédia da Antígona de Sófocles, como estabelece Ost e Gros, na qual a personagem desafia o édito do Rei Creonte de não poder dar um funeral honroso a seu irmão, estabelecendo a tensão fundamental entre justiça e Direito, através do questionamento do seu dever moral de obedecer a lei dos homens ou a lei dos deuses. Já aqui estão

postas diversas das questões em contenda sobre os parâmetros de uma ação de desobediência, como o não uso da violência, o aceite da penalidade, a publicidade da ação, e, tratando-se de uma tragédia, o martírio.

No entanto, Henry David Thoreau é creditado como autor que inaugura a desobediência civil na tradição filosófica, no contexto dos EUA do século XVIII. Fundado nos conceitos modernos de Estado, do contratualismo e do individualismo, Thoreau sustenta que o compromisso ético do cidadão é para com a suas convicções e valores, de sorte que se aquelas e a atuação do Estado entram em dissonância, é dever do indivíduo desobedecer.

O século XX percebeu uma profusão da desobediência civil como jamais antes: teóricos como Hannah Arendt, Ronald Dworkin, Jürgen Habermas e John Rawls trouxeram a temática à baila em suas obras, além de diversas experiências de lutas sociais e políticas através do uso e prática da desobediência civil, como o movimentos pela independência da península indiana do julgo do Reino Unido liderado por Mahatma Gandhi, o movimento pelos direitos civis da população negra dos EUA, tendo como ícones Rosa Parks e Martin Luther King Jr., e a luta pela desnuclearização da Alemanha Ocidental.

Para melhora compreender os diferentes matizes que cada autor dá a desobediência civil, faz-se relevante a obra de 2018 de William E. Scheuerman “Civil Disobedience”, que apresenta uma nova classificação das diversas teorias no século XX² em razão das suas características fundamentais, quais sejam, a desobediência civil religiosa-espiritual, a liberal, a desobediência civil de cunho

2 Essa restrição de escopo acaba por excluir obras fundantes para a conceituação de desobediência civil, como a tragédia de Antígona, de Sófocles, e “A Desobediência Civil” de Henry David Thoreau, reconhecidas como as primeiras obras clássica e moderna sobre a temática, respectivamente. Sófocles. **A Trilogia Tebana**. Rio de Janeiro, Zahar: 1990. e Thoreau, Henry David. **A Desobediência Civil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

democrático e a sua vertente anarquista (Scheuerman, 2018, p. 5-6), permitindo-o destilar uma linguagem conceitual comum a todas as vertentes, a qual inclui civilidade, consciência, não violência e publicidade (Scheuerman, 2018, p. 8).

A desobediência civil religiosa-espiritual, segundo Scheuerman, estabelece que “todas as seguintes formatações da desobediência civil implicitamente partem das ideias de Gandhi e King, preservar a sua estrutura enquanto a adequando a um novo corpo político e filosófico” (tradução nossa) (Scheuerman, 2018, p. 12). Ou seja, a linguagem conceitual de civilidade, consciência, não violência e publicidade já estão presentes nos pensamentos e, mormente, na prática, de Mahatma Gandhi e Martin Luther King Jr., no entanto se apresentam em função de um código moral religioso.

Embora altamente eficiente, a desobediência civil religiosa-espiritual se mostrou demasiadamente sectária ao exigir um padrão de conduta rígido (na *satyagraha* de Gandhi) e uma religiosidade específica (no caso da fé cristã em King Jr.), de sorte que a tradição liberal da desobediência civil a secularizou, substituindo a temência a Deus por uma crença na Lei.

Duas mudanças foram significativas para a abordagem liberal da desobediência civil. Primeiramente, foi necessário distinguir a desobediência civil da objeção de consciência (Rawls, 2016, p. 458-462), essa centrípeta, como uma ferramenta de justificação moral ao mundo das crenças do indivíduo e a sua não conformação ao regime jurídico posto, enquanto aquela é política e pública por excelência, uma vez que visa agir no mundo e se opor a maiorias políticas e leis opressoras (Scheuerman, 2018, p. 36-37). Assim sendo, cinde-se a moral e a política da desobediência civil:

A desobediência civil, conforme definida, não exige um fundamento sectário, e sim provém da concepção pública de justiça que caracteriza

uma sociedade democrática. [...] Temos de reconhecer, então que a desobediência civil justificável é normalmente uma forma razoável e eficaz de contestação somente numa sociedade governada em grau considerável por um senso de justiça (Rawls, 2016, p. 479-481).

A outra mudança fundamental trazida pela vertente liberal é o enquadramento da desobediência civil na estrutura legal da sociedade. Como define John Rawls, seu grande representante, ela é uma ferramenta que se coloca entre o legal e o ilegal (Rawls, 2016, p. 454) para “convencer uma existente maioria política que as leis existentes são injustas e precisam ser alteradas urgentemente” (Scheuerman, 2018, p. 38). A crença passa, portanto, do sagrado para a Constituição e o contrato social; a desobediência civil, pois, não seria mais que uma possibilidade de retorno à posição original, uma estabilizadora de um sistema constitucional (Rawls, 2016, p. 476-478), uma correção de curso em uma sociedade quase justa (Rawls, 2016, p. 452) formada no seio do véu da ignorância.

Entretanto, limitá-la à simples alteração de uma legislação específica que se desvia dos fundamentos constitucionais e contratuais preestabelecidos implica na manutenção do *status quo* e das estruturas de opressão sistemática que o sistema político-jurídico pode por ventura ter sido construído; ademais – como bem ressaltou Rawls –, trata-se de um tipo ideal, uma vez que se destina à sociedades quase justas, (quase) não violentas e nas quais garantias como o devido processo legal e a legalidade são garantidas. Quando se busca uma alteração mais profunda nas estruturas sociais ou quando não se está diante de uma sociedade quase justa, faz-se necessária uma abordagem mais radical (Scheuerman, 2018, p. 58).

Não se colocando em direta oposição ao modelo liberal, a desobediência civil de cunho democrático é estabelecida pela sua

crítica daquele como um modelo falho ao eleger a legalidade³, ao invés da legitimidade, como ponto central da sua justificação, devendo se apresentar como um modelo de alteração e reconfiguração legal e constitucional, podendo até, ao cabo, implicar em um processo revolucionário. Segundo Habermas,

Se a constituição representativa falha diante dos desafios que afetam os interesses de todos, o povo, na figura de seus cidadãos, e também dos cidadãos em particular, tem de poder lançar mão dos direitos originários do soberano. O Estado democrático de direito depende, em última instância, desse guardião da legitimidade (Habermas, 2015, p. 141).

Nesse mesmo sentido, segue Arendt:

O sintoma claro de desintegração é uma progressiva erosão da autoridade governamental, e que esta erosão é causada pela incapacidade do governo em funcionar adequadamente, de onde brotam as dúvidas dos cidadãos sobre sua legitimidade (Arendt, 2015, p. 64).

Para a autora alemã, a legitimidade do governo está fundada no conceito de poder, e a sua relação oposta com a violência, como estabelece André Duarte: “ao desarmar a articulação tradicional entre poder violência e governo ela buscou, antes de qualquer coisa, recuperar um conceito positivo do poder” (Duarte, 2000, p. 241). Essa visão positiva de poder se define pelo “agir de comum acordo” (Arendt, 2015, p. 123), não sendo um trato individual, mas coletivo e contingente. Dessa forma, a desobediência civil é o poder em ação, a expressão no mundo do consentimento e a oposição do uso da

³ “Rule of Law”, aqui traduzido como “legalidade”.

violência como forma de manutenção da ordem (Arendt, 2015, p. 125-126).

Na esteira da necessidade de uma abordagem mais radical da desobediência civil está inserida a sua vertente anarquista, a qual se difere pelo rechaço aos axiomas fundantes das demais (Scheuerman, 2018, p. 82). Aos autores anarquistas, o respeito à ética religiosa, à legalidade ou à legitimidade toram a desobediência civil incapaz de alterar as estruturas de poder e as instituições de forma significativa. A premissa que norteia a sua prática é que o Estado e o Direito são expressões de poder, coerção e violência por excelência (Scheuerman, 2018, p. 85), de forma que a única forma de se buscar a justiça é a obliteração.

Estabelecido o paradigma conceitual da desobediência civil no século XX, autores contemporâneos como Andityas Soares de Moura Costa Matos, Robin Celikates, Hatice Atilgran, Frédéric Gros e Felipe Gonçalves Silva, por exemplo, tentam trazer a desobediência civil às questões relevantes à prática política do século presente, como o papel das mídias sociais, do novo espaço público e do mundo digital, o aumento da polarização e das desigualdades, a crise de representação e da constitucionalidade e validade do processo democrático.

Embora tenham-se utilizado do léxico habermasiano para fundamentar parte de suas teorias, percebe-se que seu uso é indireto e/ou limitado. É nesse sentido que trazer uma abordagem sistemática da obra estendida de Habermas à conceituação de desobediência civil faz-se necessária.

O diagnóstico da sociedade presente na *Teoria do Agir Comunicativo* é, ainda, uma importante chave para a compreensão das mazelas e da forma de articulação e reprodução do mundo contemporâneo (Pinzani, 2009, p. 9). Uma crítica imanente à formação da sociedade capitalista moderna, na qual o processo

de diferenciação dos sistemas dinheiro e poder – baseado no agir racional-teleológico – passa a se sobrepor sobre o mundo da vida – baseado no agir comunicativo – gerando desintegração social, ou seja, a tese da colonização do mundo da vida pelo sistema. Essa, por sua vez, gera patologias, relações de tensão insolúveis e que dão o tom aos processos modernos do capitalismo (Freitag, 1986, p. 23).

A base do diagnóstico habermasiano está na crítica aos modelos de racionalidade até então utilizados para se fundamentar o discurso teórico e a compreensão da sociedade. Para o autor a racionalidade está intimamente ligada à produção do saber, que mais que proposicional (como estabelecido pela filosofia analítica) é argumentativo (Habermas, 2012a, p. 58). Nesse sentido, as reivindicações de validade não se limitam à verdade, mas sim, estão dispostas a serem criticadas e fundamentadas (Habermas, 2012a, p. 34). Assim, a validade de uma ação sai da proposição em si, e passa ao entendimento, ou seja, sai do objeto e entra na intersubjetividade (Habermas, 2012a, p. 35-36), na capacidade de se chegar a um acordo sobre a proposição do alter.

A racionalidade comunicativa de Habermas é baseada, portanto, na busca cooperativa da verdade, da aceitação mútua da validade da ação (Habermas, 2012a, p. 63). Os tipos de ação podem ser categorizados (Habermas, 2012a, p. 163-165) em: ações propositivas, que estão ligadas ao mundo observável, observando uma relação sujeito-objeto, e são julgadas a partir de uma pretensão de veracidade; ações reguladas por normas, que estão ligadas ao mundo social/intersubjetivo, observando uma relação sujeito-sujeito, e são julgadas a partir de uma pretensão de correção; ações performativas, que estão ligadas ao mundo subjetivo, observando uma relação reflexiva, e são julgadas a partir de uma pretensão de adequação/verossimilhança; e, por fim, as ações comunicativas, que articulam as três outras pretensões (Habermas, 2012a, p. 166-167).

Dessa forma, qualquer ação deve poder ser criticada e fundamentada para que o interlocutor possa aceitar, ou não, as pretensões de validade, fazendo sobre ela, pois, um julgamento de veracidade (Habermas, 2012a, p. 83). O aceite da pretensão de validade gera um consenso entre o ego e o alter, informando a construção de um saber mútuo, ou seja, conhecimento. É essa a base da reprodução simbólica do mundo.

Então, por meio desse incessante processo de reprodução que se é possível compreender a construção de um mundo compartilhado, é a reprodução em uma meta nível do padrão de racionalidade comunicativa (Habermas, 2012b, p. 257). Esse mundo é fundamental para que se exista um sem-número de entendimentos que operam a priori das ações, ou seja, acordos prévios que dão sustentação às pretensões às quais ainda não existe entendimento. Esse pano de fundo é o mundo da vida (Habermas, 2012b, p. 249).

O mundo da vida é composto pelo mundo objetivo, mundo subjetivo e mundo intersubjetivo/social, mas não de forma que a união dos três representa o mundo da vida (Habermas, 2012b, p. 263), mas que ela articula todos frente ao sujeito, não de forma que cada sujeito possui um mundo da vida distinto dos demais, mas que ele é o todo do acessível ao sujeito. O mundo da vida é um pano de fundo (Habermas, 2012a, p. 159), é o médium, o estoque do conjunto de referências que o sujeito dispõe para a busca do entendimento.

Quando o sujeito pratica uma ação voltada ao entendimento, ou seja, articula uma pretensão de validade, ele se depara com uma situação na qual ele faz um recorte relevante do mundo da vida que constitui o saber intuitivo confiável para que se possa chegar ao entendimento (Habermas, 2012a, p. 248). Sem esse arcabouço, seria impossível a reprodução simbólica da vida, pois, a todo tempo dever-se-ia entrar em acordo sobre todas as coisas necessárias para o novo

entendimento, ou seja, inexistiria conhecimento/saber e não se seria possível qualquer entendimento (Habermas, 2012a, p. 253).

Habermas reconhece, no entanto, que a busca pelo entendimento é um processo que se torna cada vez mais complexo com o desenvolvimento das sociedades modernas, de forma que as possibilidades de dissenso se tornam paulatinamente maiores (Habermas, 2012a, p. 477-478) e atravancam as possibilidades de desenvolvimento da reprodução simbólica, em especial com o advento do capitalismo, passando-se das sociedades baseadas em tradições para sociedades pós-convencionais.

Para se mitigar as possibilidades de dissenso e, pois, da desintegração social, a criação de sistemas foi imperativa. Os sistemas são, sob o pecado da super simplificação, padrões de ação que facilitam o entendimento, uma vez que prescindem do acesso ao mundo da vida, objetivando-se em normas que visam a sua autorreprodução. Entretanto, o empuxo para a autopreservação, uma vez que visam estabilizar as relações, cria dentro do sistema um desacoplamento deste do mundo da vida, uma vez que deixa de ser informado pelo entendimento que neste acontece, acarretando uma distorção (Habermas, 2012b, p. 509) que, ao mesmo tempo que diminui as possibilidades de dissenso, deixa de buscar uma pretensão de validade necessária para a racionalidade comunicativa.

A racionalidade sistemática deixa de ser, portanto, voltada ao entendimento e é instrumental, racional-teleológica (Habermas, 2012b, p. 478), uma vez que o seu fim é a sua própria reprodução, capaz de “desenrolar-se automaticamente, portanto, *à margem dos processos de formação de consenso*” (Habermas, 2012b, p. 480). Nesse contexto, a economia, a política e o Direito são exemplos de sistemas.

Para tanto, o desacoplamento do mundo da vida, no qual os valores são estabelecidos em uma relação intersubjetiva de busca de entendimento (Habermas, 2012b, p. 484), nos sistemas, só é

eficaz através de um médium capaz de estabilizar as ações para que elas possam se reproduzir. A criação de meios de controle, valores independentes do mundo da vida, generalizáveis, fungíveis, armazenáveis e controláveis permitem que as tomadas de posições prescindam de um agir comunicativo, e passem a se pautar por um agir racional-teleológico (Habermas, 2012b, p. 481).

Para que se distingam quais os meios de controle capazes de operar essa tecnificação do mundo da vida, Habermas os analisa sob dois critérios: “se eles se cristalizam em vinculações motivadas empiricamente ou se eles se condensam em formas de uma confiança motivada racionalmente” (Habermas, 2012b, p. 509). Sob esse aspecto, destaca, então os meios do dinheiro e do poder como aqueles característicos do padrão capitalista moderno:

O padrão capitalista da modernização deforma as estruturas simbólicas do mundo da vida, submetendo-as aos imperativos de subsistemas que se diferenciam e se autonomizam por meio do dinheiro e do poder, o que equivale a uma reificação (Habermas, 2012b, p. 513).

Essa deformação pode ser entendida também como efeito da disjunção entre mundo da vida e sistema, na qual ocorre a “passagem da integração social para meios de controle independentes da linguagem” (Habermas, 2012b, p. 575). Dito de outra forma, o modelo de racionalização, da reprodução simbólica, comunicativo, é substituído por uma racionalização teleológica-instrumental característica dos meios “dinheiro” e “poder”, que extrapolam os seus sistemas e invadem o mundo da vida. É a colonização do mundo da vida pelo sistema (Habermas, 2012b, p. 576).

Para Habermas, “a reprodução simbólica do mundo da vida não pode ser transladada para os fundamentos da integração via sistema sem a ocorrência de efeitos colaterais patológicos” (Habermas,

2012b, p. 641). Esses efeitos (Habermas, 2012b, p. 694) goros são a alienação e a insegurança nas identidades coletivas, a reificação das relações comunicativas, as crises na socialização das famílias e no desenvolvimento do ego, a criação dos meios de comunicação de massa, a passagem dos meios de protesto e resistência de uma atitude ofensiva para defensiva, por exemplo.

É essa, em suma, a tese apresentada por Habermas na *Teoria do Agir Comunicativo*; um longo excurso sobre uma “interpretação que decifra a deformação do mundo da vida” (Habermas, 2012b, p. 726), reconstruindo o desenvolvimento da sociedade moderna, por meio da chave da racionalidade comunicativa, que é capaz de desentranhar uma crítica imanente ao sistema de reprodução simbólica do mundo da vida colonizado pelos sistemas “dinheiro” e “poder”, meios de controle característicos do capitalismo moderno.

Nesse sentido, pensamos que diversas das características que perfazem o conceito de desobediência civil não podem ser dissociadas do diagnóstico de tempo presente de Habermas e da sua ação comunicativa.

A publicidade, por exemplo, é uma dessas características. Como a desobediência civil é tida como um processo de exercício do poder popular e expressão política, ela deve ser sempre performada e justificada perante toda a sociedade. Trata-se, então de uma forma de suscitar o debate político e social, pois, por excelência, uma ação comunicativa. Não possui sentido perlocucionário, mas, justamente, busca estabelecer um novo consenso entre os agentes sociais e políticos, questionando o recorte do mundo da vida tido como dado.

Essa pretensão de validade articulada pelos desobedientes busca o entendimento, por meio do convencimento ou da coerção política, jamais pelo uso da força ou da dominação, ou seja, não se trata de uma ação racional-teleológica, mas sim comunicativa. Aqui,

pode-se perceber a sua aproximação com o papel da não violência na desobediência civil.

Ainda, outro dado relevante da teoria da ação comunicativa à desobediência civil é da justificação. Para os seus teóricos, é indispensável que aquela se diferencie do crime comum ou do ato de terror, e isso é feito por meio das motivações que a fundamentam. Esses estão calcados na *ratio* da obtenção de vantagem própria ou egoística, conquanto a desobediência civil se estabelece como um meio de corrigir ou chamar atenção às opressões e leis que são injustas à um grupo oprimido ou minoritário ou à sua desconexão com os valores e direitos de dada sociedade.

A desintegração do mundo da vida, parece-nos o pano de fundo que dá sentido aos anseios dos desobedientes, uma vez que é, para Habermas, a tensão entre o mundo da vida e os sistemas dinheiro e poder que gera as patologias para com que os dissidentes se opõem. A colonização do mundo da vida pelo sistema tem papel central para que se possa fundamentar o ato de desobediência dentro da sociedade contemporânea, e uma vez fundamentado, ele poder ser justificado e criticado, dando uma sólida base para que ela seja aceita e validada como própria no processo democrático e na participação popular.

Assim sendo, é imperioso que passemos à análise da obra *Facticidade e Validade*, para que seja possível compreender como a desobediência civil é indispensável ao papel do Direito como categoria de mediação social e da função da esfera pública política e da sociedade civil.

A temática central de *Facticidade e Validade* é “o aprofundamento democrático no interior das formas estabelecidas do Estado do direito” (Habermas, 2021, p. 14) por meio dos potenciais comunicativos que já havia estabelecido na *Teoria do Agir Comunicativo*. Sem se desprender da forte crítica às forças sistêmicas

de controle dos meios dinheiro e poder (Habermas, 2021, p. 76-77), o autor foca sua argumentação, entretanto, na capacidade do direito moderno de ligar esses imperativos funcionais de reprodução da sociedade com a reprodução cultural inserida no mundo da vida, na forma da ação comunicativa dos cidadãos.

Para o autor, os pressupostos estabelecidos pela ação comunicativa extrapolam-se para outros contextos de argumentação, como no Direito moderno e no seu processo de validação por meio da ação legislativa (Habermas, 2021, p. 26), uma vez que “não é possível haver e nem preservar o Estado de direito sem democracia radical” (Habermas, 2021, p. 27). As formas de comunicação do Estado de direito operam como meio de racionalização entre mundo da vida e a pressão sistêmica dos sistemas; e essa comunicação se dá através do Direito moderno.

Essa tensão se apresenta em diversos níveis, sejam eles internos ou externos, estando o Direito moderno em seu centro, operando como meio racionalizador e estabilizador dos possíveis dissensos da comunicação no mundo da vida, ora como limitador ora como desobstruidor (Habermas, 2015, p. 72), possibilitando, então a integração social em sociedades pós-tradicionais e complexas.

O Direito moderno possui essa função pois opera a tensão entre facticidade, ou seja, a positivação do direito que é capaz elidir o dissenso trazendo estabilidade por meio de regras postas e a capacidade do Estado de sancionar – sendo, por tanto, um ator sistêmico –, e validade, que pode ser compreendido como a necessidade do próprio Estado validar o seu Direito, que somente se dá através da aceitabilidade das pretensões de validade da norma posta e propositada, no nível comunicativo dos seus cidadãos – logo, no mundo da vida. Teria, pois, o Direito que buscar “uma disposição à obediência baseada *simultaneamente* na coerção e na validade legítima” (Habermas, 2015, p. 62).

Nesse contexto, a desobediência civil seria o núcleo dessa tensão, uma vez que estaria ela contestando a validade de uma norma posta, colocando em xeque a pretensão de validade de uma lei que não, ou não mais, satisfaz os requisitos procedimentais da justiça. Contestando a efetivação da regra de se considerarem todos os cidadãos afetados pela norma, seria impossível pensar a democracia radical pretendida por Habermas.

Pensamos, então, ser a desobediência civil fundamental para a efetivação do projeto habermasiano, ela é um nodo central para o processo constante de comunicação presente na formação e reformulação do Estado de direito, de suas normas e sua validade. Da mesma forma que a tensão entre facticidade e validade e a formulação do papel do Direito moderno na integração social fundamentam a desobediência civil sem recorrer a conceitos metafísicos ou tradicionais, como feito por autores que o precederam.

Ademais, a possibilidade, ainda muito discutida, do uso da violência nos atos de desobediência civil parece ser resolvida na obra de Habermas, por meio da coordenação dos atos comunicativos:

Toda interação social realizada sem o exercício de uma violência manifesta se deixa compreender enquanto solução do problema de como os planos de ação de vários atores podem ser coordenados entre si de tal forma que as ações de uma parte “se vinculem” às de outra (Habermas, 2015, p. 51).

Ou seja, somente pelo uso da racionalidade comunicativa é que se podem coordenar as ações dos agentes de forma que elas se vinculem enquanto ação política, e possam participar do embate entre sistema e mundo da vida, gerando integração social. Deixa, então, a exigência da não violência de ser um imperativo ético, se inserindo na práxis da vida social e da democracia.

3 Conclusão

Em breve análise, pode-se concluir do percurso aqui trilhado que as discussões contemporâneas sobre a desobediência civil trazem diversas problemáticas relevantes à atuação política e à dinâmica das lutas sociais as quais podem ser enfrentadas a partir do pensamento de Habermas e que, caso se tome a sua obra por completo, a teoria do agir comunicativo e a tensão entre facticidade e validade na Política e no Direito trazem chaves para a compreensão da desobediência civil no próprio Habermas e do fenômeno em si.

Referências

ARENDDT, Hannah. **Crises da República**. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

ATILGRAN, Hatice. Reframing civil disobedience as a communicative action Toward a critical deliberative theory of civil disobedience. **International Journal of Sociology and Social Policy**. v. 40, n. 1, dez. 2019. p. 169-183.

CELIKATES, Robin. Rethinking civil disobedience as a practice of contestation-beyond the liberal paradigm. **Constellations**, 2016. v. 2, n. 1, p. 37-45.

DUARTE, André. **O Pensamento à Sombra da Ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FREITAG, Bárbara. **Teoria Crítica ontem e hoje**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

HABERMAS, Jürgen. **A Nova Obscuridade: pequenos escritos políticos V**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

HABERMAS, Jürgen. **Facticidade e Validade**. Trad. Rúrion Melo, Felipe Gonçalves Silva. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. v. II, São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. Trad. Paulo Astor Soethe. v. I, São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MAY, Todd. **Nonviolent Resistance**: a philosophical introduction. Malden, EUA: Polity Press, 2015.

PINZANI, Alessandro. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

SCHEUERMAN, William E. **Civil Disobedience**. Malden, EUA: Polity Press, 2018.

SILVA, Felipe Gonçalves. Desobediência civil e o aprofundamento da democracia. **Pensando – Revista de Filosofia**, Teresina, v. 9, n. 18, p. 198-215, 2018.

SÓFOCLES. **A Trilogia Tebana**. Rio de Janeiro, Zahar: 1990.

THOREAU, Henry David. **A Desobediência Civil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Atos de fala e o modelo ontológico sujeito-objeto: sobre uma objeção de Jürgen Habermas a John Searle

Speech acts and the subject-object ontological model: an objection of Jürgen Habermas against John Searle

Tárik de Athayde Prata

Universidade Federal de Pernambuco

tarik.de_athayde_prata@alumni.uni-heidelberg.de

Resumo: O objetivo do texto é esclarecer uma objeção de Habermas à classificação dos atos de fala proposta por Searle, objeção segundo a qual essa classificação pressupõe um modelo ontológico muito restrito, onde só há espaço para (I) *sujeitos* que se relacionam com (II) *objetos* através de relações (a) cognitivas e (b) intervencionistas. Após um exame da explicação de Searle a respeito das relações entre o aspecto subjetivo e o aspecto social dos atos de fala (seção 2), é examinada em detalhes a objeção de Habermas (seção 3). Defendo que a objeção de Habermas é procedente (seção 4). Apesar de Searle ter uma explicação convincente sobre a relação entre o aspecto individual e o aspecto social da linguagem, em um nível mais fundamental, ele parte de pressupostos ontológicos individualistas, como Habermas bem aponta.

Palavras-chave: Atos ilocucionários; subjetivismo; intersubjetividade.

Abstract: The aim of this article is to elucidate an objection of Habermas to the classification of speech acts proposed by Searle, according to which this classification presupposes a very restrict ontological model, in which there is room only to (I) *subjects* that are related to (II) *objects* by means of (a) cognitive and (b) interventionist relations. After an examination of

Searle's explanation of the relations between subjective and social aspects of speech acts (section 2), Habermas's objection is examined in detail (section 3). I defend that Habermas's objection is sound (section 4). Although Searle has a convincing explanation of the relationship between individual and social aspects of language, at a more fundamental level, he assumes individualistic ontological presuppositions, as Habermas succeeds to identify.

Keywords: Illocutionary acts; subjectivism; intersubjectivity.

1 Introdução

John Searle (1932-) é um dos mais importantes representantes da tradição filosófica analítica, e um dos nomes mais influentes na área da filosofia da linguagem. Discutindo a teoria dos atos de fala, ele se descreve como um representante de uma tradição *social* nesse tipo de teoria, uma tradição que explica os atos de fala em termos de instituições sociais (convenções, regras) e contextos de proferimento. Essa tradição se distingue de uma outra, *subjetivista*, ligada ao nome de seu professor, na Universidade de Oxford, Paul Grice, que entendia o significado linguístico como produto de atos individuais Searle (2002, p. 142; 2010, p. 131-132).

Todavia, o importante filósofo alemão Jürgen Habermas (1929-) – profundamente influenciado por Searle em suas reflexões sobre a dimensão *pragmática* da linguagem – fez uma determinada objeção à classificação dos atos ilocucionários proposta por este, objeção que me parece abrir margem para se considerar Searle um teórico, em certo sentido, *individualista*, isto é: um teórico que não consegue dar conta adequadamente da dimensão *social* da linguagem.

É curioso notar que, em um escrito sobre a natureza da linguagem, Searle (2007, p. 19; 2012, p. 21) alega que teóricos

como Bourdieu, Foucault e Habermas não tem uma visão acurada a respeito da importância da linguagem para a realidade social. No tocante a Habermas (único dos três autores citados que conheço mais profundamente) essa alegação me parece bastante implausível. Mas ela não é o meu tema aqui, ainda que a discussão que se segue me pareça evidenciar que Habermas tem uma visão sobre a natureza da linguagem que é mais profunda do que a de Searle.

Meu ponto agora é que a objeção de Habermas sobre a classificação dos atos ilocucionários proposta por Searle me parece bem-sucedida em mostrar que Searle é, sim, guiado por pressupostos *individualistas*.

Após uma discussão da tentativa de Searle de *conciliar* os aspectos (a) *individual* e (b) *social* da linguagem (seção 2), irei apresentar a objeção de Habermas à classificação dos atos ilocucionários de Searle (seção 3), para, finalmente, defender meu entendimento de que a visão de Searle sobre os atos de fala é, sim, ainda excessivamente *individualista* (seção 4).

2 Searle sobre o aspecto individual e o aspecto social da linguagem

No texto *A intencionalidade individual e os fenômenos sociais na teoria dos atos de fala*¹, Searle distingue entre uma (a) tradição *social* e uma (b) tradição *subjativista* na teoria dos atos de fala, e argumenta que as perspectivas enfatizadas por cada uma delas são basicamente *compatíveis*. Na visão de Searle (2002, p. 142; 2010, p. 232): “ambas estão tentando dizer algo verdadeiro. A aparência de incompatibilidade advém do fato de não percebermos que podemos

1 Original de 1989, citado aqui de uma reedição de 2002.

interpretá-las como respostas não rivais a questões diferentes em vez de interpretá-las como respostas rivais à mesma questão.”

Divergindo de Grice, Searle (2002, p. 143; 2010, p. 233) sustenta que o significado linguístico não pode ser explicado em termos da (I) *intenção de comunicação* da parte do falante, porque o significado é determinado, fundamentalmente, pela (II) *intenção de representação*.

Searle (2002, p. 144; 2010, p. 235) sustenta que esta última é anterior à intenção comunicativa, porque um falante “não pode sequer ter a intenção de comunicar, a menos que tenha uma força ilocucionária² e um conteúdo proposicional que pretenda comunicar, e isso em conjunto constitui o conteúdo da intenção representativa.”

A esse respeito, penso que, sob um certo aspecto, Searle tem razão, na medida em que, de fato, é perfeitamente possível para um sujeito humano representar objetos e estados de coisas mentalmente sem ter a intenção de comunicar essa representação a um ouvinte.

Por outro lado, a visão de Searle é questionável, na medida em que essa ênfase na intenção de representação é uma ênfase no papel do *sujeito*, no sentido de que enfatiza algo que permanece dentro dos limites do psiquismo *individual*, e que se restringe à relação do indivíduo com objetos.³ Esse tema será retomado na seção 3, a seguir.

Além dessa ênfase na representação de objetos, o individualismo da concepção de Searle se evidencia no fato de que ele explica o significado *linguístico* – o significado de certos *proferimentos*, que são concatenações de signos – em termos da *imposição*, por parte do falante, das (i) *condições de satisfação* de

2 De acordo com Searle (1979, p. viii; 1995, p. X), existem cinco, e apenas cinco, tipos de forças ilocucionárias: (1) a força *assertiva*, (2) a força *diretiva*, (3) a força *compromissiva*, (4) a força *expressiva* e (5) a força *declarativa*.

3 Nos termos de Karl Bühler (1934, p. 28) a função de *representação* (*Darstellung*) da linguagem se dirige a objetos e estados de coisas.

estados intencionais (puramente psicológicos) às (ii) condições de satisfação das intenções de proferimento.⁴

A *representação* de estados de coisas – supostamente reais, no caso dos assertivos, ou supostamente realizáveis, no caso dos diretivos e comissivos – bem como a *imposição* de condições de satisfação a outras condições de satisfação são *atos individuais*.

A intenção de comunicação, que deve ser acrescentada à intenção de representação para que os atos de fala se realizem, pode ser explicada como a intenção do falante de que o ouvinte “reconheça a enunciação [*utterance*] e reconheça que ela tem as condições de satisfação que o falante pretende que ela tenha.” (Searle, 2002, p. 148; 2010, p. 241).

Entretanto, me parece absolutamente decisivo que se compreenda que esse reconhecimento (da enunciação e de suas condições de satisfação) – reconhecimento que equivale à *compreensão* do significado linguístico – só é possível quando a *imposição* das condições de satisfação de certos atos intencionais (como crenças, desejos e intenções) às condições de satisfação das intenções de proferimento é feita de acordo com certas *regras*. Se o falante e o ouvinte não compartilharem o domínio de um certo conjunto de regras (fonológicas, sintáticas e semânticas), ou se o falante não respeitar adequadamente algumas de tais regras, a compreensão do ouvinte não será possível, de modo que a comunicação não será bem-sucedida.

Penso que é neste ponto que o aspecto *individual* dos atos de fala (o aspecto de serem atos praticados com base em fenômenos psíquicos pertencentes ao falante enquanto indivíduo) se articula com seu aspecto *social* (o aspecto de serem atos dependentes de *instituições sociais*, tais como regras e convenções). E me parece que

4 A esse respeito, cf. SEARLE (2002, p. 146; 2010, p. 238) e Prata (2016, p. 278-286).

Searle (2002, p. 150-151; 2010, p. 245) converge com esse ponto de vista quando ele afirma que “os aspectos sócioconvencionais da linguagem não *substituem* a intencionalidade individual; ao contrário, essa intencionalidade só é capaz de funcionar uma vez *pressupostas* as regras, convenções e práticas sociais.”

Searle (2002, p. 151; 2010, p. 246) nos lembra que, quando escreveu seu influente livro *Speech Acts* – Searle (1969) –, ele já afirmou que a criação de significado linguístico não é uma questão de *fatos brutos* (como os que são estudados pelas ciências da natureza) mas sim de *fatos institucionais*.⁵ Isso me parece ser, justamente, o que o vincula à tradição *social* na teoria dos atos de fala, à qual ele se refere no início do texto.

Por fim, em sua tentativa de finalizar sua proposta de conciliação entre a tradição *subjetivista* e a tradição *social*, Searle (2002, p. 154-155; 2010, p. 252) afirma que as capacidades *sociais* que exercemos em nossos atos de fala só existem nas mentes dos agentes *individuais*. Em síntese: “As capacidades sociais se realizam inteiramente nos cérebros individuais dos membros de determinada sociedade. A característica que as torna práticas *sociais* [grifado no original] é o fato de se *referirem essencialmente a outros* agentes da sociedade além do próprio falante [grifo próprio].”

Neste ponto, me parece que Searle tem razão, uma vez que não é razoável supor a existência de uma “mente coletiva” para além das mentes individuais. Me parece bastante plausível considerar que o caráter social dos atos linguísticos seja decorrente de uma *referência aos outros*, referência esta que caracteriza certos fenômenos psíquicos que existem *na mente individual*. Entretanto,

5 Desenvolvendo o debate a esse respeito, Searle (2002, p. 152-154; 2010, p. 248-251) faz uma interessante discussão dos conceitos de *convenção*, *regra* e habilidades de *Background*, discussão que não poderá ser abordada no presente trabalho, devido à especificidade de nosso tema aqui.

mesmo assim, é questionável que Searle consiga superar uma perspectiva essencialmente *individualista* em sua teoria dos atos de fala, perspectiva que se manifesta em certos pressupostos mais fundamentais de sua abordagem.

3 Objeções de Habermas à tipologia dos atos ilocucionários proposta por Searle

Em seu esforço de articular uma teoria do *agir comunicativo*, Habermas mergulhou em um oceano de variados referenciais teóricos, da sociologia de Weber, Durkheim e Parsons até as diferentes apropriações do marxismo que encontramos em Horkheimer, Adorno e Luckács. Mas entre as inúmeras referências de Habermas nessa empreitada estão diversas reflexões contemporâneas em *filosofia da linguagem*, tanto na perspectiva da Hermenêutica de Gadamer quanto na perspectiva da pragmática analítica do segundo Wittgenstein, Austin e Searle.

Neste ponto, é importante ressaltar que o mergulho de Habermas na literatura da filosofia analítica da linguagem o levou a exprimir profundas discordâncias com os teóricos dessa tradição filosófica. Ao iniciar sua discussão crítica a respeito da teoria da ação do sociólogo Max Weber, Habermas anuncia claramente a sua renúncia a incluir um debate com a teoria da ação tal como é concebida na tradição da filosofia analítica (anglo-saxônica). Reconhecendo a diversidade de perspectivas nessa área, Habermas afirma que elas têm em comum “o método da análise conceitual e uma apreensão *relativamente estreita* do problema” (Habermas, 1981, p. 369; 2012, p. 476, grifo próprio). Ele caracteriza essa perspectiva *estreita* sobre a ação nos seguintes termos:

A teoria analítica da ação é proveitosa para o esclarecimento das estruturas da ação

propositada [*Zwecktätigkeit*]. Ela se restringe ao modelo atomístico do ator isolado e negligencia mecanismos da coordenação das ações pela qual as relações pessoais chegam a se estabelecer. Concebe as ações justamente sob o pressuposto ontológico de um mundo de estados de coisas existentes e negligencia relações ator-mundo essenciais às interações de natureza social. Como as ações são reduzidas a intervenções propositadas [*zwecktätige Eingriffe*] no mundo objetivo, o que fica em primeiro plano é a racionalidade das relações entre meio e fim. Enfim, a teoria analítica da ação entende como sua a tarefa de um esclarecimento metateórico de conceitos básicos; ela não atenta para a utilidade empírica de assunções básicas ligadas à teoria da ação, e por isso quase não estabelece relação com a formação científica dos conceitos. Assim, propõe uma leva de problemas filosóficos excessivamente específicos para os propósitos da teoria social. (Habermas, 1981, p. 369-70; 2012, p. 476).

Ele descreve o campo da teoria analítica da ação como um campo onde se repetem discussões do passado, como a discussão sobre o problema mente-corpo⁶ ou o problema da liberdade⁷, elaborando esses temas, já trabalhados pela filosofia pré-kantiana da consciência, sem abordar as questões relevantes para uma teoria sociológica da ação.

Em sua tentativa de abordar tais questões, Habermas (1981, p. 387; 2012, p. 499) procura diferenciar as (I) ações orientadas pelo êxito das (II) ações orientadas para o *entendimento*, o que o leva a

6 Para uma síntese da posição de Searle a respeito do problema mente-corpo, cf. Searle (2007b). Para algumas análises críticas dessa posição, cf. Prata (2012, 2014, 2021).

7 Para uma discussão de Searle a respeito do problema da liberdade, cf. Searle (2004).

discutir a teoria dos atos de fala, tal como elaborada preliminarmente por Austin e desenvolvida por Searle.

Ao elucidar sua própria concepção do agir voltado para o entendimento, Habermas (1981, p. 414; 2012, p. 534-535) opera uma distinção entre atos (a) constatativos, (b) expressivos e (c) reguladores, todos eles amplamente discutidos pela filosofia analítica, e que envolvem, respectivamente, uma atitude (a') objetificadora, uma atitude (b') expressiva e uma atitude (c') de conformidade a normas.

Em seu esforço para justificar essa sua distinção entre três tipos de ações linguísticas, Habermas (1981, p. 427; 2012, p. 551) aborda a questão da *classificação* dos atos de fala, discutindo tanto a tipologia de Austin quanto a de Searle. E é exatamente nesse contexto que é apresentada a objeção ao pensamento de Searle que está no foco do presente trabalho.

Por um lado, Habermas (1981, p. 428; 2012, p. 552-553) reconhece que Searle alcançou uma classificação mais rigorosa do que a de Austin, porque em lugar de se orientar apenas por uma lista de verbos performativos (como era o caso de Austin) Searle baseia a sua classificação no conceito de *intenções* ou *finalidades ilocucionárias*, o que dá à sua classificação uma clareza intuitiva.

Além disso, Habermas (1981, p. 431; 2012, p. 557) reconhece que a classificação teoricamente motivada de Searle é mais clara do que as classificações baseadas em dados empíricos elaboradas nos campos da linguística e da sociolinguística.

Todavia, por outro lado, ele entende que a própria base dessa clareza teórica é fonte de outros problemas. Mais exatamente, ele entende que a classificação teoricamente motivada dos atos ilocucionários proposta por Searle se baseia em uma *caracterização ontológica* das (i) intenções e (ii) atitudes proposicionais ilocucionárias dos falantes.

O ponto decisivo é que essa caracterização ontológica assumida por Searle se baseia no “conhecido modelo que define

o mundo como totalidade dos estados de coisas existentes, que aborda o falante/ouvinte como uma instância exterior a esse mundo e admite exatamente duas relações mediadas pela linguagem entre ator e mundo: a relação *cognitiva* e a relação *intervencionista* da concretização de propósitos de ação” (Habermas, 1981, p. 432; 2012, p. 557, grifo próprio).

Me parece claro que esse modelo de mundo é exatamente o modelo subjacente a aquela forma de razão que Habermas (1981, p. 28; 2012, p. 35) caracteriza como *cognitivo-instrumental*, isto é, uma forma de racionalidade voltada para o *conhecimento* (cognição) das condições objetivas de uma determinada porção da realidade, conhecimento este que viabiliza *intervenções eficazes* nessa porção do mundo.

O caso é que, segundo Habermas (1981, p. 433; 2012, p. 558), ao recorrer às relações entre linguagem e mundo para descrever os diferentes tipos de *forças ilocucionárias*, Searle explica essas forças em termos das condições de validade de sentenças (i) enunciativas e (ii) exortativas. Seria justamente dessas condições de validade que Searle extrairia os pontos de vista teóricos para sua classificação dos atos de fala.

É exatamente neste ponto que a objeção de Habermas entra em cena pois, em sua classificação, Searle permaneceria restrito à *perspectiva do falante*, deixando de lado a dinâmica da *formação de consenso* presente nas interações linguisticamente mediadas. O ponto é que:

No modelo das duas relações mediadas pela linguagem entre um ator solitário e o mundo único e objetivo, não há lugar para a *relação intersubjetiva* entre participantes da comunicação à busca de entendimento sobre algo no mundo. Ao concretizar-se, essa concepção ontológica acaba por revelar-se *estreita demais* (Habermas, 1981, p. 433; 2012, p. 558, grifo próprio).

Habermas procura explicitar a insuficiência desse modelo para a explicação dos atos de fala por meio de uma análise da noção searleana de *direção de ajuste* (*direction of fit*). Na visão de Searle, atos de fala assertivos possuem direção de ajuste palavra-mundo, uma vez que cabe a eles corresponderem aos fatos, ao passo que atos de fala diretivos possuem direção de ajuste mundo-palavra, uma vez que cabe a eles dirigirem as ações dos ouvintes de modo que eles modifiquem certos fatos, para que estes fatos se adaptem ao conteúdo proposicional dos diretivos.

Porém, Habermas argumenta que o conceito de direção de ajuste não é suficiente para explicar todos os tipos de atos ilocucionários. Vejamos agora como Searle analisa cada um desses tipos, e as dificuldades que Habermas enxerga em sua concepção.

Atos ilocucionários (1) *assertivos* são baseados em estados mentais *cognitivos*, dotados de *conteúdo proposicional* (passível de verdade ou falsidade), que é apresentado no ato assertivo como se ajustando aos fatos, enquanto os atos (2) *diretivos* são baseados em estados mentais *volitivos*, dotados de um conteúdo proposicional que é apresentado para um *ouvinte* com a pretensão de *dirigir* o comportamento dele, de modo que ele *ocasiona* esse conteúdo, fazendo com que certo(s) fato(s) do mundo se ajuste(m) a esse conteúdo. Já os atos (3) *comissivos* são baseados em estados intencionais *volitivos*, dotados de um conteúdo proposicional que é apresentado a um ouvinte com a garantia de que o *falante* irá ocasionar tal conteúdo.

Habermas sustenta que a concepção de Searle é inadequada para o caso dos diretivos e dos comissivos, porque além da adequação dos fatos do mundo ao conteúdo proposicional expresso nesses atos, neles está em jogo uma dimensão *normativa*, Habermas (1981, p. 434; 2012, p. 559).

E a inadequação da teoria de Searle seria ainda mais evidente no caso dos atos ilocucionários (4) *expressivos* – que não tem direção

de ajuste (como o próprio Searle reconhece) – e (5) *declarativos*, que não envolvem representação de fatos objetivos, mas sim consistem na *criação de fatos institucionais*, Habermas (1981, p. 434; 2012, p. 560).

Mesmo assim, Habermas defende que o ponto de vista teórico bastante proveitoso oferecido por Searle – o de classificar os atos de fala de acordo com os *fins ilocucionários* – pode ser mantido, de uma maneira que evita os problemas de sua classificação acima expostos, se partirmos do princípio de que os fins ilocucionários dos atos de fala “sejam alcançados por meio do *reconhecimento intersubjetivo* de pretensões de poder e pretensões de validade” (Habermas, 1981, p. 435; 2012, p. 561, grifo próprio). Nesse sentido, é importante ressaltar que (1) a correção normativa e (2) a sinceridade subjetiva são pretensões de validade análogas à (3) pretensão de verdade.

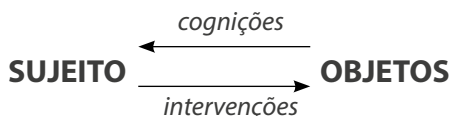
O ponto que me parece decisivo nessa reconfiguração da classificação dos atos de fala proposta por Habermas é a ideia de *reconhecimento intersubjetivo* das diversas pretensões de validade, pois é a ideia de *intersubjetividade* que distingue o modelo de mundo assumido por Habermas do modelo assumido na tradição da filosofia analítica (da qual Searle faz parte), modelo este segundo o qual o mundo é composto por *sujeitos* que se relacionam com *objetos* através de relações *cognitivas* e *intervencionistas*.

O modelo de mundo assumido por Habermas preserva o aspecto subjetivo e o aspecto objetivo, mas acrescenta a dimensão das relações *entre sujeitos*. Neste ponto, não há segredo a respeito do fato de que esse modelo subjacente à nova classificação dos atos linguísticos proposta por Habermas é baseado na tricotomia das funções da linguagem proposta pelo psicólogo e linguista alemão Karl Bühler.

Em sua obra *Teoria da linguagem* (original de 1934), Bühler se baseou na concepção da linguagem como um *organum*, apresentada

no diálogo *Crátilo*, de Platão, um instrumento através do qual uma pessoa se dirige a uma outra pessoa e se refere às coisas. Bühler (1934, p. 24). Com base nesse esquema, Bühler argumenta que a linguagem, enquanto um sistema de *signos* (S), articula as funções da *expressão* (*Ausdruck*) de um falante, do *apelo* (*Apell*) a um ouvinte e da *representação* (*Darstellung*) de entidades objetivas. Bühler (1934, p. 28).

Como vimos acima, de acordo com Habermas (1981, p. 432; 2012, p. 557), o modelo ontológico de Searle se limita a reconstituir as relações entre sujeitos e objetos, relações estas que podem ser divididas em dois tipos: (i) relações *cognitivas* e (ii) relações *intervencionistas*. Considerando que nas cognições apreendemos algo dos objetos e estados de coisas do mundo objetivo, e considerando que nas intervenções exteriorizamos nossos propósitos no mundo dos objetos, entendo que tal modelo poderia ser representado da seguinte maneira:



Já o modelo ontológico de Habermas, abre espaço para a relação intersubjetiva. Ao discutir a *ampliação* do conceito de racionalidade, para além dos limites estreitos da razão instrumental, ele afirma que:

Em contextos de comunicação, não chamamos de racional apenas quem faz uma *asserção* e é capaz de fundamentá-la diante de um crítico, tratando de apresentar as evidências devidas. Também é assim chamado de racional quem segue uma *norma vigente* e se mostra capaz de justificar seu agir em face de um crítico, tratando de explicar uma situação dada à luz de expectativas comportamentais legítimas. E é chamado de racional até mesmo quem exterioriza de maneira sincera *um desejo*, um

sentimento ou um estado de espírito, (...) e então se mostra capaz de dar a um crítico a certeza dessa vivência revelada, tratando de tirar consequências práticas disso e comportar-se a partir dali de maneira consistente. (Habermas, 1981, p. 34-35; 2012, p. 44).

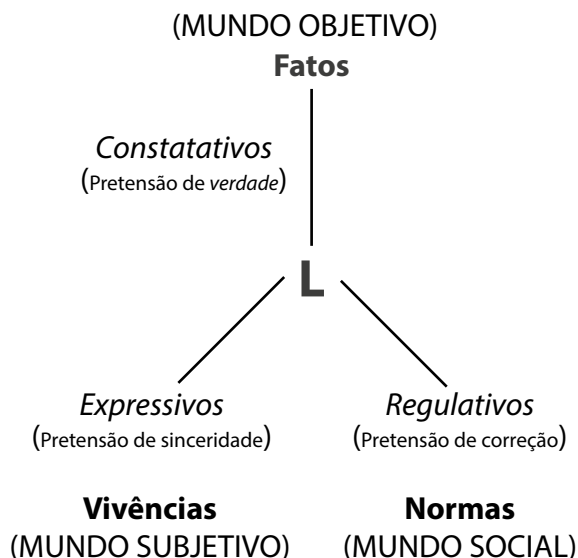
É exatamente por isso que restringir a racionalidade à questão de *verdade* e *eficácia* é algo empobrecedor. A racionalidade humana, em certos contextos, também diz respeito à dimensão das *normas sociais* e das *vivências subjetivas*, para além das simples relações (cognitivas e intervencionistas) entre sujeitos e objetos. Declaradamente baseado na tricotomia de Bühler⁸, Habermas propõe um esquema, centrado no agir voltado ao entendimento entre sujeitos, no qual os atos linguísticos (L) sempre envolvem referências aos mundos (i) subjetivo, (ii) objetivo e (iii) social⁹, o que implica que esses atos levantam pretensões de (i') *veracidade* (ou *sinceridade*), (ii') *verdade* e (iii') *correção*.¹⁰ Entendo que tal modelo poderia ser representado da seguinte maneira:

8 "A teoria de Bühler sobre as funções da linguagem pode ser (...) transformada em cerne de uma teoria do agir orientado ao entendimento" (Habermas, 1981, p. 375; 2012, p. 483).

9 Habermas (1981, p. 149; 2012, p. 193) caracteriza o *mundo objetivo* "como conjunto de todas as entidades sobre as quais é possível haver enunciados verdadeiros", o *mundo social* "como conjunto de todas as relações interpessoais legitimamente reguladas" e o *mundo subjetivo* "como conjunto de vivências do falante privilegiadamente acessíveis".

10 De acordo com Habermas (1981, p. 149; 2012, p. 192): um ator orientado ao entendimento "tem de manifestar com sua exteriorização, de maneira implícita, exatamente três pretensões de validade, a saber:

- a pretensão de que o enunciado feito seja verdadeiro (ou que os pressupostos existenciais de um teor proposicional mencionado sejam realmente cumpridos);
- a pretensão de que a ação de fala esteja correta com referência a um contexto normativo vigente (ou de que o contexto normativo que ela deve cumprir seja legítimo); e
- a pretensão de que a intenção expressa do falante corresponda ao que ele pensa."



Se compararmos as duas últimas figuras, veremos com clareza como a concepção de Habermas amplia o campo de considerações da teoria da linguagem e da própria racionalidade, ao acrescentar a dimensão das *normas sociais*. No meu modo de entender, a simples comparação entre esses dois modelos – (I) o modelo centrado nas relações entre sujeito e objetos, e (II) o modelo em que *vivências* de um sujeito são expressas para outros, em relações sociais regidas por *normas*, envolvendo representações de *objetos e estados de coisas* – é suficiente para evidenciar a relativa *pobreza* da perspectiva de Searle. “Pobreza” no sentido da *incapacidade* dessa perspectiva de realmente dar conta da dimensão *social* da linguagem, que é, na verdade, *constituída* por conteúdos normativos.

Além disso, em sua discussão do papel preponderante das direções de ajuste – paravra-mundo e mundo-palavra – na classificação dos atos ilocucionários proposta por Searle, Habermas é bem sucedido em mostrar que essa classificação pressupõe um

modelo de mundo individualista, um modelo centrado nas relações entre indivíduos (sujeitos) e objetos, já que, na discussão de Searle, sempre se trata ou de (1) adequar o conteúdo proposicional das cognições de um *sujeito* (individual) aos fatos do mundo objetivo, ou de (2) adequar esses fatos ao conteúdo proposicional das volições de um *sujeito*. Como mostrou Habermas (1981, p. 434; 2012, p. 559), a dimensão dos valores e normas, constitutivos da vida social, permanece ignorada nas considerações de Searle relativas à classificação dos atos ilocucionários.

4 Considerações finais

Por um lado, entendo que Searle oferece uma explicação adequada sobre a *complementaridade* do aspecto (a) *individual* e do aspecto (b) *social* da linguagem, visto que, de fato, os atos linguísticos dependem de (a) processos psicológicos individuais, mas processos que só são capazes de desempenhar seu papel nas interações linguísticas quando eles são organizados por (b) *regras sociais*.

No nível mais básico, esses processos psicológicos individuais são organizados por regras fonológicas, sintáticas e semânticas. Em um nível mais elevado, eles são regidos pelos mais variados tipos de normas sociais, que estruturam as relações interpessoais nos incontáveis contextos de interação.¹¹

Contudo, por outro lado, entendo que Habermas é bem-sucedido em mostrar que, em um nível mais fundamental, Searle assume uma perspectiva *individualista*, na medida em que sua teoria dos atos ilocucionários pressupõe uma concepção de mundo (ou, mais exatamente, uma concepção *ontológica*) que permanece restrita

11 Cf. Searle (2007a, p. 17; 2012, p. 20).

ao ponto de vista do *sujeito isolado*, pensado em suas relações com os *objetos*.

Nesse contexto, me parece importante destacar que a crítica habermasiana a tal modelo subjetivista passa por uma revisão e ampliação do próprio conceito de “ontologia”, para que este passe a abarcar modos de ser que não se prestam à mera manipulação – no sentido de uma intervenção em condições empíricas – por parte do sujeito.

Em uma interessante consideração a respeito do caráter *ontológico* de certos componentes das imagens de mundo, exposta na seção sobre “Algumas características da compreensão de mundo mítica e moderna”, Habermas (1981, p. 75; 2012, p. 96) diz o seguinte:

Nós poderíamos falar também de ‘ontologias’ embutidas nas estruturas das imagens do mundo, se esse conceito, oriundo da tradição metafísica grega, não ficasse restrito a uma referência específica ao mundo, [a saber TAP] a *referência cognitiva ao mundo do ente* [grifo próprio]. Não houve na filosofia a formação de um conceito correspondente, que incluísse tanto a referência ao mundo social e ao mundo subjetivo quanto ao mundo objetivo. Cabe à teoria do agir comunicativo compensar essa deficiência.

Isso significa que a dimensão ontológica teria sido concebida na tradição filosófica em termos *cognitivos*, isto é, em termos da representação, verdadeira ou falsa, de objetos e estados de coisas do mundo. É interessante notar que Searle está em evidente sintonia com essa tradição, uma vez que ele caracteriza o método de investigação da sua ontologia social em termos de “examinar a estrutura dos fatos que tornam nossas asserções verdadeiras e aos quais elas correspondem quando são verdadeiras” (Searle, 1995, p. 2), evidenciando o papel da “referência cognitiva ao mundo do ente” em sua investigação ontológica da realidade social.

Na seção seguinte, sobre “Referências de mundo e aspectos da racionalidade do agir em quatro conceitos sociológicos de ação”, Habermas dá alguns passos na direção de uma *ampliação* do conceito de “ontologia”, quando ele, discutindo a teoria dos três mundos de Karl Popper, defende (entre outras coisas) que, é necessário modificar o conceito de “mundo” – tal como proposto pelo pensador austríaco – no sentido de fazer justiça aos aspectos das tradições culturais que não podem ser atribuídos a *enunciados aptos a verificação* – cf. Habermas (1981, p. 124-125; 2012, p. 160-161).

Além disso, ao discutir alguns diferentes conceitos de ação, Habermas explicita pressuposições ontológicas que não se confundem com a *existência de fatos objetivos*. Por exemplo, se o agir *teleológico* – assim como o agir *estratégico* – pressupõe a existência de um mundo objetivo Habermas (1981, p. 131; 2012, p. 168) – que os sujeitos podem *conhecer*, e no qual podem *intervir*, no agir *regulado por normas*, por outro lado, há a pressuposição de *dois* mundos: (i) um mundo objetivo e (ii) um mundo social Habermas (1981, p. 132; 2012, p. 170).¹²

Isso significa que nesta última forma de agir é pressuposta não só a *existência* de certos fatos, mas também a pretensa *validade* e – eventualmente – a *subsistência* de certas normas Habermas (1981a, p. 131; 2012a, p. 171). Neste caso, das normas, trata-se de uma *forma de ser* distinta da existência factual – disponível para a nossa intervenção – uma vez que a norma não diz *o que é*, mas sim *o que deve ser*, numa prescrição que pode ou não ser *seguida*, assim como pode ou não *merecer* receber assentimento dos membros de uma comunidade.

Me parece claro que essa ampliação do conceito de ontologia, isto é, essa ampliação da investigação dos modos de ser, ampliação

12 Para manter uma relativa simplicidade na exposição, vou deixar de fora o caso do *agir dramático*.

que vai além da referência cognitiva ao mundo – abarcando também o modo de ser dos *valores* e o modo de ser das *vivências subjetivas* –, é um procedimento de grande importância na superação do modelo sujeito-objeto que subjaz às teorias da ação na filosofia analítica Habermas (1981, p. 369-70; 2012, p. 476) – e que subjaz à classificação dos atos ilocucionários oferecida por Searle Habermas (1981, p. 432; 2012, p. 557).

Portanto, entendo que é importante aprofundar a investigação proposta no presente trabalho, desenvolvendo mais a discussão sobre essa proposta habermasiana de uma ampliação da ontologia, e avaliando as consequências dessa proposta para as concepções de Searle, não apenas no campo da filosofia da linguagem Searle (1969) – mas também nos campos da ontologia social Searle (1995) – e da própria teoria da ação Searle (2001).¹³

Referências

BÜHLER, K. **Sprachtheorie**. Stuttgart: Lucius & Lucius, 1934 [edição fac-similar de 1999].

HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns**: Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**: Racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. (Volume 1).

PRATA, Tárík de Athayde. É o naturalismo biológico uma concepção fisicalista?. In: **Principia**, v. 16, n. 2, p. 255-276, 2012.

13 O presente trabalho foi produzido no âmbito do projeto “Significado linguístico e ação social nas teorias de John Searle e Jürgen Habermas”, que esteve registrado no Programa de Pós-Graduação da UFPE, entre 2015 e 2018.

PRATA, Tárík de Athayde. O caráter dualista da filosofia da mente de John Searle. *In: **Discussões Filosóficas***, Ano 15, n. 25, jul./dez. 2014. p. 43-62.

PRATA, Tárík de Athayde. John Searle: atos de fala, intencionalidade e linguagem. *In: PERUZZO, L.; VALLE, B. (Orgs.). **Filosofia da linguagem***. Curitiba: PUCPRESS, p. 247-290, 2016.

PRATA, Tárík de Athayde. O naturalismo biológico de John Searle, o ponto de vista de primeira pessoa e a recaída no dualismo. *In: **Revista Reflexões***, Ano10, n. 18, p. 26-58, 2021.

SEARLE, John Rogers. **Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

SEARLE, John Rogers. **The Construction of Social Reality**. New York: The Free Press, 1995.

SEARLE, John Rogers. **Mind, Language and Society: Doing Philosophy in the Real World**. New York: Basic Books, 1999.

SEARLE, John Rogers. **Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000

SEARLE, John Rogers. **Rationality in Action**. Cambridge (Mass.): MIT Press, 2001.

SEARLE, John Rogers. **Consciousness and Language**. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2002a.

SEARLE, John Rogers. Why I Am Not a Property Dualist. *In: **Journal of Consciousness Studies***, v. 9, n. 12, p. 57-64, 2002b.

SEARLE, John Rogers. **Liberté et neurobiologie: Réflexions sur le libre arbitre, le langage et le pouvoir politique**. Paris: Bernard Grasset, 2004.

SEARLE, John Rogers. What Is language: Some Preliminary Remarks. *In: TSOHATZIDIS, L. (Ed.). **John Searle's Philosophy of Language: Force, Meaning and Mind***. Cambridge: Cambridge University Press, p. 15-45, 2007a.

SEARLE, John Rogers. Biological Naturalism. **In:** VELMANS, M. & SCHNEIDER, S. (Eds.). **The Blackwell Companion to Consciousness.** Oxford: Blackwell, p. 325-34, 2007b.

SEARLE, John Rogers. **Consciência e linguagem.** São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SEARLE, John Rogers. O que é a linguagem: algumas observações preliminares. *In:* TSOHATZIDIS, L. (Org.). **A filosofia da linguagem de John Searle:** força, significação e mente. São Paulo: Editora Unesp, p. 17-51, 2012.

Do raciocínio cognitivo ao moral no ensino da Geografia: contribuições a partir de Lawrence Kohlberg/Jurgen Habermas

From cognitive to moral reasoning in Geography teaching: contributions from Lawrence Kohlberg/
Jurgen Habermas

Rosalvo Nobre Carneiro¹

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN)
rosalvonobre@uern.br

Resumo: A relação da Geografia com os temas da razão, da ética e da moral não é nova, datam da segunda metade do século XIX. Kant foi um dos primeiros geógrafos, e com a sua Geografia física defendia que essa ciência seria a única a possibilitar uma visão total, unitária, da natureza. Desde lá, entretanto, com a sua institucionalização como ciência, inicialmente na França e na Alemanha, a literatura revela quanto ao raciocínio geográfico estar-se limitado a uma abordagem da consciência cognitiva. Objetiva-se apresentar uma proposta para a Geografia, necessária tanto à formação docente quanto a prática escolar dos professores, mediada pelo raciocínio moral para a aprendizagem de princípios éticos universais de base espacial. A abordagem é qualitativa e bibliográfica, mediante revisão da literatura relevante da área de Ensino da Geografia. São basilares, porém, a teoria psicogenética e evolutiva de Lawrence Kohlberg em *Psicologia del desarrollo moral*. Além dela, a sua interpretação por Jurgen Habermas em *Para uma reconstrução do Materialismo Histórico* assim também em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Paralelamente, aprofunda-se com fontes de interlocutores, notadamente no campo da educação e da psicologia. Em Geografia, encontram-se lacunas no conhecimento quanto ao tema do raciocínio para a justiça, pois os estudos concentram-

1 Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, BR 405, Km 153, Arizona, Pau dos Ferros-RN, CEP 59900-000.

se em pensar a ordem material do espaço. Por conseguinte, aprofundam-se estudos anteriores sobre Didática da Geografia e o Agir Comunicativo e a nossa concepção de princípios geoéticos universais. Espera-se, por fim, contribuir para o pensamento geográfico, a formação de professores e a prática escolar considerando a existência de lacunas em educação geográfica.

Palavras-chave: situação ideal de fala; esfera pública; princípios geoéticos.

Abstract: Geography's relationship with the themes of reason, ethics and morals is not new, dating back to the second half of the 19th century. Kant was one of the first geographers, and with his Physical Geography he argued that this science would be the only one to enable a total, unitary view of nature. Since then, however, with its institutionalization as a science, initially in France and Germany, the literature reveals that geographic reasoning is limited to an approach of cognitive consciousness. The objective is to present a proposal for Geography, necessary both for teacher training and for teachers' school practice, mediated by moral reasoning for learning universal ethical principles of spatial basis. The approach is qualitative and bibliographical, through a review of the relevant literature in the area of Teaching Geography. Basic, however, is Lawrence Kohlberg's psychogenetic and evolutionary theory in *Psicología del desarrollo moral*. In addition to it, its interpretation by Jurgen Habermas in *Towards a reconstruction of Historical Materialism* as well as in *Moral Consciousness and Communicative Action*. At the same time, it deepens with sources of interlocutors, notably in the field of education and psychology. In Geography, there are gaps in knowledge regarding the theme of reasoning for justice, as studies focus on thinking about the material order of space. Therefore, previous studies on Didactics of Geography and Communicative Action and our conception of universal geoethical principles are deepened. It is expected, finally, to contribute to geographic thinking, teacher training and school practice, considering the existence of gaps in geographic education.

Keywords: ideal speech situation; public sphere; geoethical principles.

1 Introdução

O raciocínio geográfico tem sido, na história da ciência geográfica, tomado exclusivamente na dimensão da consciência cognitiva. E, conseqüentemente, a realidade foi e é pensada como ontológica. Desde a segunda metade do século XIX, com a institucionalização da Geografia, até meados do século XX, o espaço geográfico é definido, fundamentalmente, por sua realidade material constituída por objetos físicos, sensíveis, perceptíveis, empíricos, e de diferentes dimensões.

Ainda que renovações importantes no campo científico geográfico tenham acontecido, especialmente a partir de 1970, a exemplo do desenvolvimento da Geografia Nova ou Geografia Crítico-Marxista, para esta corrente de pensamento, como ficou conhecida na área, a dimensão espacial das sociedades humanas ateu-se apegada, também, a uma perspectiva ontológica. Paralelamente, uma Geografia Humanística e Cultural de influência fenomenológica vai tomando corpo e inserindo outras abordagens.

Para além do materialismo, do modo de produção, das forças produtivas e da objetividade do mundo, teorizam-se leituras espaciais subjetivas, tendo a identidade e o pertencimento como palavras-chave. Para a primeira perspectiva teórico-metodológica, recomenda-se a consulta a Diniz Filho (2016), Santos (2012) e Silva (1984), e para a segunda, ver Corrêa (1999, 2014), Geraldês (2011), Marinho (2010) e Marandola Jr (2012). Uma articulação das Geografias críticas e, ao mesmo tempo, com uma recuperação da Geografia tradicional, pode ser consultada em Carneiro (2022).

Todavia, apesar dessas diferenças teóricas e de método, pesquisadores destas vertentes divergentes abordam a questão do raciocínio geográfico por um viés cognitivo mentalista ou subjetivo. Questões de localização, distribuição, relação e representação

espacial, temas que compõem o repertório conceitual do raciocínio geográfico, encontram suas explicações a partir das representações pessoais e análises subjetivas. Na formação de professores e na prática escolar, por conseguinte, a regra dominante seria: o professor ensina aos alunos a serem críticos e reflexivos, e estes aplicam o pensamento em suas realidades contraditórias dos mundos da vida.

A fonte para este estado de coisas espaciais encontra-se, de uma parte, tratando-se da ciência geográfica, na interpretação reducionista do conhecimento científico como meio de descoberta da verdade de fatos; e de outra, referente ao ensino da Geografia, na ideia de construção do conhecimento, tomando objetivamente, pelo aluno como meta de uma educação geográfica. Neste sentido, caberia a esta oferecer um ensino para a aprendizagem da cidadania espacial, tomando por referência a possibilidade de conhecimento do mundo concebido como objetivo dos fatos, e uma postura contestadora diante condições socioespaciais desiguais.

Nas duas situações mencionadas, seja na ciência ou na disciplina, o raciocínio ou o pensamento geográfico seria desenvolvido, fundamentalmente, a partir de suas filiações com a filosofia da consciência. Se partirmos da perspectiva histórica, desde a sua origem, o saber geográfico foi institucionalizado via o ideário positivista. O ensino da Geografia desde o início do século XX também o adota, e no tempo presente não abandonou a sua relação com a razão subjetiva e o ideário positivo. O chamado ensino tradicional é tributário desta filiação, assim também, o raciocínio cognitivo-geográfico.

Aliás, não se trata de uma constatação propriamente geográfica, mas parece ocupar também as inquietações das demais disciplinas escolares quanto ao eterno embate entre o ensino crítico e o tradicional. Carbonell (2016) afirma haver uma ambivalência nas pedagogias críticas, pois há uma contradição entre a existência de

professores manifestamente conservadores em sala de aula, mas autodeclarados críticos.

Nesta linha de pensamento, em torno do debate acadêmico nos cursos de formação de professores em Geografia e na prática escolar da disciplina, pergunta-se o porquê, desde 1970, se formam professores numa perspectiva crítica, mas observa-se nas escolas, em diferentes lugares e regiões do Brasil, o domínio de um ensino tradicional (Carneiro, 2022). Considerando que de lá para cá, já se passaram meio século, e que reformas importantes foram implementadas na educação brasileira, especialmente na década de 1990 com os Parâmetros Curriculares Nacionais e em 2017 com a Base Nacional Comum Curricular, tudo se torna mais preocupante.

Esta última “reforma”, pós-golpe de Estado, por sinal, parece ter avivado entre os pesquisadores e pesquisadoras da educação geográfica, o tema do raciocínio geográfico relacionado ao do pensamento espacial. De um lado, porém, o interesse sobre o raciocínio geográfico, o qual fora pensado por Vidal de La Blache, idealizador da Geografia francesa, já no início do século XX, revigora-se, apresentando uma considerável literatura atualizada. De outro, este aumento recorre, mais uma vez, à consciência cognitiva, em termos de raciocínio cognitivo-geográfico.

Estas problematizações servem, assim, para situar a questão para qual seguimos alguns passos em busca de respostas: como os geógrafos abordam o desenvolvimento moral em relação ao raciocínio geográfico? De que modo, os estágios de desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg/Habermas podem contribuir para a construção do raciocínio geográfico?

Habermas (2003) identificou um paralelismo entre o desenvolvimento cognitivo e o desenvolvimento moral, a partir das teorias de Jean Piaget e Lawrence Kohlberg, pois as duas objetivam a explicação das capacidades de solucionar ou resolver determinadas

classes de problemas, empírico-analíticos ou moral-práticos, respectivamente. Daí não haver separação entre o raciocínio cognitivo e o raciocínio moral, embora não se possam afirmar evoluções simétricas entre os dois modos de desenvolvimento pessoal.

Diante disso, parte-se, assim, de uma reflexão ampla, que possa valer tanto para o âmbito da formação docente quanto para a prática escolar. Isto é, esta proposta pode servir para nortear os professores formadores nos cursos de licenciatura em Geografia, ao mesmo tempo, para o aprimoramento da prática docente nas escolas, seja no ensino fundamental ou médio.

Para tanto, revisa-se a literatura pertinente, tanto dos textos seminais de Habermas sobre o tema, quanto à interpretação de interlocutores. Em tempo, também se procedeu a um levantamento sistemático no Google acadêmico e periódicos capes acerca dos estudos geográficos mais relevantes. Além disso, aprofundam-se elementos discursivos desenvolvidos anteriormente sobre os estágios de desenvolvimento do julgamento moral, a aprendizagem de princípios geóéticos universais e a competência comunicativa no âmbito da educação geográfica do agir comunicativo (Carneiro, 2019, 2020, 2022).

Todos reconhecem a importância da ética, inclusive na escola, mas o tratamento dispensado ao agir moral em nossa sociedade denota menosprezo (Goergen, 2005). Como assinala Flickinger (2011, p. 226) “Quem nasce na vila, por exemplo, vê-se integrado a outros modos de sociabilidade, diversos daqueles de um jovem de classe média ou alta, cujas condições de vida são favoráveis”. Assim, as disposições pessoais e o ambiente social, o que nós geógrafos chamamos de espaço geográfico, forma os hábitos sociais assim.

A questão não é, portanto, o desenvolvimento por si só de uma capacidade de pensar para a compreensão do espaço tomado como mundo objetivo e objeto de localização, descrição, representação e

explicação, mas também de como ser capaz de participar na esfera pública da intersubjetividade entre os desiguais e os diferentes, e construir as intercompreensões mútuas necessárias ao entendimento de algo que se revela problemático neste mundo. Isto passa, portanto, não apenas pelo desenvolvimento do raciocínio cognitivo, mas, sobretudo pelo raciocínio moral que se associa com a evolução das imagens de mundo individuais. Pode resultar daí, portanto, m raciocínio geográfico universal, uma geoética universalista, logo uma ética e moral de base espacial ou territorial (Carneiro, 2019, 2020).

Deste modo, objetiva-se apresentar uma proposta de ensino para a Geografia mediada pelo raciocínio cognitivo-moral para a aprendizagem de princípios éticos universais de base espacial, geoéticos. Para tanto, organiza-se as ideias em três seções. Na primeira, descreve-se como na ciência geográfica, o tema do raciocínio ou pensamento tem sido posto por diferentes autores que trabalham com o ensino da Geografia, tanto na formação docente quanto na prática escolar. Na segunda, discorre-se de modo resumido sobre o raciocínio moral-cognitivo em Kohlberg e Habermas. Na terceira, apresenta-se uma proposta introdutória para o trabalho seja com a formação docente inicial ou continuada assim como para a prática de sala de aula que parte do raciocínio moral-cognitivo geográfico vinculado aos princípios geoéticos universais.

2 O raciocínio cognitivo e a moral em Geografia

Observa-se um consenso na literatura da educação geográfica contemporânea, a estabelecida após 1990, em se trabalhar o conceito de raciocínio geográfico concomitantemente ou atrelado ao de pensamento espacial (Castellar; Paula, 2020, Castellar; Pereira; Paula, 2022; Reis, 2020). Além disso, o raciocínio geográfico tem uma essência espacial quanto às análises dos fenômenos de sua área, ao

passo que nem todo pensamento espacial constitui-se pela leitura de base geográfica (Ribeiro, 2022).

A relação entre Geografia e filosofia é antiga. Kant foi um dos primeiros geógrafos, isto é, que desenvolveu uma explicação geográfica da natureza como ciência unitária que articula espaço e tempo (Vitte, 2014). De modo geral, porém, as propostas teórico-conceituais que sustentam a discussão sobre o tema revelam-se atreladas ao que podemos chamar de *filosofia geográfica mentalista ou subjetiva*, isto é, uma forma de conhecer em Geografia na qual a ciência, o método investigativo e prática social encontram-se vinculada à reflexão subjetiva, à abordagem sujeito pensante-objeto pensado e ao agir instrumental solitário de um ator com vistas à realização de seus planos individuais.

Pode-se vela na associação entre pensamento espacial e conteúdo procedimental, isto é, como diz Castellar; Paula (2020), ação direcionada a um fim. Ao professor não cabe o papel de autoridade moral, mas um participante de interações que orienta e propõe dilemas morais a serem resolvidos não em termos de certo e errado, mas de escolhas possíveis no interior de contextos variados que possibilitem ao aluno desenvolver seu raciocínio para níveis mais elevados mediante aprendizagem. Para Goergen (2005, p. 1006), “Hoje, privilegamos um conceito de educação voltado para o aspecto intelectual, em especial para a aquisição de conhecimento e informações para a interpretação do mundo e o preparo profissional”.

Pensamento espacial, pensamento geográfico, raciocínio geográfico focam-se, por sua vez, em uma abordagem cognitivo-ontológica em Geografia, desconsiderando, de outro modo, uma deontologia da racionalidade que pensa e que age. Na base desta leitura, assim, entrevejo, mas não exclusivamente, a associação teórico-metodológica destes termos ao conceito procedimental de conteúdo na teoria construtivista da aprendizagem e, portanto, da construção de

conhecimento, de verdades de fato, para os objetos do conhecimento. Constituído por regras, técnicas, métodos, destrezas, habilidades e estratégias, o conteúdo procedimental é um conjunto de ações para a realização de um objetivo pelos alunos, a compreensão de fatos pelas representações (Castellar; Pereira; Paula, 2022).

Daí se depreende, a relevância de método como a observação, a formulação de hipóteses e sua confirmação, tipicamente consagradas pela filosofia subjetiva e ciência positiva. A filosofia intersubjetiva e a ciência reconstrutiva, por sua vez, interessam-se por essas questões do sujeito que age sobre o mundo em interação com outros sujeitos que agem no mundo e encontram-se uns para os outros na condição de interlocutores morais.

Tuan (1988) afirmara que a Geografia Cultural enquanto estuda os fenômenos humanos integraria a filosofia moral. Assim, este geógrafo entendendo moral de modo tradicional como costume ou norma estabelecida, os desvios a esta seria o próprio desvio da vida boa. Para ele, em muitas sociedades certa plasticidade das formas de vida é posta por uma classe de pessoas particulares, os filósofos e os santos. Compreende-se, porém, que esta perspectiva na qual a maioria das pessoas se ajustam e seguem as normas estabelecidas, é limitante para se pensar uma Geografia moral ou uma ética de base universalista na Geografia, a geoética universal, pois neste caso, mediante o ensino e a aprendizagem, toda pessoa ao tornar-se indivíduo, poderia, a priori, desenvolver uma consciência moral pós-convencional. Considera-se, portanto, o paradoxo da identidade, isto é, “o Eu, como pessoa em geral, é igual a todas as pessoas, ao passo que – enquanto indivíduo – é diverso de todos os demais indivíduos” (Habermas, 1983, p. 63).

Por outro lado, uma Geografia moral se interessa por como se distribui nela, o poder enquanto meio de atingir objetivos e que tem seus efeitos na paisagem moral (Tuan, 1998). A paisagem que promove e sustenta ao sistema e aos valores sociais, entretanto, não se esgota

numa produção exclusiva em termos de interesses subjetivos em disputa, mas resulta também, ela própria, de construção colaborativa de acordos mútuos, mediante o reconhecimento intersubjetivo.

A interpretação de Tuan (1988, p. 220), em *Geografia moral*, é a de uma moral convencional, pois se depreende que “Por conducta moral se entende, generalmente, el seguimiento de las normas y tabúes de la sociedade y también, em um sentido más positivo, ‘hacer buenas’ obras”. Ora, se pensarmos uma sociedade, por exemplo, a brasileira, em tempos diferentes, e remetermos a esta ideia de agir moralmente com o seguimento de regras, esta conduta pode se revelar questionável. Por exemplo, para muitas situações sociais no período ditatorial e no período redemocrático, em temas como liberdade, meio ambiente e racismo.

O ser humano não é um ser naturalmente moral, logo há necessidade de educação para a moralidade (Goergen, 2005). Deste modo, um raciocínio geográfico que se prende à representação espacial, contribui para o desenvolvimento cognitivo, para o discurso teórico, mas o raciocínio geográfico que desenvolve a consciência moral pode fazer frente a uma educação geográfica e um ensino geográfico para uma geoética amparada no discurso prático. Neste sentido forte, educação moral é educação política, pois busca a melhoria das condições de vida das pessoas onde habitam, moram e vivem.

Para Habermas (1999, p. 38),

[...] el discurso teórico, es decir, la forma de argumentación en que se convierten en tema las pretensiones de verdad que se han vuelto problemáticas. En el ámbito práctico-moral ocurre algo parejo. [...] El medio en que puede examinarse hipotéticamente si una norma de acción, esté o no reconocida de hecho, puede justificarse imparcialmente, es el discurso práctico, es decir, la forma de argumentación en que se convierten en tema las pretensiones de rectitud normativa.

Chama a atenção, neste âmbito, que os estudos sobre consciência geográfica ou raciocínio geográfico, focam-se na ideia de desenvolvimento cognitivo, se não negando, relegando-se a dimensão deontológica da realidade. Ribeiro (2022), a partir do relatório da NRC ou Conselho Nacional de Pesquisa dos Estados Unidos (2016), elenca 21 ações do raciocínio geográfico, a exemplo de descrever, especializar, estabelecer limites e fronteiras, identificar, localizar, observar, perceber o espaço, pensar sobre o espaço geográfico, regionalizar, representar, transitar entre escalas, visualizar o espaço dentre outras.

Nenhuma delas faz referência a ações em termos do bom e do justo, assim também não intenciona ações intersubjetivas, pois se movem no contexto da filosofia subjetiva, sendo formas de agir pessoal, individual. Neste contexto, objetiva-se apresentar alguns argumentos em torno da necessidade de se promover na formação de professores e na prática escolar em Geografia, mediante a Didática, o desenvolvimento do raciocínio cognitivo atrelado ao pensamento moral, o qual se pode chamar, então, de raciocínio cognitivo-moral. Logo, a nossa hipótese é que a moral apresenta um conteúdo racional e, portanto, é passível de verdade, ou verdade moral.

3 Kohlberg, Habermas e a o raciocínio moral-cognitivo

O que liga Habermas a Kohlberg é a defesa por uma formação (bildung) humana de caráter ético e moral que toma como fundamento valores formais universais a valores concretos locais. Neste sentido, a uma predileção por escalas espaciais cada vez mais alargadas, mas que não abandona a referência aos contextos de mundo da vida compartilhados culturalmente. Em realidade, há uma preferência pelo universalismo frente ao localismo. A defesa da

vida, os direitos individuais e o bem comum são princípios de justiça universais para Kohlberg, não como fatos sociais, mas com um ideal moral cheio de possibilidades (Venturi, 1995).

A partir das etapas de heteronomia moral e autonomia moral definidas por Piaget, Kohlberg as ampliou para seis estágios de raciocínio moral, mediante suas investigações com 72 jovens delinquentes de 10, 13 e 17 anos de Chicago e, depois, com crianças de Taiwan (Elorrieta-Grimalt, 2012). Estes estágios foram agrupados em três níveis: pré-convencional, convencional e pós-convencional, cada um com duas fases.

Para Kohlberg (1992), a primeira virtude de uma pessoa, escola ou sociedade é a justiça. Nestes termos, a escola precisaria se ocupar de uma educação que promova o raciocínio moral das crianças, dos jovens e adultos, nas diversas etapas e modalidades. Nossa compreensão, portanto, é que o modelo da construção do conhecimento seja conectado com a construção de personalidades que fazem uso deste saber produzido e transmitido socialmente de modo racional comunicativamente.

Há que se diferenciar uma sequência vertical e uma sequência horizontal da formação pessoal para o pensamento moral ou da justiça. No primeiro caso, ocorre a passagem entre os estágios e, no segundo, a formação segue os passos do desenvolvimento lógico, da adoção de papéis sociais ao estágio do juízo moral (Kohlberg, 1992). Assim, existe um paralelismo entre o estágio lógico e o estágio moral. Compreende-se, mediante isso, por que Habermas (1999) afirma que a razão não tem a ver com a posse de conhecimento, mas com o seu uso ético ou técnico. Diante disso, um uso instrumental ou estratégico mediante a orientação para fins próprios e a influência recíproca qualifica-se como racionalidade técnica, e um orientado para a construção de consensos livres de coerções, como racionalidade comunicativa.

As investigações de Kohlberg não se centraram em valores específicos, mas nos raciocínios morais ou seus aspectos formais, isto é, nas razões que as pessoas têm para agir de um modo ou de outro (Elorrieta-Grimalt, 2012, p. 500).

El primer paso es presentar el problema moral y, a continuación, conducir la discusión anadiendo circunstancias que compliquen el dilema, introduciendo perspectiva nuevas o destacando el razonamiento presentado por otro estudiante. Esta tensión intelectual, hecha con constancia, llevaría a los alumnos a adquirir niveles superiores de reflexión moral.

Esta reflexão moral pode ser pensada mediante considerações problemáticas das situações vividas nos territórios, nos lugares, nas regiões, para além do critério da explicação, mas, sobretudo da justificação moral. Daí, propormos trabalhar com o raciocínio moral-cognitivo de base geográfica, o qual se encontra mediado por princípios geoéticos universais.

4 Raciocínio moral-cognitivo e princípios geoéticos universais

A escolha e a delimitação da situação geográfica estimula o desenvolvimento cognitivo (Castellar; Paula, 2020). Entretanto, compreendemos este espaço situado mediado simbolicamente e estruturado pelas tradições culturais, grupos de referência e processos de socialização, portanto, como o próprio mundo da vida. Espaço e mundo da vida são um só e mesma coisa (Carneiro, 2022). Por sua mediação pela linguagem comunicativa orientada ao entendimento, a leitura da situação geográfica pode ser complementada pela consideração da situação ideia de fala que não se encontra disponível neste mundo compartilhado, pois se trata de uma idealização.

A formação moral é complexa e abriga as convenções sociais, mas também a consciência moral autônoma (Goergen, 2005). Entretanto, dominam nos debates pedagógicos, as questões técnicas e a definição dos conteúdos do ensino (Flickinger, 2011).

Para o desenvolvimento do raciocínio moral, que é também uma forma de pensamento cognitiva, pois se preocupa com a “verdade moral”, isto é, com a correção normativa das ações humanas, pretendemos partir da situação ideal de fala da aula em sala. Esta proposta metodológica insere-se no que temos chamado de Didática do Agir Comunicativo e compões dos pressupostos pragmáticos habermasianos, de critérios que igualdade e dever.

Assim, de Habermas (2003) se extrai o princípio de universalização que funcione como regra da argumentação, um conteúdo normativo de regras do Discurso. De Gonçalves (1999) acrescentam-se as ideias de “mesma chance” de se comunicar, fazer perguntas, responder, opinar, interpretar e se expressar. Por fim, complementa-se com o dever de adotar a posição da primeira pessoa, e não fazer uso da violência no Discurso e guiar as ações de fala pela construção do consenso.

Para Carneiro (2022, p. 124), este último critério, assim se resume:

- a) Todos os participantes têm o dever de adotar as posições de primeira pessoa (falantes), de segunda pessoa (ouvintes) e de terceira pessoa (observadores), evitando, porém, esta última, pois entraria em desacordo com as condições ideais de fala [...];
- b) Todos os participantes têm o dever de fazer uso do Discurso (ação de fala) sem usar qualquer tipo de coerção, influência ou violência;
- c) Todos os participantes têm o dever de se guiar pela construção do consenso, perseguir o objetivo do entendimento, obter acordos

e reconhecer a validade das pretensões de validade dos atos de fala, para atender ao Princípio de Universalização [...].

Trata-se, deste modo, de um esforço teórico-metodológico o qual se define com uma didática do agir comunicativo em sala de aula. Sem uma orientação da prática para a aprendizagem discursiva e a competência interativa pelos discentes, a cidadania entendida como participação nas deliberações públicas restará reduzida a participação representativa.

Depreende-se que “por Espaço Público entendemos inicialmente o âmbito da nossa vida social no qual se pode formar algo assim como a opinião pública. A rigor, ele está aberto a todos os cidadãos” (Habermas, 2012, p. 218). Com as redes informacionais, multiplicam-se as possibilidades de espaços abertos à formação da opinião e da vontade pública. A educação joga um papel central na formação para a cidadania deliberativa e geográfica.

Assim, o ensino da Geografia poderá ganhar com a consideração do raciocínio geográfico com um pensamento moral-cognitivo, pois decidir sobre questões de justiça a partir de princípios universais requer, obrigatoriamente, a consideração de razões diante de pretensões que se apresentam nesta escala, a do Mundo.

5 Considerações finais

Estamos em acordo com Tuan (1988), os seres humanos são agentes geológicos, culturais e psicológicos, mas também agentes morais. Viver bem nos espaços implica a inserção em discursos sobre o que se compreende por uma vida boa em cada momento histórico, em cada lugar. Não se trata, portanto, de ser capaz tão-somente de raciocinar cognitivamente mediado por categorias geográficas, mas de consciência moral espacial baseada numa ética cognitiva.

O ensaio objetivou discutir as contribuições da teoria dos estágios de desenvolvimento do julgamento moral, proposta por Kohlberg e reinterpretada por Habermas. A motivação adveio da constatação para o campo da Geografia, da ênfase nos estudos da área de ensino de Geografia, no conceito de raciocínio geográfico atrelado ao cognitivismo e a filosofia da consciência. Questões moral-práticas não são referidas, portanto, nesses estudos.

Esta conclusão é reforçada com uma proposta de didática do agir comunicativo mediante a situação ideal de fala em sala de aula que propicia o desenvolvimento do julgamento moral a partir de pressupostos pragmáticos pelo professor. Ao princípio de universalização habermasiano é acrescentado condições de igualdade, o ter as mesmas chances de comunicação, e agir por dever para a construção do consenso intersubjetivo.

Critérios universais de justiça geográfica são inseridos, tais como o direito ao espaço, a justiça espacial, a igualdade espacial dos direitos humanos, o respeito à dignidade dos seres humanos independente da sua origem geográfica.

Referências

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Lei nº 11.274, de 6 de fevereiro de 2006**. Altera a redação dos arts. 29, 30, 32 e 87 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, dispondo sobre a duração de 9 (nove) anos para o ensino fundamental, com matrícula obrigatória a partir dos 6 (seis) anos de idade. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2004-2006/2006/lei/l11274.htm. Acesso em: 10 jun. 2023.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Lei nº 11.114, de 16 de maio de 2005**. Altera os arts. 6º, 30, 32 e 87 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, com o objetivo de tornar obrigatório o início do ensino fundamental aos seis anos

de idade. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2004-2006/2005/lei/l11114.htm. Acesso em: 10 jun. 2023.

CARBONELL, Jaume. **Pedagogias do século XXI**: bases para a inovação educativa. 3. ed. Porto Alegre: Penso Editora, 2016.

CARNEIRO, Rosalvo Nobre. Contemporary challenges of teaching education: communicative competence and universal Geoethics principles. **Terræ Didactica**, Campinas, v. 15, p. 1-11, e19035, 2019. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/td/article/view/8655111>. Acesso em: 18 abr. 2023.

CARNEIRO, Rosalvo Nobre. Aprendizagem de princípios geoéticos universais, competência comunicativa e estágios de desenvolvimento moral. **Revista Brasileira de Educação em Geografia**, [S. l.], v. 10, p. 498-519, 2020. Disponível em: <http://www.revistaedugeo.com.br/ojs/index.php/revistaedugeo/article/view/792>. Acesso em: 14 abr. 2023.

CARNEIRO, Rosalvo Nobre. **Educação geográfica do agir comunicativo**: Geografia escolar do mundo da vida. Appris: Curitiba, 2022.

CASTELLAR, Sonia Maria Vanzella; PEREIRA, Marcelo Garrido; PAULA, Igor R. de. O pensamento espacial e raciocínio geográfico: Considerações teórico- metodológicas a partir da experiência brasileira. **Rev. geogr. Norte Gd.**, Santiago, n. 81, p. 429-456, 2022. Disponível em http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-34022022000100429&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 15 mar. 2023.

CASTELLAR, Sonia Maria Vanzella; PAULA, Igor R. de. O papel do pensamento espacial na construção do raciocínio geográfico. **Revista Brasileira de Educação em Geografia**, [S. l.], v. 10, n. 19, p. 294-322, 2020. DOI: 10.46789/edugeo.v10i19.922. Disponível em: <https://revistaedugeo.com.br/revistaedugeo/article/view/922>. Acesso em: 15 mar. 2023.

CORRÊA, Roberto Lobato. Geografia cultural: passado e futuro – uma introdução. In: ROSENDHAL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 49-58.

CORRÊA, Roberto Lobato. Cultura, política, economia e espaço. **Espaço e Cultura**, n. 35, p. 28-35, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/18903/13701>. Acesso em: 20 abr. 2023.

DINIZ FILHO, Luis Lopes. **Por uma crítica da geografia crítica**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2016.

ELORRIETA-GRIMALT, M. P. Análisis crítico de la educación moral según Lawrence Kohlberg. **Educ.Educ.**, v. 15, n. 3, p. 497–512, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/eded/v15n3/v15n3a09.pdf>. Acesso em: 02a ago. 2023.

FLICKINGER, Hans Georg. A teoria do reconhecimento na práxis pedagógica: a exemplo de conflitos entre diretrizes ético-morais. **Revista Espaço Pedagógico**, [S. l.], v. 18, n. 2, 24 maio 2011. Disponível em: <http://seer.upf.br/index.php/rep/article/view/2424>. Acesso em: 15 abr. 2023.

GERALDES, Eduardo Simões. Horizontes do mundo vivido: reflexões sobre a contribuição da hermenêutica para a geografia humanista. **Geograficidade**, UFF, v. 1, n. 1, p. 59-66, 2011. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geograficidade/article/view/12808>. Acesso em: 20 abr. 2023.

GOERGEN, P. Educação e valores no mundo contemporâneo. **Educação & Sociedade**, v. 26, n. 92, p. 983–1011, out. 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/vhPdCHYxn6nxttdPQzhkVRRs/?lang=pt#>. Acesso em: 02 ago. 2023.

HABERMAS, Jurgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

HABERMAS, Jurgen. **Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social**. Buenos Aires: Taurus, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução: Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jurgen. Espaço público (um verbete de enciclopédia). **Problemata: R. Intern. Fil.** v. 3, n. 2, p. 218-227, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/15109>. Acesso em: 02 ago. 2023.

KOHLBERG, Lawrence. **Psicologia del desarrollo moral**. Bilbao, Espanha: Desclée de Brouwer, 1992.

GONÇALVES, Maria Augusta Salim. Teoria da ação comunicativa de Habermas: possibilidades de uma ação educativa de cunho interdisciplinar na escola. **Educação & Sociedade**, [S. l.], ano XX, n. 66, p. 125-140, abr. 1999. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/es/v20n66/v20n66a6.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2020.

MARANDOLA JR, Eduardo. Heidegger e o pensamento fenomenológico em geografia: sobre os modos geográficos de existência. **GEOGRAFIA**, Rio Claro, v. 37, n. 1, p. 81-94, jan./abr. 2012. Disponível em: <https://www.periodicos.rc.biblioteca.unesp.br/index.php/ageteo/article/view/7733>. Acesso em: 20 abr. 2023.

MARINHO, Samarone Carvalho. **Um homem, um lugar: geografia da vida e perspectiva ontológica**. 2010. 335 f. 2010, Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

PILETTI, Nelson; ROSSATO, Solange Marques. **Psicologia da aprendizagem: da teoria do condicionamento ao construtivismo**. São Paulo: Contexto, 2018.

REIS, Matheus Feliciano dos. Pensamento espacial e pensamento geográfico: da formação de conceitos à prática social geográfica. **Revista Brasileira de Educação em Geografia**, [S. l.], v. 10, n. 20, p. 28–48, 2020. DOI: 10.46789/edugeo.v10i20.823. Disponível em: <https://www.revistaedugeo.com.br/revistaedugeo/article/view/823>. Acesso em: 15 mar. 2023.

RIBEIRO, Patrícia Assis da Silva. Pensamento espacial e raciocínio geográfico: aproximações e distanciamentos. **Revista Signos Geográficos**, [S. l.], v. 4, p. 1–13, 2022. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/signos/article/view/73869>. Acesso em: 17 mar. 2023.

SANTOS, Milton. **Por Uma Geografia Nova:** da crítica da geografia a uma geografia crítica. 6 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2012.

SILVA, Armando Corrêa da. A renovação geográfica no Brasil – 1976/1983: as geografias crítica e radical em uma perspectiva teórica. **Boletim Paulista de Geografia**, São Paulo, n. 60, p. 73-140, 1984. Disponível em: <https://publicacoes.agb.org.br/boletim-paulista/article/view/1004/895>. Acesso em: 20 abr. 2023.

SILVA LUZ NETO, Daniel Rodrigues; SOUSA, Maria Solange Melo de; SILVA, Juanice Pereira dos Santos. A Contribuição do Pensamento Espacial no Desenvolvimento do Pensamento Geográfico de Alunos do Ensino Fundamental. **Revista Educação Geográfica em Foco**, [S.l.], v. 5, n. 10, oct. 2021. ISSN 2526-6276. Disponível em: <http://periodicos.puc-rio.br/index.php/revistaeducacaogeograficaemfoco/article/view/1644>. Acesso em: 15 abr. 2023.

TUAN, Yi-Fu. Sobre Geografia moral. **Documents d'anàlisi geogràfica**, n. 12, p. 209-222, 1988. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/DocumentsAnalisi/article/view/41431>. Acesso em: 17 out. 2023.

ZABALA, Antoni. **A prática educativa:** como ensinar. Porto Alegre: Artmed, 1998.

VENTURI, Gustavo. O universalismo ético: Kohlberg e Habermas. **Lua Nova:** Revista de Cultura e Política, Lua Nova, 1995, n. 36, p. 67–84, 1995. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64451995000200005>. Acesso em: 17 abr. 2023.

VITTE, **Antonio Carlos**. A *Physische Geographie* de Immanuel Kant: descrição e história da natureza. **Confins [Online]**, N. 22, 2014. Disponível em: <http://journals.openedition.org/confins/9895>. Acesso em: 02 ago. 2023.

Perspectivas da racionalidade comunicativa para a educação

Perspectives of communicative rationality for education

Ercilia Maria de Moura Garcia Luiz¹

Universidade Federal de Santa Maria erciliamouluiz@gmail.com

Sandra Elisa Réquia Souza²

Universidade Federal de Santa Maria
saereso@gmail.com

Resumo: O objetivo deste artigo é revisitar as perspectivas da racionalidade comunicativa diante do contexto escolar, à luz dos conceitos de Habermas, por meio de uma abordagem hermenêutica, valorizando as relações docentes na esfera pública. Assim, faremos referência à racionalidade comunicativa como outro horizonte à sistêmica escolar, reconhecendo que a interatividade é construída a partir dos atos de fala. Isso requer repensar o entendimento mútuo como pressuposto da ação cidadã, visando promover uma maior valorização da interatividade e das humanidades na filosofia da educação.

Palavras-chave: linguagem; racionalidade comunicativa; educação.

Abstract: The purpose of this article is to revisit the perspectives of communicative rationality in the school context, in the light of Habermas's concepts, through a hermeneutic approach, valuing teaching relationships in the public sphere. Thus, we will refer to communicative rationality as another horizon to the school system, recognizing that interactivity is built from

1 Universidade Federal de Santa Maria –Campus Camobi.

2 Universidade Federal de Santa Maria –Campus Camobi.

speech acts. This requires rethinking mutual understanding as a prerequisite for citizen action, with a view to promoting greater appreciation of interactivity and the humanities in the philosophy of education.

Keywords: language; communicative rationality; education.

1 Considerações Iniciais

Este artigo tem como objetivo contextualizar as perspectivas da racionalidade comunicativa diante da crise contemporânea da educação na esfera pública, representada por Habermas como uma dimensão do social que atua como mediadora entre o Estado e a sociedade. Sendo que os seus membros nem sempre conseguem interagir de acordo com a sua opinião e para que os seus pontos de vista sejam formulados serão necessárias a liberdade de expressão, de reunião e de associação. Nesse sentido, a garantia de tais direitos deve ser pertinente a todos os cidadãos por meio de uma educação emancipadora.

Porém, a educação no Brasil está orientada por interesses mercadológicos e direcionada aos interesses sistêmicos, afastando-se do mundo da vida. Para agravar essa situação a predominância das tecnologias, da informação no sistema educacional, tem causado sérios e intermináveis questionamentos sobre o real significado da formação cidadã.

Essa dinâmica, normalmente oculta da educação, não proporciona a autonomia interior, pelo contrário, engessa toda e qualquer intencionalidade transformadora.

Para fazer frente a essa situação é preciso lançar um olhar mais atento à aprendizagem por meio da ação pedagógica, minimizando os efeitos dessa educação engessada por interesses mercadológicos. Para tanto, propomos a racionalidade comunicativa de Habermas, definida como meta consensual entre os sujeitos falantes. Ou seja,

a ação pedagógica exige uma troca comunicativa entre docentes e discentes, simultânea ao exercício da sociabilidade e subjetividade, considerando formas de intersubjetividade dentro das quais os sujeitos tenham oportunidade de se expressar pela fala e pela interação.

Habermas (1987) situa o mundo da vida e o sistêmico como duas instâncias que se opõem, mas que, interdependentes constituem um complexo dialético determinante da forma de ser e de agir na sociedade moderna. Essa teoria reconstrutiva da filosofia moderna é mediada pelo *telos* da linguagem reproduzida, comunicativamente, de acordo com a experiência simbólica de um sujeito com o outro no mundo.

A partir desses nexos, propomos em um primeiro momento discutir a racionalidade comunicativa como um novo horizonte à racionalidade sistêmica. Para tanto, discorreremos sobre o mundo da vida e o mundo sistêmico, da competência monológica à competência dialógica. Num segundo momento abordaremos os atos de fala e o âmbito discursivo na docência. Por fim, pontuaremos o entendimento mútuo como pressuposto da ação cidadã na esfera pública.

2 A racionalidade comunicativa: outro horizonte à racionalidade sistêmica escolar

A partir da crise contemporânea da educação em que o direcionamento mercadológico e as tecnologias da informação dão um caráter monológico e individual à formação cidadã, retirando a possibilidade da crítica, da criatividade, da interação e do entendimento do mundo na vida, situamos a esfera da razão comunicativa habermasiana, como redimensionamento desta racionalidade, em que formas de vida se expressam em linguagem.

E daí, derivarmos reflexões para a educação, porque se torna emergente quebrar esse círculo vicioso. É preciso fazer a assepsia das linguagens que enclausuram as propostas emancipatórias de formação, ou seja, aprimorar os processos comunicativos. Fator que proporciona um caráter dialógico e processual, na proporção em que essa medida se torna mais clara, o conhecimento surge mediado e construído intersubjetivamente.

Preocupado em desenvolver uma teoria de racionalidade, Habermas considera ser esse o tema fundamental da Filosofia, pois para ele “pode inclusive dizer-se que o pensamento filosófico nasce da reflexão sobre a razão corporificada no conhecimento, na linguagem e na ação” (Habermas, 1987, p. 15). Essa proposta comunicativa apresenta uma contribuição positiva à educação e contextualiza-se como indicador das possibilidades e das exigências restaurativas do poder da racionalidade comunicativa dos indivíduos, através dos procedimentos de interação que reacoplem a educação e o mundo da vida.

A questão central se desloca do *como conhecer* para o *como criar* condições ao entendimento do sujeito. Isso, para o autor, amplia-se no horizonte do conhecimento, abrindo-o para o consenso e o diálogo. Em última instância, para o entendimento. Resgatar a experiência esquecida de reflexão é ter em mente a pragmática de comunicação, ou seja, a pragmática do uso da linguagem como mediadora da interação social. A educação como processo social indica uma estrutura de pensamentos e práticas dos professores, não criada, fundamentalmente, por conta deles mesmos, mas decorre das relações sociais e do cotidiano que se desenvolve na escola e no contexto social.

A fundamentação racional comunicativa é possível, uma vez que a mesma não apresenta apenas a capacidade de acolher e de reconhecer os fracassos da racionalidade predominante na educação,

mas também, recusá-los e transformá-los através da reconstrução da racionalidade baseada no entendimento consensual obtido através de argumentos isentos de dominação.

Para Moura Luiz (2013), a comunicação na escola pode ser distorcida ou reprimida e, mesmo que nunca possa ser totalmente eliminada, somente se realiza através de processos de aprendizado em que os sujeitos pedagógicos se tornam competentes do ponto de vista de comunicação. A fecundidade desse processo existe, essencialmente, porque a linguagem é a fundamentação teórica de Habermas. E essas conexões da fala e da linguagem deixam sempre uma imagem de como os mesmos se põem em relação ao mundo físico, com os demais sujeitos, com suas intenções e sentimentos.

Habermas vai dizer que “os êxitos ilocucionários (...) se conseguem no plano das relações interpessoais (...) se produzem no mundo da vida, ao qual pertencem os participantes na comunicação e que constituem o pano de fundo de seu processo de entendimento” (Habermas, 1987, p. 376). Todavia, o mundo da vida se apresenta como convicções não questionadas e, de certa forma, não tematizadas, que orientam o entendimento, mas só quando se tornam relevantes para uma situação. Esse aspecto sugere, na maioria das vezes, mediações entre as diferenças que se descortinam no mundo. O docente, nesse contexto, eventualmente, frustra-se com sua linguagem, ante o mundo imaginal e o mundo da vida. Ocorre que nessa realidade existe, por um viés, o mundo da vida, dos grupos em que ações são coordenadas pelo entendimento, e, por outro, o mundo do sistema que regula a si mesmo através das ações em relação a fins nem sempre compatíveis com a racionalidade comunicativa.

As duas categorias introduzidas por Habermas (1987), o mundo da vida e o sistêmico são direcionadas para interpretar o processo de reprodução social e reestruturar a teoria da filosofia da

linguagem na modernidade. Essas categorias são complementares entre si e sucedem as de trabalho e ação. As ações são consideradas teleológicas ou comunicativas, de acordo com a linguagem utilizada. Assim, linguagem e mundo são conceitos cooriginários e solidários entre si. As ações comunicativas buscam empregá-la para se chegar ao entendimento. Em contrapartida as ações teleológicas empregam a linguagem como meio (instrumento). Este, como *telos* da linguagem, é, em decorrência, inerente ao mundo da vida, o qual se constitui e se reproduz comunicativamente através das pretensões de validade e do discurso. O mundo sistêmico, regido pela razão instrumental se refere às estruturas que asseguram a reprodução material e institucional da sociedade. Asseguram a integração sistêmica, o dinheiro e o poder, mecanismos reguladores das ações teleológicas. Por isso, saber conviver com essas características é de suma relevância para a educação.

Nesse contexto, Habermas considera uma racionalização unilateral ou uma reificação da prática comunicativa como um descaminho decorrente da submissão das esferas privada e pública ao mundo sistêmico. A repressão cotidiana da *práxis* comunicativa e o empobrecimento cultural são resultantes das congruências da ruptura elitista. E não, a hipótese da diferenciação e o desenvolvimento das distintas esferas culturais mediante seu próprio valor específico. Os campos de ações especializados na tradição cultural, na integração social e na educação sinalizam para horizontes “a necessitem incondicionalmente do entendimento como mecanismo de coordenação de ações, que resistem a ficar assentados sobre os meios do dinheiro e poder” (Habermas, 1987, p. 469). A educação escolar não pode consentir com essa cultura de profissionais que se adequam às exigências desse poder.

À Filosofia da Educação cabe harmonizar essa postura reducionista, pois:

(...) os dois termos juntos representam o estudo dos fundamentos das teorias e práticas educativas na sociedade. A função essencial da Filosofia da Educação consiste em acompanhar, criticamente, a atividade educacional de forma a explicitar os seus fundamentos, esclarecer a função e a contribuição das diversas disciplinas pedagógicas e avaliar o significado das soluções escolhidas. (Santos; Bonin, 2023, p. 5).

Concomitantemente, é necessário um papel hermenêutico para que o pensar educativo encontre vozes e competências interativas. O discurso, e não o agir estratégico, é considerado por Habermas (1989), como a modalidade que estabelece as condições para a legitimidade do pensar e fazer pedagógicos. Nesse sentido o discurso pedagógico destinado a buscar o discernimento acerca dos fatos e dos acontecimentos do mundo sistêmico deve tornar-se um exercício constante. Especialmente, praticar o aprendizado da razão comunicacional que se do desenvolvimento realiza através de competências interativas na realidade escolar.

3 Os atos de fala e o âmbito discursivo na docência

Não há mais lugar à competência monológica. Mas, horizontes mais abrangentes de uma competência comunicativa, que integrem a competência dialógica e fecundem a ação humana. Isso decorre da análise de Habermas sobre a tradição filosófica do iluminismo e observação dos efeitos negativos decorrentes da vigência instrumental. E assim, aposta no giro paradigmático para fundamentar e justificar sua proposta fundamentada na linguagem o que permite superar a forma subjetiva de conhecer e dominar o mundo. Esse deslocamento do centro do processo do conhecimento para o âmbito da intersubjetividade sinaliza para uma renovação

no saber científico e, por consequência, no fazer pedagógico, nos pressupostos comunicativos. Nesse contexto, a linguagem emerge como o lugar transcendental, que possibilita o diálogo, enquanto condição indispensável ao entendimento. É na prática de falar, de se comunicar, que o docente se expressa, se exterioriza como verdadeiro sujeito da ação pedagógica, demonstrando que a passagem da racionalidade, alicerçada no pressuposto monológico subjetivo à competência dialógica, traz novos horizontes à relação docente.

A escola, por força do entendimento e sensibilidade educativa, necessita preparar para a habilidade dialógica. Nesta perspectiva, o conhecimento não representa o fruto de um relacionamento impositivo de um sujeito isolado, mas resulta de um processo que resume os diferentes mundos em questão, direta ou indiretamente legitimados pelo reconhecimento intersubjetivo das suas pretensões de validade. Caracterizando-se como o lugar onde o educando aprenda a dialogar com a tradição, com as instituições, com a cultura, com a ciência e, principalmente, com as pessoas. A cultura, sociedade e personalidade são assim definidas por Habermas:

Chamo cultura o acervo de saber em que os participantes da comunicação se abastecem de interpretações para entenderem-se sobre algo no mundo. Chamo sociedade aos ordenamentos legítimos através dos quais os participantes da comunicação regulam suas pertencas a grupos sociais, assegurando, com isso, a solidariedade. E por personalidade entendo as competências que tornam o sujeito capaz de falar e de agir, isto é, que o capacitam para participar em processos de entendimento e para afirmar neles sua própria identidade. (Habermas, 1987, p. 196)

O diálogo permanece como aquisição fundamental, transmitida do pensamento grego ao moderno, torna-se proeminente para romper o círculo vicioso em que imagens docentes reificam-se. Dessa

forma, o docente pela sua competência dialógica, conduz os alunos como ouvintes ativos ou passivos. Essa consciência, obviamente, traz a necessidade de compreensão dialógica num contexto mais amplo, essencial. Isto é, que extrapole o âmbito do simples fazer monológico, através dos atos de fala no campo discursivo e alcance a esfera do agir dialógico, ou seja, comunicativo.

Ao considerar-se a compreensão da relação pedagógica, no momento em que o professor detecta inclusões de linguagens patológicas no próprio agir pedagógico, certamente deve rever como se processam seus atos de fala na esfera comunicacional. Considerar que através da coordenação dos mesmos, ocorre a qualidade intersubjetiva da comunicação. Em Habermas (1987), esses atos possuem uma força coordenadora, consensual, decorrentes dos elementos ilocucionários neles presentes. A essa classe de interações, em que os planos individuais são harmonizados, ao perseguir, sem reserva alguma seus fins ilocucionários. Nesse posicionamento entendemos que, quando o docente expressa um conteúdo proposicional, executa uma ação pela fala. Visto que, na visão do autor, o elemento ilocucionário revela nesses atos uma dupla expectativa: ele realiza uma intencionalidade ao agir pela fala e pretende legitimar aquilo que expressa através de argumentos. Dessa forma, por exemplo, o ato de afirmar distingue-se do ato de dar uma ordem, de fazer uma promessa, de manifestar uma crença ou de expressar um sentimento.

A intencionalidade do ato de fala, conforme podemos perceber, vincula-se sempre a um interesse da razão. Por isso, escreve Habermas (1990, p.69) “o modo específico de usar o saber decide sobre o sentido da racionalidade, que serve como medida para o sucesso e à ação”. Acreditamos que a ação do professor se desenvolve de acordo com esse interesse da razão. Necessita “constatar” as cognições através de asserções, afirmações, narrações, entre outras;

representar ou exprimir as impressões subjetivas dos saberes, pensamentos e percepções, bem como *regular* o agir prático-moral em suas obrigações e acordos. E para tanto, averiguar três classes de atos de fala, definidos respectivamente, pelo frankfurtiano, como *constatativos, representativos* ou *expressivos e regulativos*. Os primeiros permitem aos falantes em comunicação distinguir um mundo privado, formado de concepções intersubjetivamente reconhecidas e de um mundo privado, constituído de singelas opiniões, *ser e aparência*. Os segundos, com a pretensão de sinceridade, tornam possível a distinção entre a individualidade, que compreende os sujeitos capazes de linguagem, bem como as emissões, ações e expressões, através das quais os sujeitos aparecem ou se manifestam, *essência e fenômeno*. E finalmente, os atos regulativos distinguem entre regularidades empíricas, as regularidades ou normas, que podem ser obedecidas ou transgredidas.

Quando um falante não pretende o entendimento, busca a manipulação estratégica com a pretensão de realizar um fim. E aí gestam patologias na comunicação entre esses sujeitos. É no ato de fala que acontece a metamorfose do ato ilocucionário num recurso de ação teleológica. Habermas (1987, p. 369) declara que “a força ilocucionária procede do próprio ato de fala na medida em que o locutor não apenas emite um conteúdo na proposição, mas faz algo dizendo”. O autor deseja salientar, certamente, que esses atos são estratégias normais entre os indivíduos no contexto do mundo da vida. Outrossim, quando a fala fica perturbada e se rompe o consenso de fundo que lhe sustenta, as pretensões de validade, a eles inerentes, tornam-se objeto de crítica e de avaliação. Constitui-se, então, o que o autor denomina o âmbito do discurso.

O discurso instaura-se, para ele, toda a vez que o processo de entendimento se faz perturbado. Fato que traz presente a situação do professor preocupado com seus ecos no cotidiano da comunicação

pedagógica e a necessária intervenção argumentativa. A lógica do discurso emerge da análise estrutural e das condições da forma da comunicação, na qual as preensões de verdade e de valor são revisadas com argumentos e rechaçadas ou aceitas.

Para aclarar essa posição, Habermas enfatiza que:

Quando argumentam, os intervenientes têm de partir do princípio de que, em regra, todos os indivíduos em questão tomam parte, enquanto sujeitos livres e iguais, numa busca cooperante da verdade, na qual apenas interessa a força do melhor argumento (Habermas, 1991, p. 17).

O argumento discursivo assim entendido pode desempenhar esse papel graças às assunções idealistas que possuem, de fato, os participantes na sua prática argumentativa. Continuando o autor seus comentários a respeito da ética do discurso, acha possível concebê-lo prático, como um processo de comunicação que, pela sua forma, incita todos os intervenientes a uma assunção simultânea dos papéis. Todavia, vê instalar-se, com o sistema dos pronomes pessoais, um imperativo inflexível de individualização na linguagem que busca interagir. Quanto mais o processo de individualização avança, cada vez mais o sujeito individualizado se encontra numa rede mais densa e, simultaneamente, mais sutil de ausências recíprocas. A diferença entre discursos, entretanto, demonstra que, enquanto os discursos práticos asseguram uma posição crítica em relação à sociedade, tal não ocorre com os discursos teóricos em relação à sua natureza. Enquanto estes só podem agir contra falsas afirmativas acerca da natureza, sem nunca se dirigirem contra ela, os discursos práticos podem agir criticamente no que tange à realidade social. Assim, as compreensões de veracidade habitam somente nos atos de fala. Razão pela qual entendemos o quanto é importante o professor distinguir as condições limitantes do ato educativo para não se deixar

envolver em sua rede. Tendo em vista a proeminência dos atos de fala e do âmbito discursivo na docência.

4 O entendimento mútuo como pressuposto da ação cidadã na esfera pública

Para Habermas, os cidadãos se comportam como corpo público, a partir da comunicação sem limites sobre os assuntos de interesse geral. A comunicação irrestrita exige meios específicos para transmissão de informações. A teoria da linguagem de Habermas mostra como ele reconstrói a capacidade dos sujeitos, utilizando-se do agir comunicativo, por meio de uma análise das condições pragmáticas dessa possibilidade. Evidentemente, o autor não diz que todo ato comunicativo resulta em entendimento mútuo. Mas, quando este acontece, quando há realmente um entendimento entre o falante e o ouvinte, a noção de sucesso ilocucionário na ação docente extrapola a compreensão linguística para incluir o propósito de que o discente aceite o enunciado como válido e assuma encargos relevantes para a sequência de interações. Nesse caso pode ser encontrado, entre ambos, o sucesso ilocucionário. Os atos de fala podem coordenar a ação, porque têm o poder de motivar racionalmente o aluno a entrar em uma relação com o professor.

Segundo o direcionamento de Habermas, entendemos que, quando um professor profere um ato de fala, ele levanta uma pretensa realidade; se aceita pelo aluno, fundamenta uma compreensão entre ambos. Essa compreensão pode ser sobre o conteúdo do enunciado, endereçadas às garantias imanentes do ato de fala, ou ainda, para as obrigações relevantes que direcionam as interações subsequentes. No momento em que o discente reconhece uma pretensão de validade orientada por um ato de fala, aceita a oferta acionada por esse ato e estabelece uma relação interpessoal eficaz para as coordenadas

dos leques de ações docentes possíveis. Então o ato, como sequência de interação, é ordenado. Como expomos, a relação entre significado e validade vincula-se à motivação racional que o discente tem para assumir uma resposta sim ao conteúdo da fala. Motivação essa que se fundamenta nas razões que o docente pode fornecer para garantir (*Warrant*) a validade do que está dito. Habermas define a motivação racional no momento em que um ouvinte compreende o significado de um enunciado quando,

Além das condições de gramaticalidade (*Well formedness*) e condições contextuais essenciais gerais, ele conhece as condições essenciais sob as quais ele poderia ser motivado, pelo falante, a assumir a postura formativa. Essas condições de aceitabilidade no sentido estrito se relacionam ao significado ilocucionário que “S” expressa por meio da cláusula performativa (Habermas, 1987b, p. 298).

Por “S”, na citação, entendemos o falante. No item anterior analisamos a tipologia dos atos de fala e suas pretensas validações. Passemos a um exemplo do próprio autor para melhor esclarecer essa teoria, de acordo com as conclusões de Bannel (2006). Começemos com um exemplo imperativo, orientado aos interesses particulares de um falante “S”, que profere o seguinte ato de fala, direcionado ao ouvinte “H”: pare de fumar! Obviamente, esse imperativo, cuja força ilocucionária é de um pedido, pode ser formulado na frase performativa: peço que você pare de fumar. Esclarece ainda o autor, que o significado de um enunciado, em um determinado contexto de uso, e não o significado linguístico da sentença, pode ser descrito da seguinte maneira:

Sobre esse exemplo, concordamos com Bannel em relação a pertinência das condições de aceitabilidade ou do sucesso do ato da fala entendidas por Habermas. Nesse caso, o ouvinte deve

compreender o significado da elocução do pedido de uma maneira que permita, se for necessário, parafraseá-lo com as frases (1a), (1b) ou (1c), e poderia interpretar o conteúdo proposicional “parar de fumar” como um pedido direcionado a ele. Essas *condições de satisfação*, ou seja, as condições sob as quais um imperativo poderia contar como sendo bem *sucedido* se for *compreendido*, são interpretadas em termos das obrigações relevantes à sequência de ação. Nesse caso, parar de fumar.

Ao dar expressão à ideia de imperativos, utilizando-os em casos do agir comunicativo, o autor direciona sempre um pano de fundo normativo. Diz ele que “até um imperativo proferido por um mendigo na rua é autorizado pela norma de que se deve ajudar pessoas de extrema necessidade” (Habermas, 1986, p. 200). Nesse exemplo, percebemos que as razões para aceitar os atos de fala são internas a ele. Alternativas que direcionam ao combate da *performance* dos tabus e reprimendas docentes contidas na deformação profissional e podem trazer pertinentes contextualizações a essa racionalidade instrumental pedagógica. Ou seja, atos que sirvam como pano de fundo para o entendimento mútuo, ou melhor, para emergir a competência racional comunicativa na ação docente.

A competência comunicativa permite vislumbrar uma multiplicidade de hipóteses e possibilidades que fecundam o espaço educacional. Um pressuposto do entendimento que reside em resgatar o potencial crítico-comunicativo. Presumir, também, os meios do entendimento, presentes nas interações realizadas no mundo da vida de acordo com a razão comunicativa e a pragmática da comunicação habermasiana. Para a prática da compreensão pedagógica e do possível poder emancipador da razão é necessário encontrar, na capacidade comunicativa da ação pedagógica, a crença e o trampolim para seu poder emancipador. A razão, enquanto comunicativa, é a instância que desenvolve de forma

competente a compreensão. Exige, sempre de novo, um processo cooperativo de interpretação e o reconhecimento intersubjetivo. Ao que, entendemos o processamento da linguagem como *telos* em que o mundo e a escola se tornam inteligíveis. Dessa forma, enquanto permanecerem no embate argumentativo, os sujeitos terão de dar sustentação racional que comunique seus argumentos. Enfim, expressar a linguagem como fundamentação da razão comunicativa.

O novo paradigma implica tomar a linguagem como fator primordial para a abordagem do tema do conhecimento. É ela, todavia, que permite que se desloque o centro e o ponto alto do processo para as relações intersubjetivas. Passamos da dimensão da verticalidade da linguagem para o dimensionamento de horizontal e, assim, processar o conhecimento, o sucesso ilocucionário, a não-pedagogização. Isso pode revelar que, em tempos que se dizem modernos ou pós-modernos, não condiz ao docente compactuar com o fenômeno da “pedagogização”.

A alternativa apresentada pela racionalidade docente na modernidade não condiz com a intenção desse autor, à proporção que essa tendência de pensamento apenas retroalimenta o paradoxo do discurso da modernidade. Paradoxo que se resume em especificar que, na mesma proporção evolutiva da humanidade, aumenta a cisão da linguagem não somente entre docente/discente, mas também entre as esferas das práticas sistêmicas e do mundo da vida.

A compreensão pedagógica não se reduz ao adestramento de atitudes reprodutivas isoladas e sem vida. Mas visa ao desenvolvimento de processos argumentativos que, enquanto oportunizam aprendizagens sociais, desenvolvem a competência comunicativa. Forma de articulação que se baseia em procedimentos hermenêuticos e críticos, aptos a contextualizar, recuperar ou reconstruir diferentes configurações do mundo docente, no qual se constituem, pela linguagem, os processos de aprendizagem social

e os consequentes processos formativos a serem reconstruídos. O que vemos estar em conjugação neste processo não é o sujeito transcendental, monológico, que realiza sua essência biográfica eleita num procedimento formativo. Mas, vários sujeitos que *interagem*, buscando dar sentido a questões que aflorem no contexto do seu mundo da vida, articulados às pressões sistêmicas da realidade contemporânea que ainda compactua com o ideal iluminista, que sai do mundo e fica preso na teoria.

A primazia dada à proposta habermasiana, a partir de pressupostos contra factuais, situa-se, principalmente, pela transformação do conceito iluminista de formação (*Aufklärung*) para situações concretas de diferentes possibilidades formativas que podem ser esclarecidas pela justificação e validação racional. Promotoras dos direitos humanos e de práticas democráticas que, por serem críticas e interpretativas, podem se tornar emancipadoras e condizentes com uma compreensão pedagógica vital. A transformação do conceito iluminista, pelo autor, ao introduzir a virada linguística (sujeito-sujeito), anexa uma transformação do pensar, da própria filosofia. O que produz um processo cooperativo e interpretativo com as demais ciências. Redimensiona o projeto da modernidade sem aderir ao momento em que a violência do mercado alonga suas exigências a todas as instâncias da vida.

Isso permite supor que a prática das reivindicações da racionalidade comunicativa pode interferir na rede sutil e antagônica de grupos que detêm o poder econômico e consolidam a posse do conhecimento científico/tecnológico, articulados às imagens dos sistemas, organizações e entidades operacionais das grandes redes informativas. Que, corporificadas em linguagens sistêmicas, necessitam ser contrapostas. Para transcender as aporias que dificultam a linguagem e, por consequência, o entendimento no mundo da vida docente há a necessidade de reconfigurar os

processos para as vias da comunicação através da *escuta sensível* que a interpretação hermenêutica propicia. Pontuamos que a figura da linguagem docente não pode mais convergir às vozes que definham frente ao lago racional. Mas encontre na racionalidade comunicativa, outro horizonte à racionalidade docente.

5 Considerações Finais

A complexidade que envolve a crise contemporânea escolar aponta para a necessidade de refletirmos sobre a ação da linguagem docente na esfera pública. Por isso, o objetivo que originou o presente artigo busca refletir sobre as perspectivas da racionalidade comunicativa para a educação diante da crise contemporânea escolar. Para tanto, buscamos o pensamento de Jürgen Habermas, pois o mesmo oferece diretrizes que auxiliam a compreensão da ação comunicativa e a mudança estrutural na esfera pública.

Assim sendo, no primeiro momento, buscamos distinguir a racionalidade comunicativa como outro horizonte à racionalidade sistêmica escolar, já que a predominância sistêmica na educação produz um quadro patológico que pode abranger, tanto na dinâmica da integração social como o processo de reprodução cultural. A esfera sistêmica, portanto, coordena o processo social, regulando o intercâmbio com o mundo da vida, pois organiza a força de trabalho, ao assumir o papel do empresariado, por um lado, e, por outro, organiza as relações do público com a administração para atingir os resultados pretendidos.

Após, ao pontuarmos os atos de fala e o âmbito discursivo na docência, identificamos que os mesmos não são meras representações ou manifestações do pensamento, mas ações, visto que, quando falamos executamos uma ação pela fala e não apenas expressamos um conteúdo proposicional. Ou seja, ao falar, o docente verbaliza

uma dupla expectativa: ele verbaliza uma intencionalidade ao agir pela fala e pretende legitimar os conteúdos através de argumentos. A força ilocucionária de cada ato de fala procede, portanto, de cada ato, na medida em que o docente, como locutor, não apenas emite um conteúdo na proposição, mas faz algo dizendo. Em suma, o conhecimento é formulado na ação da racionalidade comunicativa.

Por fim, ao cremos que as linguagens que aderiram ao mundo sistêmico, se recolocadas ao fluxo vivo da força ilocucionária se dissipam, assim direcionamos o entendimento mútuo como pressuposto da ação cidadã na esfera pública. Nesse viés, Habermas ao articular o contexto da esfera pública com a opinião pública analisa as tensões que delinham a “esfera pública e burguesa”, situando que a política intervencionista estatal não permite uma interpretação entre esfera pública e privada. O público, que deveria ser visto como pensador da cultura torna-se consumidor da mesma ante as tensões e transformações culturais geradas pelo capitalismo da mudança estrutural da esfera pública, visando atingir novas perspectivas da racionalidade comunicativa para a educação

Referências

BANNEL, Ralph Ings: **Habermas & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

SANTOS, A. M.; BONIN, J. C. Filosofia da Educação: implicações e impactos na pedagogia. **Educere et Educare**, [S. l.], v. 13, n. 27. DOI: 10.17648/educare. v13i27.16850, 2018. DOI: 10.17648/educare. v13i27.16850. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/educereeteducare/article/view/16850>. Acesso em: 19 jul. 2023.

HABERMAS, J. **Teoria de la accion comunicativa II**: Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus, 1987.

HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

MOURA LUIZ, E. M. G. **Entre mito e racionalidade docente**: uma compreensão da relação pedagógica na figura de eco e narciso. Jundiaí, SP, Paco Editorial, 2013.

Relação entre Ciência e Religião na educação escolar: uma análise a partir da Teoria da Ação Comunicativa e da Aprendizagem Dialógica

Relationship between Science and Religion in school education: an analysis based on the Theory of Communicative Action and Dialogic Learning

William Rossani dos Santos¹

Universidade Federal de São Carlos
william_rossani@hotmail.com

Roseli Rodrigues de Mello²

Universidade Federal de São Carlos
roseli@ufscar.br

Resumo: Este estudo se propõe a explorar as contribuições da Teoria da Ação Comunicativa de Jürgen Habermas e os princípios da Aprendizagem Dialógica propostos pelo Community of Researchers on Excellence for All (CREA) na busca por consensos e na prevenção de conflitos no contexto da interação entre o conhecimento científico e as crenças religiosas na educação escolar. Diante das tensões que podem surgir entre estudantes religiosos e aqueles que adotam uma abordagem cientificista, é fundamental encontrar meios de promover a compreensão mútua e a coexistência pacífica. A Teoria da Ação Comunicativa de Habermas destaca a importância do diálogo como base para a coesão social, expandindo os espaços de comunicação e negociação na esfera pública e privada. A racionalidade comunicativa,

1 Doutorando em Educação. Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, São Paulo.

2 Doutora em Educação. Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, São Paulo.

segundo Habermas, é a capacidade de superar as perspectivas subjetivas por meio de acordos intersubjetivos em relação a objetos de conhecimento. Esse processo envolve a exposição a argumentos racionais, a busca por consenso e a transformação da opinião em saber compartilhado. No contexto escolar, a racionalidade comunicativa é radicalizada no diálogo igualitário que considera a validade dos argumentos ao invés das posições de poder de quem ocupa a fala. A intersecção entre a racionalidade comunicativa e a relação entre Ciência e Religião revela caminhos promissores para a construção de pontes entre esses domínios aparentemente distintos. Diferentemente do entendimento tradicional, a proposição aqui apresentada argumenta no sentido de a perspectiva religiosa ser tratada como passível de racionalidade assim como na perspectiva científica, permitindo a análise crítica da metafísica religiosa, bem como dos interesses materiais e ideais que a permeiam. De acordo com Habermas, o procedimento metódico racional envolve a argumentação como meio de atingir reconhecimento intersubjetivo para pretensões de validade. Neste sentido, os argumentos promovem a transformação da opinião em saber por meio da confrontação de objeções e da modificação das posições iniciais. A abordagem proposta destaca a importância do diálogo igualitário e da argumentação racional como meios para alcançar consensos e promover uma compreensão mais ampla e harmoniosa entre Ciência e Religião para além da compreensão subjetiva de cada indivíduo. Ao reconhecer a força dos argumentos e promover a cooperação na busca da verdade nas ações comunicativas, é possível transformar a relação entre esses dois campos em um diálogo produtivo que enriquece o entendimento do mundo e as diferentes perspectivas humanas de todos os participantes envolvidos.

Palavras-chave: Racionalidade Comunicativa; Aprendizagem Dialógica; Ciência e Religião.

Abstract: This study proposes to explore the contributions of Habermas' Theory of Communicative Action and the principles of Dialogic Learning proposed by Community of Researchers on Excellence for All (CREA) in the search for consensus and conflict prevention in the context of the interaction between scientific knowledge and religious beliefs in school education.

Faced with the tensions that can arise between religious students and those who adopt a scientific approach, it is essential to find ways to promote mutual understanding and peaceful coexistence. Habermas' Theory of Communicative Action highlights the importance of dialogue as a basis for social cohesion, expanding the spaces for communication and negotiation in the public and private sphere. Communicative rationality, according to Habermas, is the ability to overcome subjective perspectives through intersubjective agreements regarding objects of knowledge. This process involves exposure to rational arguments, the search for consensus and the transformation of opinion into shared knowledge. In the school context, communicative rationality is radicalized in egalitarian dialogue that considers the validity of arguments rather than the power positions of those who speak. In the school context, communicative rationality is radicalized in egalitarian dialogue that considers the validity of arguments rather than the power positions of those who speak. The intersection between the communicative rationality and the relationship between Science and Religion reveals promising ways to build bridges between these apparently distinct domains. Unlike the traditional understanding, the proposition presented here argues that the religious perspective should be treated as amenable to rationality as well as the scientific perspective, allowing for the critical analysis of the religious metaphysics, as well as the material and ideal interests that permeate it. According to Habermas, the rational methodical procedure involves argumentation as a means of achieving intersubjective recognition for validity claims. In this sense, arguments promote the transformation of opinion into knowledge through the confrontation of objections and the modification of initial positions. The proposed approach highlights the importance of egalitarian dialogue and reasoned argument as means to reach consensus and promote a broader and more harmonious understanding between science and religion beyond the subjective understanding of each individual. By recognizing the strength of arguments and promoting cooperation in the search for truth in communicative actions, it is possible to transform the relationship between these two fields into a productive dialogue that enriches the understanding of the

world and the different human perspectives of all participants involved.

Keywords: Communicative Rationality; Dialogic Learning; Science and Religion.

1 As relações entre Ciência e Religião na educação escolar

Ciência e Religião representam dois domínios fundamentais da experiência humana, com um histórico de esforços voltados para a compreensão da realidade e a construção de estruturas explicativas do mundo, cada um seguindo abordagens distintas. A Ciência, sob uma perspectiva realista³, busca desvelar os fenômenos naturais por meio de uma análise fundamentada na existência concreta dos eventos. \Por outro lado, a Religião, muitas vezes adotando uma abordagem parcial ou totalmente metafísica, recorre a entidades sobrenaturais como uma forma de elucidar a ocorrência e a influência transcendente nos acontecimentos (McGrath, 2020).

De acordo com McGrath (2020), é necessário investigar as relações entre Ciência e Religião de forma mais profunda do que a abordagem superficial comumente encontrada na literatura. Isso porque ambos os domínios abrangem uma gama diversificada de subcampos e tradições. Por um lado, a Ciência se diversifica em um conjunto de disciplinas científicas individuais, cada uma com sua própria evolução histórica, métodos de investigação exclusivos e comunidades de especialistas em interpretação e aplicação. Por outro lado, as diferentes expressões religiosas também variam amplamente, abrangendo tradições teístas, deístas e não-teístas, assim como correntes religiosas específicas, como o protestantismo conservador

3 Entende-se realismo como um grupo de filosofias que afirmam a existência de uma realidade externa e que a mente humana é de alguma forma capaz de copiar ou representar essa realidade (McGrath, 2020).

e o catolicismo liberal dentro do contexto do cristianismo, por exemplo.

Embora sejam notáveis as discrepâncias nos aspectos ontológicos, epistemológicos, metodológicos e axiológicos desses dois campos, os historiadores contemporâneos rejeitam a visão simplista e ingênua de um conflito intrínseco entre Ciência e Religião (Brooke, 2014). Essas relações são, na verdade, intrincadas e as aparentes hostilidades frequentemente descritas na literatura devem ser interpretadas considerando a tensão histórica entre a inovação científica e a preservação das tradições culturais (McGrath, 2020). O estudo detalhado desses dois pilares da cultura humana revela que a sua interação é mais rica e complexa do que meramente uma luta entre visões de mundo conflitantes. A esse respeito é possível afirmar que:

O modelo de “conflito” entre ciência e religião ganhou destaque no momento em que cientistas profissionais desejavam se distanciar de seus colegas amadores e quando os padrões de mudança na cultura acadêmica exigiam demonstrar sua independência da igreja e de outros bastiões do *establishment*. A liberdade acadêmica exigia uma ruptura com a igreja; bastou então um pequeno passo para descrever a igreja como oponente do aprendizado e do avanço científico no final do século 19, e as ciências naturais como seus defensores mais fortes. Isso naturalmente levou a que incidentes anteriores – como o debate sobre Galileu – fossem lidos e interpretados à luz desse paradigma controlador da guerra entre ciência e religião (McGrath, 2020, p. 49).

Autores como Barbour (1966), McGrath (2016; 2020) e Polkinghorne (1986) impactaram significativamente os campos da Ciência e da Religião ao propor modelos que extrapolam a

visão meramente conflitiva, como os modelos de Independência, Integração e Diálogo. A formulação de tais modelos se pauta no entendimento de que a realidade não é formada por compartimentos estanques, de onde decorre a necessidade de utilizar diferentes áreas de conhecimento especializado para sintetizar as regiões de interface em que essas se sobrepõem ou podem se complementar de alguma forma. Para McGrath (2020), é possível pensarmos nas relações entre Ciência e Religião de quatro modos diferentes: Ciência e religião oferecem perspectivas distintas sobre a realidade; Ciência e religião envolvem níveis distintos de realidade; Ciência e religião oferecem mapas distintos da realidade; Ciência e religião disponibilizam duas abordagens complementares da realidade.

Em pesquisa anterior, direcionada à análise das variadas configurações presentes na literatura, formulamos e examinamos três modelos concisos que buscaram estabelecer os pontos extremos e intermediários nas interações entre Ciência e Religião no contexto educacional. Esses modelos delineiam as seguintes abordagens: Conflito, que retrata indivíduos considerando ambos os domínios como inconciliáveis e incompatíveis, baseando-se na premissa de que suas naturezas são tão distintas que a obtenção de um consenso se mostra impossível; Síntese, onde os indivíduos reconhecem a possibilidade de compatibilidade, mas sem uma delimitação clara, o que por vezes deturpa a natureza de ambas as esferas; e Diálogo, que propõe que pessoas com diferentes crenças religiosas podem assimilar e aplicar conhecimentos científicos sem necessariamente mesclá-los ou torná-los incompatíveis, dado que ambos são alicerces essenciais da herança cultural humana (Santos, 2022).

Em vista deste último modelo, os autores do presente trabalho vêm desenvolvendo uma pesquisa empírica no sentido de: analisar a relação dialógica entre Ciência e Religião na educação por meio de atuações educativas de êxito (AEE). As AEE foram adotadas na

pesquisa pois são reconhecidas como “ações que podem melhorar o sucesso escolar e contribuir para a coesão social em todos os contextos onde são implementadas” (Flecha, 2015, p. 3, tradução nossa), diferindo-se, portanto, de boas práticas educativas que, eventualmente, podem gerar resultado em algumas ocasiões e não em outras.

As AEE focalizam duas dimensões dos processos educativos:

1. a efetivação da máxima aprendizagem de qualidade para todos e todas e 2. a melhoria de convivência, de forma a fortalecer as interações socioculturais entre diferentes grupos (Mello; Braga; Gabassa, 2014). Dessa forma, consiste em ações adequadas para tratar a instrumentalização científica na educação escolar conjuntamente com a viabilidade do respeito às múltiplas crenças dos sujeitos escolares aos quais a pesquisa se propõe. Ademais, as AEE estão fundamentadas na Aprendizagem Dialógica que consiste em um modelo de aprendizagem elaborado para o contexto da Sociedade da Informação e possui como um referencial teórico interdisciplinar, abrangendo autores de diferentes campos do conhecimento, como Jürgen Habermas; Paulo Freire; Lev Vygotsky, George Mead, Jerome Bruner, Barbara Rogoff, Sylvia Scribner; Noam Chomsky, Mikhail Bakhtin, Gordon Wells entre outros (Aubert *et al.*, 2016).

Este trabalho se configura como um ensaio teórico preliminar no sentido de teorizar as interações entre Ciência e Religião no contexto educacional, adotando uma abordagem dialógica. Essa perspectiva é enriquecida pelas contribuições da Teoria da Ação Comunicativa de Jürgen Habermas, uma vez que essa teoria oferece elementos fundamentais para a construção de consensos e a mitigação de conflitos em diversas esferas sociais, incluindo o ambiente escolar. Além disso, o trabalho busca integrar a racionalidade comunicativa proposta por Habermas com os princípios da Aprendizagem Dialógica e com o conceito de atos comunicativos, desenvolvidos

pelo Community of Researchers on Excellence for All (CREA)⁴, que representa o principal arcabouço teórico das pesquisas conduzidas pelo Núcleo de Investigação e Ação Social e Educativa (NIASE)⁵, ao qual os autores deste estudo estão afiliados.

2 Contribuições da Teoria da Ação Comunicativa de Habermas para a obtenção de consensos e prevenção de conflitos na interação entre conhecimento científico e crenças religiosas na educação escolar

A análise das relações entre Ciência e Religião na educação escolar implica no reconhecimento das diferentes tensões que podem ser geradas por posições fundamentalistas, seja por parte de estudantes religiosos seja por estudantes que utilizam a Ciência como um arcabouço ideológico em oposição à outras formas de compreensão da realidade (cientificismo). Todavia, as tensões devem ser mitigadas para que não se desdobrem em conflitos que possam impedir uma compreensão mais afinada de fenômenos da realidade e dificultar a boa convivência entre os estudantes.

De acordo com Habermas (1987a; 1987b), em sua teoria da ação comunicativa, os espaços de comunicação e negociação têm se ampliado, tanto na esfera da vida privada como na esfera da opinião pública, o que implica em uma realidade baseada no diálogo como eixo das relações sociais na atual modernidade para que os conflitos sejam minimizados. Nesse sentido, a busca pela racionalidade comunicativa como eixo da pretensão transubjetiva de validade acerca da realidade cumpre uma função de coesão social por meio

4 <https://crea.ub.edu/index/>

5 <https://www.niase.ufscar.br/>

dos acordos gerados entre os sujeitos e o mundo objetivo e o mundo social.

Habermas (1987a) define a racionalidade comunicativa como a capacidade de superação da subjetividade inicial dos pontos de vista dos indivíduos por acordos intersubjetivos em torno de um determinado objeto de conhecimento. Para que seja racional, esse objeto deve ser suscetível à crítica e à fundamentação por meio de pretensões de validade, além da possibilidade da falibilidade, o que resulta em um juízo objetivo e compartilhado a partir do mundo da vida de todos os indivíduos.

O mundo da vida é definido pelo filósofo como uma realidade constante e inteligível que pode ser reconhecida e interpretada de forma semelhante entre os indivíduos que dele fazem parte. Segundo o autor, a dissonância na interpretação de algum fenômeno do mundo da vida por alguém se deve mais à adequação dos métodos dos quais se obtém a percepção do mundo do que à própria intersubjetividade desse mundo compartilhado (Habermas, 1987a). Essa premissa deriva do fato de que “é na intersubjetivação que as consciências se põem como consciências de um certo mundo comum e, nesse mundo, se opõem como consciência de si e consciência do outro” (Freire, 1987, p. 10).

Assim, consoante com o conceito de mundo da vida de Habermas, Paulo Freire (1987) esclarece:

Se cada consciência tivesse o seu mundo, as consciências se desencontrariam em mundos diferentes e separados – seriam mônadas incomunicáveis. As consciências não se encontram no vazio de si mesmas, pois a consciência é sempre, radicalmente, consciência do mundo. Seu lugar de encontro necessário é o mundo, que, se não for originariamente comum, não permitirá mais a comunicação. Cada um terá seus próprios caminhos de entrada nesse mundo

comum, mas a convergência das intenções que o significam, é a condição de possibilidade das divergências dos que, nele, se comunicam. A não ser assim, os caminhos seriam paralelos e intransponíveis [...] A intersubjetivação das consciências é tão originária quanto sua mundanidade ou sua subjetividade (Freire, 1987, p. 10).

Segundo Habermas (1987a), a racionalidade está muito pouco ligada ao conhecimento ou à sua aquisição do que com a forma pela qual os sujeitos que são capazes de linguagem e ação fazem uso desse conhecimento. No contexto de uma pesquisa empírica como a que propomos, a questão que se coloca está situada em racionalizar o debate entre Ciência e Religião, considerando os pressupostos desses dois campos como passíveis de serem discutidos, incluindo, no limite, àqueles pressupostos solidificados em dogmas religiosos.

Essa abordagem implica em tratar a perspectiva religiosa igualmente como um âmbito passível de racionalidade⁶, o que supõe a possibilidade de análise das origens e funções da moralidade e da religião ou a problematização das finalidades dos interesses materiais (como bem-estar, segurança, saúde etc.) em relação aos interesses ideais (valores pessoais e aspectos da soteriologia), por exemplo (Habermas, 1987a). Por sua vez, tal implicação levaria à problematização dos limites humanos no que concerne aos meios de se avaliar proposições relativas à metafísica, isto é, entidades ou fenômenos que vão além da realidade observável e das leis naturais, o que colocaria em xeque a diferenciação e os limites da natureza

6 Já no século XIX, Thomas Paine argumentava no sentido de racionalizar o debate religioso sob o seguinte argumento: “Só pelo exercício da razão é que o homem pode descobrir Deus. Tirei a razão, e ele seria incapaz de compreender qualquer coisa; e, neste caso, seria tão coerente ler até mesmo o livro chamado Bíblia a um cavalo como a um homem. Como é então que as pessoas fingem rejeitar a razão?” (Paine, 1807, p. 29, tradução nossa).

científica e da natureza religiosa. Ainda assim, o procedimento metódico racional para a discussão de pretensões de validade dos fenômenos objetivos não seria obstruído, pois sua viabilidade, ao nível de estudos acadêmicos, estaria em situar o papel da intercomunicação como meio para a chegada de acordos desses mesmos fenômenos (eg. estudo da vida e do universo).

Para Habermas (1987a), esse processo de racionalização da realidade só é possível de ser estabelecida por meio de argumentação que contém razões que estão conectadas de forma sistemática com a pretensão de validade da manifestação ou emissão colocadas como problemas. Segundo o autor: “qualquer um que participe em uma argumentação demonstra sua racionalidade ou a falta dela pela forma em que atua e responde às razões que se oferecem em pró ou contra do que está em debate” (Habermas, 1987a, p. 37). Ao longo desse processo, se o indivíduo se mostra aberto aos argumentos reconhecendo a força dessas razões, buscará replicá-las e enfrentá-las de forma racional; por sua vez, se ignora os argumentos, ignorará as razões contra ou as responderá com assertivas dogmáticas e em nenhum dos dois casos estará enfrentando racionalmente a tais questões (Habermas, 1987a). Por esse motivo, o diálogo racional deve comportar a disponibilidade dos indivíduos a se exporem à crítica e a participar formalmente das argumentações na busca cooperativa da verdade.

A argumentação racional das temáticas relativas ao conhecimento científico e religioso seria o procedimento mais adequado para que os indivíduos tomassem o mundo objetivo e a dimensão metafísica como unidades para chegar a consensos de forma cada vez mais realista. Destaca-se nesse procedimento que o processo discursivo de entendimento está regulado de tal forma pela divisão cooperativa de trabalho entre os interlocutores que os indivíduos envolvidos no diálogo devem produzir argumentos

pertinentes que convençam em virtude de suas propriedades intrínsecas, com as quais desempenham ou rechaçam as pretensões de validade (cf. Habermas, 1987a, p. 47). Dessa forma, os argumentos se tornam meios pelos quais se pode obter um reconhecimento intersubjetivo para a pretensão de validade que o proponente planeja de forma hipotética e com os quais uma opinião pode, portanto, transformar-se em saber. Essa transformação se dá na medida em que os indivíduos dialogantes se deparam com objeções e se veem obrigados a modificar sua posição original a respeito de um tópico pelas limitações em sua própria argumentação.

Acrescenta-se a esse processo de racionalização dos fenômenos que, ao se contrapor às categorias idealistas da linguagem, trabalho e interação hegelianas, Habermas (1968, p. 12) explicita que “é a relação dialética de simbolização linguística, de trabalho e de interação que determina o conceito do espírito” e não o oposto. Transladando essa ideia para as interações entre Ciência e Religião que os sujeitos estabelecem, podemos assumir que, embora condicionados social e culturalmente por crenças variadas, a intersubjetividade como mediação da comunicação e da cultura entre os seres humanos, pode transformar e afinar a compreensão da realidade subjetiva de cada indivíduo.

Sob essa perspectiva, um sujeito socializado em uma visão mais fundamentalista de suas crenças religiosas, pode, a partir da força dos argumentos científicos, por exemplo, considerar outros aspectos antes negados ou ignorados e vice-versa. Nesse contexto, podemos considerar a formação da consciência à luz das diversas objetivações às quais o sujeito está submetido, aderindo à lei geral de desenvolvimento cultural humano que sugere que tudo o que emerge no plano intrapessoal teve origem previamente no plano social interpessoal. Em outras palavras, o desenvolvimento mental se inicia nas interações entre indivíduos, por meio de processos de

enculturação e socialização, para posterior internalização (Vygotsky, 1995).

Dessa forma, ao assumirmos que a consciência subjetiva emerge do contexto sociocultural e por meio da interação entre diferentes pessoas, é possível transcender uma perspectiva subjetivista do tratamento entre Ciência e Religião na qual os conhecimentos e as crenças estão determinados *a priori*, para uma perspectiva intersubjetiva que considera a viabilidade de transformar os conhecimentos e as crenças prévias dos educandos de forma cada vez mais crítica mediante a racionalidade comunicativa.

3 O papel da racionalidade comunicativa e das interações na Aprendizagem Dialógica

A Aprendizagem Dialógica é uma concepção de aprendizagem que está firmada na racionalidade comunicativa em diferentes aspectos, especialmente em sua perspectiva igualitária do diálogo. É uma proposta que emergiu como uma resposta às lacunas teóricas e práticas dos modelos tradicionais e construtivistas de educação que demonstraram insuficiência na Sociedade da Informação, tanto em seus aspectos epistemológicos mais internos quanto à suas concepções intrínsecas da realidade (objetivista e subjetivista, respectivamente). Aubert *et al.* (2016) destaca que as abordagens tradicionais e construtivistas de educação eram pertinentes em uma época em que a produção e a evolução do conhecimento não ocorriam de maneira instantânea, como na Sociedade Industrial que vigorou até a década de 1970, pois o triângulo interativo (professor/a-aluno/a-conteúdo/s) conseguia abranger todas as interações necessárias para tais contextos educativos. No entanto, em uma sociedade como a atual, caracterizada por redes interconectadas, compartilhamento de informações em tempo real e uma crescente transculturalização,

há a necessidade imperiosa de unir a aprendizagem especializada com a criação de significado e o desenvolvimento de interações pautadas na igualdade e solidariedade entre culturas distintas e entre diferentes pessoas, incluindo aquelas que fazem parte dos contextos mais amplos de socialização do alunado, como seus familiares e os indivíduos que fazem parte de sua comunidade.

Neste sentido, pensando em uma educação voltada para a Sociedade da Informação, a Aprendizagem Dialógica ampliou o triângulo interativo para as unidades de interação e para os diferentes contextos de aprendizagem como forma de multiplicar e diversificar as interações do alunado a partir de uma concepção comunicativa da realidade (Aubert *et al.*, 2016).

De forma sintética, a Aprendizagem Dialógica está ancorada em sete princípios que medeiam as ações educativas, a saber: 1. Diálogo Iguatário, que reconhece que, se todas pessoas são capazes de linguagem e ação, todas as contribuições são legítimas quando mediadas por argumentos ao invés das relações de poder de quem ocupa as emissões argumentativas; 2. Inteligência Cultural, que transcende a inteligência acadêmica, abrangendo a inteligência prática e a inteligência comunicativa que constitui todos os indivíduos; 3. Transformação, que reconhece que é possível potencializar a aprendizagem e o desenvolvimento de todas as pessoas ao transformar interações sociais e educacionais; 4. Dimensão Instrumental, que equilibra instrumentos necessários ao novo contexto com o humanismo na educação; 5. Criação de Sentido, que fortalece as identidades individuais e projetos futuros no ambiente escolar; 6. Solidariedade, que enfatiza a colaboração em vez de competição, garantindo igualdade de oportunidades e resultados; e, por fim, a 7. Igualdade de Diferenças, que considera que a verdadeira igualdade engloba o direito de ser, viver e pensar de forma diferente (Flecha, 1997; Mello; Braga; Gabassa, 2014; Aubert *et al.*, 2016).

Poderíamos resumir a correlação entre esses princípios da seguinte forma:

A aprendizagem dialógica ocorre em *diálogos igualitários*, nas interações em que a *inteligência cultural* é reconhecida em todas as pessoas e orientada para a *transformação* dos níveis anteriores de conhecimento e do contexto sociocultural, visando o sucesso de todos. A aprendizagem dialógica ocorre em interações que aumentam a *aprendizagem instrumental*, favorecem a *criação de sentido* pessoal e social, são guiadas por princípios de *solidariedade* e em que a *igualdade e a diferença* são valores compatíveis e, mutuamente, enriquecedores (Aubert *et al.*, 2016, p. 167).

Como pode ser notado, a Aprendizagem Dialógica encontra uma conexão intrínseca com a racionalidade comunicativa, pois entende que é por meio desse tipo de racionalidade que é possível alcançar a máxima aprendizagem e resolver conflitos interpessoais na educação escolar. Essa abordagem reconhece que “a aprendizagem depende fundamentalmente de interações dialógicas, sendo mediada pela linguagem” (Aubert *et al.*, 2016, p. 79). Dessa forma, se todos os indivíduos possuem a habilidade de linguagem e ação (Habermas, 1987a), logo, têm a capacidade de aprender e se comunicar para atingir acordos intersubjetivos.

Cumprir destacar aqui um contributo de extrema relevância desenvolvido pelo CREA a respeito da Aprendizagem Dialógica a partir da teoria da ação comunicativa habermasiana: a superação das pretensões de validade no plano das intensões para o plano das interações. O CREA ressalta a importância dos atos de fala presentes nas teorias de Habermas, Austin e Searle, mas os extrapola para os contextos de interações, culminando nos chamados atos comunicativos. Esses atos consideram diversos aspectos

da comunicação humana, não se limitando apenas à fala, mas abrangendo também a linguagem corporal, gestual e expressões faciais, bem como o tom empregado nas expressões verbais. Essa mudança relaciona-se com a transição da ética das intenções e pretensões dos falantes, focado no que alguém pretende ao dizer algo, para uma ética weberiana da responsabilidade, onde o comprometimento com as consequências do ato comunicativo emitido ganha destaque (Aubert *et al.*, 2016, p. 123).

Os atos comunicativos evidenciam que as emissões não são neutras, pois são carregadas de intenções e compromissos que podem ter consequências nas relações que estabelecemos com as demais pessoas. No contexto do tratamento dos conhecimentos científicos com as crenças religiosas essas consequências se aclaram quando comparamos uma emissão linguística com um tom de ataque em relação a uma emissão linguística voltada para o entendimento no sentido de que os proponentes do diálogo cheguem mais longe a partir do uso da razão. No primeiro caso, os atos comunicativos não visam a chegada de acordos para uma compreensão mais afinada da realidade, pois os conteúdos afirmados já estão estabelecidos como uma verdade *a priori* pelo agente comunicante e, portanto, tem um caráter de convencimento subjetivo ao invés de uma comunicação mediada pelo entendimento mútuo. Neste caso, o monopólio interpretativo restringe-se a apenas uma das partes envolvidas na comunicação. Por sua vez, no segundo caso no qual os indivíduos se dispõem a dialogar para buscar o entendimento sobre alguma problemática no mundo a partir do acordo para sua superação, há uma busca intersubjetiva para a pretensão de validade de um certo problema – ainda que nem sempre as interpretações tenham que conduzir à estabilidade ou univocidade, pois os consensos podem possuir caráter provisório e exigir constante revisão na intercomunicação entre os sujeitos comunicantes.

Para Habermas (1987a), uma comunicação legítima voltada para o entendimento, deve apoiar-se explicitamente em três pressupostos de validade: o enunciado que o falante faz é verdadeiro (*verdade*); o ato de fala é correto em relação ao contexto normativo vigente ou legítimo de acordo com o contexto normativo (*retitude*); e a intensão que o falante expressa coincide, de fato, com o que tal falante pensa (*veracidade*). Dessa forma, os próprios indivíduos dialogantes que se propõem a chegar a um consenso os submetem aos critérios de verdade, de retitude e de veracidade, evitando o desajuste entre os atos comunicativos e ajustes mais refinados para a compreensão de um fenômeno.

De forma geral, ao reconhecer a importância da linguagem corporal, gestual e até do tom empregado, os atos comunicativos enriquecem nossas interações ao abarcar uma gama diversificada de expressões. Tal proposta se alinha harmoniosamente com a visão da racionalidade comunicativa proposta por Habermas (1987a; 1997b), já que para o autor a racionalidade comunicativa é a força motriz por trás da busca humana pelo entendimento mútuo, o que faz com que as diferentes manifestações da linguagem sejam meios de se atingir acordos, superar desentendimentos e construir pontes de entendimento de forma bem mais contundente. Assim, ao considerar o espectro completo dos atos comunicativos, estamos, na verdade, explorando as múltiplas facetas da racionalidade comunicativa, que transcende a mera troca de informações e abrange a construção compartilhada de significado.

A relação dialógica entre Ciência e Religião, por sua vez, encontra um terreno fértil nessas perspectivas. Ciência e Religião, frequentemente consideradas como domínios contrastantes, podem ser compreendidas de maneira mais rica e nuanceada por meio da lente dialógica. A relação de conflito muitas vezes destacada entre os dois campos pode ser transformada em um diálogo

construtivo quando aplicamos a racionalidade comunicativa e os atos comunicativos. A linguagem, em seu sentido amplo, pode ser usada para criar uma ponte entre as visões científicas e religiosas do mundo. As interações mediadas pela linguagem podem permitir que indivíduos com crenças religiosas profundas considerem as descobertas científicas não como uma ameaça, mas como uma oportunidade para enriquecer sua compreensão do divino e do natural. Da mesma forma, a Ciência pode beneficiar-se da abertura à dimensão metafísica e espiritual que a religião oferece, incentivando uma exploração mais profunda das questões fundamentais da existência.

Aqui, a racionalidade comunicativa e os atos comunicativos emergem como ferramentas poderosas para transformar a relação entre Ciência e Religião em um diálogo produtivo. O reconhecimento mútuo e a valorização das diversas formas de expressão e compreensão fortalecem a capacidade de alcançar acordos, respeitando ao mesmo tempo a singularidade de cada perspectiva. Essa abordagem dialógica não apenas contribui para a harmonização entre Ciência e Religião, mas também reflete uma visão mais ampla da comunicação humana como uma força que une, esclarece e enriquece nosso entendimento do mundo e de nós mesmos. Portanto, a intersecção desses elementos abre caminho para um diálogo frutífero que promove o crescimento mútuo e a coexistência pacífica entre diferentes sistemas de conhecimento e crença.

4 Considerações finais

Ao desafiar a visão simplista de conflito entre Ciência e Religião, procuramos demonstrar a necessidade de uma análise mais aprofundada desses dois pilares da experiência humana, revelando

uma teia intrincada de relações que vão além das aparentes hostilidades. A contribuição significativa deste trabalho reside na abordagem dialógica adotada para examinar a relação entre Ciência e Religião no contexto educacional. Ao unir os princípios da racionalidade comunicativa de Habermas com a Aprendizagem Dialógica, os pesquisadores trilharam um caminho que permite a construção de consensos e a prevenção de conflitos ao promoverem um ambiente de diálogo igualitário e colaborativo. Essa abordagem reforça a importância da linguagem como meio para a construção compartilhada de significado, abrangendo não apenas palavras, mas também a linguagem corporal, gestual e a entonação.

A pesquisa destaca o papel crucial da intersubjetividade na formação da consciência individual e na construção de compreensões mais amplas da realidade. Ao reconhecer que o desenvolvimento mental é enraizado nas interações sociais, essa abordagem oferece a possibilidade de transformação das crenças individuais, possibilitando uma abertura ao diálogo e à racionalidade comunicativa. Isso se torna especialmente relevante no contexto da educação, onde a Aprendizagem Dialógica emerge como uma resposta às lacunas dos modelos tradicionais e construtivistas de ensino, fomentando o diálogo igualitário, a cooperação por meio das inteligências culturais, a criação de sentido, a instrumentalização aliada ao humanismo e à igualdade de diferenças.

O estudo também destaca a importância da ética da responsabilidade nos atos comunicativos, deslocando o foco das intenções individuais para as consequências de nossas palavras e ações. Essa mudança de perspectiva é essencial ao considerarmos o diálogo entre Ciência e Religião, uma vez que permite a criação de um espaço onde as diferentes perspectivas podem ser discutidas sem imposições dogmáticas, promovendo a busca pela verdade por meio da compreensão mútua.

À medida que olhamos para o futuro, este trabalho oferece projeções valiosas para pesquisas subsequentes. A abordagem dialógica entre Ciência e Religião pode ser aplicada em diferentes contextos educacionais, explorando suas implicações práticas e potenciais benefícios para a formação de uma cidadania informada e respeitosa das diversas formas de conhecimento. Além disso, investigações mais aprofundadas podem explorar como a racionalidade comunicativa pode ser aplicada em outros domínios de interação humana, promovendo a compreensão e a resolução de conflitos em diferentes esferas da sociedade.

Em última análise, este ensaio demonstra que o entrelaçamento da racionalidade comunicativa habermasiana com a concepção da Aprendizagem Dialógica se constitui em uma perspectiva altamente promissora para a promoção do entendimento humano e para a busca de harmonia entre domínios aparentemente discrepantes, como o conhecimento científico e as crenças religiosas. A abordagem dialógica da Aprendizagem Dialógica, impulsionada por sua conexão intrínseca com a racionalidade comunicativa, não apenas enriquece o processo educativo, mas também fornece um modelo aplicável a esferas de desacordo mais amplas e complexas.

A ideia de que a aprendizagem é fundamentalmente enraizada em interações dialógicas, mediadas pela linguagem, ressalta a capacidade inata dos seres humanos de se comunicarem e negociarem significados. Essa noção ressoa com o cerne da racionalidade comunicativa, que busca construir entendimento mútuo e cooperação através do diálogo verdadeiro. Portanto, a intersecção desses conceitos, como delineado pelo CREA e pelas teorias de Habermas, oferece um meio eficaz de abordar os conflitos interpessoais, de superar as barreiras de compreensão e de avançar em direção a consensos produtivos. Através da conexão entre diferentes atos comunicativos, os indivíduos podem explorar novos ângulos,

ampliando sua compreensão tanto do mundo natural quanto do espiritual. É possível afirmar, a partir disso, que tal abordagem não dilui os fundamentos de cada campo, mas os fortalece ao incorporar diferentes perspectivas, criando uma nova maneira de abordar as questões essenciais da existência.

Referências

AUBERT, A. *et al.* **Aprendizagem dialógica na sociedade da informação.** Trad. Paula Ladeira Prates. São Carlos: EdUFSCar, 2016.

BARBOUR, I. G. **Issues in Science and Religion.** Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1966.

BROOKE, J. H. **Science and Religion: some historical perspectives.** Reino Unido: Cambridge University Press, 2014.

FLECHA, R. **Successful Educational Action for Inclusion and Social Cohesion in Europe.** Londres: Springer Publishing Company, 2015.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido.** 17^a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

HABERMAS, J. **Técnica e Ciência como “ideologia”.** Lisboa: Edições 70, 1968.

HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa (v. I).** Racionalidade de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus Humanidades, 1987a.

HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa (v. II).** Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus Humanidades, 1987b.

MCGRATH, A. E. **Multiple Perspectives, Levels, and Narratives: Three Models for Correlating Science and Religion.** Newcastle: Cambridge Scholars, 2016.

MCGRATH, A. E. **Ciência e religião: fundamentos para o diálogo.** Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

MELLO, R. R.; BRAGA, F. M.; GABASSA, V. **Comunidades de aprendizagem**: uma outra escola é possível. São Carlos: EdUFscar, 2014.

PAINE, T. **The age of reason**. Paris: Feedbooks, 1807.

POLKINGHORNE, J. **One World**: the Interaction of Science and Theology. Princeton: Princeton University Press, 1986.

SANTOS, W. R. **Estado da arte da produção acadêmica sobre ensino de evolução biológica no Brasil (1991-2020)**: análise da influência religiosa na educação científica. 2022. 1 recurso online (391 p.) Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Geociências, Campinas, SP. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/6163>. Acesso em: 28 ago. 2023.

A teoria crítica da sociedade de Jürgen Habermas: Da Mudança Estrutural da Esfera Pública até a Teoria da Ação Comunicativa

Jürgen's critical theory of society
Habermas: The Structural Change of the Sphere
Public linked to Theory of Communicative Action

Daniel Valente Pedroso de Siqueira
Universidade Federal do ABC (UFABC)
daniel.valente@ufabc.edu.br

Resumo: O presente texto parte de considerações do primeiro grande trabalho teórico de Habermas, *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, no qual são investigadas as condições que tornaram possíveis o surgimento de uma orientação argumentativa que se estabeleceu como esfera para a articulação da ação política. As condições que propiciaram o estabelecimento de um debate racional-crítico orientado por argumentos e não por regulamentações advindas do Estado, é compreendido como o primeiro grande movimento de Habermas para o desenvolvimento de um trabalho não apenas histórico e sociológico, mas filosófico, que perscrute por aquilo que desenvolve na Teoria da Ação Comunicativa, especificamente sobre a ação comunicativa. Ainda que a discussão desenvolvida no trabalho de 1962 parta da análise da vida política da sociedade burguesa do século XVII, Habermas conduz sua argumentação para além das situações históricas e proporciona observar um princípio normativo constituinte das modernas sociedades capitalistas: a razão prática. Deste modo observa-se a teoria crítica da sociedade de Habermas desenvolvida na TAC em correlação a suas investigações apresentadas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, assumindo como fio de Ariadne a reconstrução crítica sobre a formação societária que se constituiu a partir das condições desenvolvidas na modernidade capitalista. Neste

caminho, buscar-se-á observar as tensões internas e os fatores que provocaram transformações sobre a sociedade civil, perscrutando por potenciais emancipatórios que se mantém mesmo com a deturpação ideológica e as contradições pelas quais o desenvolvimento da sociedade civil passou ao longo dos séculos. Ao orientar a discussão sobre uma confluência entre o debate desenvolvido em *Mudança Estrutural* e as análises desenvolvidas sobre a integração social na *Teoria da Ação Comunicativa*, pretende-se apontar sobre a análise de como a esfera pública conjuga-se a própria política democrática das atuais sociedades capitalistas (mesmo com seus déficits de integração social e frente a colonização sistêmica do mundo da vida).

Palavras-chave: Esfera pública; sociedades capitalistas; Teoria da Ação Comunicativa.

Abstract: The present paper aims to discuss considerations about Habermas's first major theoretical work, *Structural Transformation of the Public Sphere*, in which piece Habermas looks for conditions that had made possible the emergence of an argumentative orientated public speech that was established itself as a primer sphere for a political action articulation would be investigated. The conditions that propitiated the raise of a rational-critical debate, regulated by rational arguments and not by State's regulation, was understood as the first great theoretical Habermasian movement in order to development his further works scrutinized not only in historical and sociological aspects, but also philosophical his *Theory of Communicative Action*, specifically his communicative action presented in its book. Even so 1962's discussion was developed through a political analysis about 17th Century bourgeois society, Habermas conduces his argumentation beyond historical aspects and provides a close observation about a normative principle that might regulate modern capitalist societies: the practical reason. According to that, Habermas's critical theory of society developed in the TCA observing its correlation with his previous investigations, the ones presented in *Structural Transformation of the Public Sphere*. Developed through a critical reconstruction of the societal formation (that constituted conditions to capitalist modernity), our major interesting is to observe the internal

tensions, and the major aspects that had provoked structural transformations in civil societies. While doing that we look for scrutinizing an emancipatory potential that may remain even into an ideological distortion that orients modern societies through contradictions that developed civil society through the centuries. The discussion that confluences Habermas's *Structural Transformation* and his further analyzes developed in *The Theory of Communicative Action* aims to point out how the public sphere holds closely to democratic politics aspects in late capitalist modernity (even with their deficits in social integration and in face of a systemic colonization of the lifeworld).

Keywords: Public sphere; capitalist societies; The Theory of Communicative Action.

1 Introdução

A análise do desenvolvimento intelectual da teoria crítica da sociedade de Jürgen Habermas pode ser empreendida a partir da hipótese de que um questionamento se mantém constante ao seu percurso intelectual de mais de meio século de desenvolvimento: os fundamentos da teoria democrática. Um apontamento como este observa como as questões trabalhadas por Habermas, surgidas inicialmente em seu primeiro grande trabalho, nos anos 1960 (em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*), sobre a esfera pública, foram desenvolvidas mantendo certa constância até seus trabalhos mais atuais, especificamente aqueles que apresentaram um debate sobre direito, política e moralidade nos anos 1990 (*i.e.*, *Facticidade e Validade*), tendo como grande ponto de desenvolvimento a sua argumentação apresentada em 1981, com a publicação da *Teoria da Ação Comunicativa*. Antes de reconstruir o percurso pretendido é importante pontuar que com esta orientação interpretativa não se pretende sugerir que seja entendido uma unidade única ao *corpus* teórico habermasiano, mas analisar como sua teoria crítica da

sociedade tem mantido o questionamento sobre as condições que estruturaram (e estruturam) as modernas sociedades capitalistas em um percurso que principia em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* e alcança seu maior desenvolvimento em *Teoria da Ação Comunicativa*.

A *Teoria da Ação Comunicativa*, publicada em 1981, figura como um marco do desenvolvimento intelectual de Habermas. A obra apresenta os resultados de quatro anos de investigações sociais nos quais Habermas pretendeu, como descreve em uma entrevista com Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte e Arno Widmann, “reformular a crítica da reificação, a crítica da racionalização de modo a oferecer, por um lado, explicações teóricas para a fragilização do compromisso em torno do Estado de bem-estar social e para os potenciais de crítica ao crescimento dos novos movimentos sociais” (Habermas, 2015, p. 263).

As questões apresentadas na *TAC* refletem um esforço intelectual que, de certo modo, antecede o início da redação da obra supracitada (Habermas aponta que em 1977 ele principia a redação da *TAC*). Ao compreender que a discussão desenvolvida na *TAC* se refere a um desenvolvimento iniciado com a publicação de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, estou considerando como as reflexões sobre as crises estruturais constitutivas das modernas sociedades capitalistas já são identificadas por Habermas quando investiga pelas condições que tornaram possível a formação de uma esfera pública argumentativa, nos primórdios das modernas sociedades capitalistas.

O debate sobre a constituição das modernas sociedades capitalistas é tema recorrente à teoria crítica da sociedade desenvolvida por Habermas (2014, p. 93), a discussão apresentada em *Técnica e Ciência* como “Ideologia” figura como a primeira versão dos usos terminológicos que Habermas compreende distinguir sociedades tradicionais de sociedades modernas. Sobre este ponto,

Habermas sustenta que “as sociedades ‘tradicionais’ somente existem na medida em que o desenvolvimento dos subsistemas de ação racional com relação a fins se mantêm contidos no interior dos limites da eficácia legitimatória das tradições culturais” (Habermas, 2014, p. 95), consideração que compreende gerar “uma ‘supremacia’ do quadro institucional, a qual não evita reestruturações em consequência de um potencial excedente das forças produtivas, mas exclui sim a dissolução crítica da forma tradicional de legitimação” (Habermas, 2014, p. 95). De acordo com Habermas, “o que caracteriza o limiar entre a sociedade tradicional e aquelas que entraram em um processo de modernização não é a transformação estrutural do quadro institucional da sociedade gerada pela pressão de forças produtivas relativamente desenvolvidas” (Habermas, 2014, p. 96), afirma isso por compreender que “este é um mecanismo de evolução histórica da espécie desde seu princípio” (Habermas, 2014, p. 96). Sua atenção, sobre o que figuraria como parâmetros de transformação converge sobre “um estágio de desenvolvimento das forças produtivas que torna permanente a expansão dos subsistemas de ação racional com respeito a fins e que, por seu meio, coloca em questão os modos como as civilizações legitimam a dominação por meio de interpretações cosmológicas do mundo” (Habermas, 2014, p. 96-97), algo que entende ser sustentado na compreensão de que “o capitalismo se define por um modelo de produção que não apenas coloca esse problema, como também o resolve. [Quando] ele oferece uma legitimação da dominação que não desce mais do céu da tradição cultural, mas que pode ser erguida sobre a base do trabalho social” (Habermas, 2014, p. 97).

A perspectiva de compreender a realidade social a partir de princípios racionais identificáveis no próprio desenvolvimento societário, favorece que seja concebível um desenvolvimento intelectual de maneira evolutiva (sem que seja desconsiderado as

especificações da elaboração teórica desenvolvida por Habermas sobre o desenvolvimento dos processos societários), que parece comportar uma perspectiva normativa para a compreensão do exercício democrático, e a constituição da integração social, nas modernas sociedades capitalistas. Acerca desta orientação de leitura, faz-se notar que, como observado por alguns críticos, Habermas transforma a “teoria crítica numa teoria social de larga escala” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 17).

A prática filosófica assumida por Habermas, especificamente àquela que apresenta na *Teoria da Ação Comunicativa*, versa sobre uma prática na qual o teórico crítico “se esforça em explicar o mundo em seu todo, a unidade da multiplicidade dos fenômenos, com princípios encontráveis na razão” (Habermas, 1981, p. 15). Uma orientação que parte do reconhecimento sobre o horizonte de complexidade que se descortina, o qual exige que não se recorra a uma abordagem que se limite a descrever como as coisas funcionam, mas que perscrute pelas condições sobre as quais surgiram e procede de modo a investigar. A discussão que se segue orienta-se por esta perspectiva, de identificar inicialmente em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* as mudanças estruturais ocorridas a partir da modernidade capitalista do século XVII e que mantiveram seu desenvolvimento sobre, e sua capacidade de determinar, a sociedade que são debatidas na *Teoria da Ação Comunicativa*.

2 Mudança Estrutural da Esfera Pública: O princípio da teoria crítica da sociedade de Habermas

A publicação de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, em 1962, apresenta questionamentos sobre as condições que tornaram possível o estabelecimento de uma esfera argumentativa pública que

se orientava pelos méritos dos argumentos, e não das identidades dos argumentadores.

Os primeiros modelos de esferas públicas burguesas eram, de acordo com a descrição histórica-sociológica apresentada por Habermas, compostos por segmentos restritos da população urbana europeia (principalmente homens instruídos e detentores de propriedades e bens), que praticavam um exercício discursivo que, ao menos neste primeiro modelo, não apenas era exclusivo aos interesses dos membros participantes, como, também, desconsideravam os indivíduos que não se encontravam participando desta nova esfera de organização social.

A argumentação desenvolvida em *Mudança Estrutural* descreve como este primeiro modelo de esfera pública não tem sua existência prolongada frente às transformações estruturais surgidas da contínua expansão da estrutura social das modernas sociedades capitalistas. Com a inclusão de cada vez mais participantes (conjuntamente ao desenvolvimento de organizações sociais que passaram a mediar a participação dos indivíduos), Habermas aponta ter ocorrido uma espécie de *degeneração* da prática discursiva praticada por estes segmentos específicos da população, que se orientavam por uma argumentação pública. A esta suposta degeneração do primeiro modelo de esfera pública, Habermas afirma que o movimento que a transformou tratava-se de um desenvolvimento irrefreável perante as exigências de ampliação surgidas com a constituição de uma nova organização social e com o fortalecimento de um princípio do exercício democrático moderno (os quais não eram conformados a um modelo de esfera pública restritiva).

O fenômeno histórico, específico da esfera pública burguesa surgida nos séculos XVII e XVIII, é analisado por Habermas em conformidade às transformações que passaram a figurar nas modernas

sociedades: o capitalismo e o Estado burocrático-administrativo moderno. As mudanças sociais observadas neste período são analisadas por Habermas a partir da ótica da importância que a esfera pública tem para o exercício de integração social. Ao incorporar na sua teoria sobre a constituição, e as transformações, da esfera pública burguesa uma apreciação plena das implicações das mudanças que ocorreram tanto no capitalismo como nas estruturas estatais durante o período da modernidade ocidental, Habermas amplia o horizonte de compreensão sobre os fundamentos conceituais da modernidade Ocidental.

Ainda que seja uma expressão imprecisa e multivalente, a noção de uma modernidade Ocidental possui um cerne comum às teorias sociais¹ que desde a primeira metade do século XX têm-na reconhecido como o conjunto de características observáveis nos modelos de sociedades que nascem de uma “combinação de circunstâncias [...] que permitiu o surgimento de fenômenos culturais em uma linha de desenvolvimento com significado e valores universais” (Weber, 1958, p. 15). É desta combinação de circunstâncias, em que são observáveis características que proporcionaram o desenvolvimento da ciência empírica moderna e de “uma busca racional e especializada da ciência, com trabalhadores treinados e especializados” (Weber, 1958, pp. 15-16) como os “inelutáveis processos de modernização [social] que destruíram os fundamentos das visões de mundos tradicionais” (Bernstein, 1991, p. 5), que Habermas tem, de certo modo, orientado sua teoria crítica da sociedade desde os anos 1960.

Ao ser compreendido que a modernidade capitalista surge a partir de “uma diferenciação de esferas de valor e de estruturas de consciência que tornaram possível uma transformação crítica

1 Aqui especificamente aquelas teorias sociais se orientam pela abordagem inaugurada pela sociologia weberiana. Sendo este, também, o caso da teoria crítica da sociedade elaborada por Habermas.

do saber tradicional sob pretensões de validade específicas em cada caso” (Habermas, 1981, p. 456) em conformidade ao processo de especificação e especialização dos saberes, a elaboração de uma investigação crítica que pretenda compreender a estrutura da integração social das sociedades capitalistas, observando as transformações sociais da modernidade, figura, como observa McCarthy (1994), como a referência pela qual Habermas pode conceber uma situação linguística ideal (caracterizada pela ausência da coerção) que constituiria um modelo de interação intersubjetiva que pode ser identificado desde a *Mudança Estrutural da Esfera Pública* – McCarthy faz notar que quando Habermas descreve o interesse, e disposição, dos sujeitos modernos de integrarem-se comunicativamente, inicialmente entre todos aqueles participantes e interessados em determinada interação social, tratava-se de uma disposição orientada pela apresentação de proferimentos públicos e da participação integrativa entre seus membros de um modo não coercitivo. *Grosso modo*, a importância da esfera pública residiria, então, no seu potencial como modo de integração social.

Habermas observa o surgimento e desenvolvimento da esfera pública analisando-a como aquela pela qual tornou-se possível o estabelecimento de uma coordenação da vida em sociedade não inteiramente regulada pelo poder estatal e pelas economias de mercado. A investigação apresentada em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* não aprofunda, mas tampouco desconsidera, como o dinheiro e o poder se estruturam como esferas de regulação e coordenação não discursivos com certa autonomia (como é aprofundado na *Teoria da Ação Comunicativa*). No texto de 1962, é apresentada uma espécie de esboço de como os subsistemas de regulação econômico e o administrativo-burocrático, mais profundamente desenvolvidos na TAC, já não ofereciam aberturas intrínsecas à manifestação da razão e da vontade da sociedade civil. Ao que a leitura sugere, Habermas já

teria reconhecido em 1962 o germe da questão sobre as tendências à dominação e à reificação debatidos em 1981.

Ainda que em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* Habermas não pareça ter tido a compreensão apresentada em *Teoria da Ação Comunicativa*, sua compreensão sócia histórica cultural da categoria moderna de publicidade (*Publizität*) aponta para o reconhecimento do exercício da liberdade como uma manifestação de ação pública (ainda que sejam mantidas as reservas do primeiro modelo de esfera pública identificado por Habermas quando o domínio dos cidadãos autónomos encontrava-se repousado no princípio de um exercício de autonomia privada de proprietários e indivíduos instruídos).

Não é passível de desconsideração que venha a ser compreendido o desenvolvimento das sociedades modernas nos séculos XVII e XVIII desvinculando-as do surgimento, ascensão e transformação do Estado moderno, concomitantemente ao surgimento e desenvolvimento da economia capitalista. A constituição de um “público” no Estado moderno perpassa pelo desenvolvimento de meios de comunicação impressos, que tornaram possível uma troca de informações, potencializada pela ampliação da economia de mercado capitalista, para além das comunidades locais (nesta ordem, o comércio transnacional, por exemplo, foi um fator que potencializou a troca de informações de um modo tão efetivo quanto aquele que ocorria com a transação de mercadorias industrialmente produzidas). Informações sobre preços, e sobre demandas de matéria-prima e de mercados consumidores, exigiam a divulgação de boletins informativos que atendessem rapidamente estas demandas. Veículos de informação, como jornais, passaram a proliferar e incluíam, além de informações comerciais, outros tipos de informações, que com o tempo passaram a urgir por um aumento da capacidade de letramento das populações. Calhoun (1994) aponta como estes processos analisados por Habermas auxiliam

no reconhecimento da importância da publicidade e da troca de informações ao ponto de “se tornarem revolucionários na era do mercantilismo, quando as economias urbanas passam do âmbito local para território nacional do Estado moderno, que se alarga para regular esta ampliação unitária” (Calhoun, 1994, p. 17).

Com a ampliação dos territórios nacionais, para além da esfera local mais restrita, também ocorre o aumento da complexidade da estrutura do Estado capitalista moderno. Habermas descreve como o desenvolvimento das burocracias estatais passa a demandar o estabelecimento de estruturas de administração permanente (que se apoiam na constituição, no estabelecimento de um corpo militar permanente, configurando uma nova esfera de autoridade pública).

A concepção de público que figura no moderno Estado capitalista é estabelecida a partir do reconhecimento da distinção, e separação, entre Estado e sociedade civil, algo que Habermas afirma ter figurado à “sociedade civil passar a existir como corolário de uma autoridade estatal despersonalizada” (Habermas, 1990, p. 73). O reconhecimento da sociedade civil ocorre concomitantemente ao estabelecimento de relações e organizações criadas para sustentar a vida social. Estas organizações foram responsáveis por trazer as questões de interesse da sociedade civil à relevância pública, apresentando-as como interesses para a discussão pública e/ou para a ação do Estado (de um modo tal que para Habermas estas teriam figurado como uma espécie de interventores da autoridade pública). À sociedade civil, surgida conjuntamente a esfera pública argumentativa, Habermas descreve que esta:

[...] passou a confrontar o Estado e a cindir-se da esfera privada regulada pela autoridade pública, conjuntamente a promoção de uma mudança no modo pelo qual a reprodução simbólica deveria ocorrer, ampliando-a para além da

esfera privada, e tornando-a tema de interesse público [...] algo que promoveu o surgimento de um exercício crítico em um público que procedia fazendo uso de sua razão prática (Habermas, 1990, p. 78).

De certo modo, é possível conceber que a institucionalização da esfera pública burguesa tenha ocorrido não apenas por um conjunto de interesses ou pela intenção da sociedade civil se opor ao Estado regulador, mas, também enquanto uma prática de discurso racional-crítico sobre questões políticas que passam a figurar no discurso da esfera pública argumentativa.

3 A transformação e enfraquecimento da esfera pública

Habermas aponta que uma transformação sobre a esfera pública burguesa foi determinante para seu enfraquecimento.

O modelo de esfera pública estabelecido, principalmente, no século XVIII, pressupunha uma separação estrita entre o domínio público e o domínio privado, “de tal modo que a esfera pública, composta por indivíduos privados e reunidos como um público, articulassem discursos para apresentarem suas demandas enquanto sociedade civil ao Estado, mantinha-se como pertencente ao âmbito privado” (Habermas, 1990, p. 229-230). Todavia, à medida que passa a ocorrer uma ampliação das organizações privadas, e estas começaram a assumir cada vez mais espaço junto ao poder público, Habermas observa que o Estado burocrático, por sua vez, também passa a penetrar na esfera privada. A separação entre Estado e sociedade civil torna-se mais leve e ambos passam a estar interligados de um modo que a distinção entre os domínios públicos e privados se confunde. Habermas aponta como nesta dinâmica a esfera íntima e

a vida privada se desfazem com uma ampliação do núcleo familiar e a transformação da sociedade civil em uma sociedade económica. O debate racional-crítico passa a ser substituído pelo consumo de bens culturais.

A indefinição das relações entre a esfera privada e a esfera pública acarretaram em uma perda da capacidade da esfera privada (constituída pela família) ser o espaço no qual seriam encontrados os indivíduos sociais sem uma regulação pública normativa. As desigualdades estruturais à sociedade civil deixaram de serem reconhecidas com a inclusão de mais pessoas na esfera pública, sendo substituídas por uma abordagem categorial de divisões de classe da sociedade civil. Conjuntamente a isto, a noção de um interesse geral objetivo é substituída por um compromisso social regulado por interesses. O funcionamento da esfera pública passa assim do debate crítico-racional para o âmbito da negociação, no qual “o desenvolvimento de um exercício de equilíbrio do poder público político ocorre entre burocracias privadas, entre associações de interesses especiais, entre partidos e são regulados pela administração pública” (Habermas, 1990, p. 230), em uma disposição social que promove ao “público ser incluído apenas esporadicamente para contribuir com sua validação”.

Habermas aponta como este processo de ampliação e transformação marca o surgimento do Estado de Bem-Estar Social, no qual reserva a esfera pública o espaço para a manifestação de interesses, e a exigência de direitos sociais, de uma parte da sociedade civil – incluídos aí a demanda por serviços e a proteção do Estado. Quanto mais ampla a sociedade civil e desprovida de regulamentações coercitivas, mais urgente se tornou a necessidade um Estado forte e protetor das liberdades adquiridas.

Conjuntamente a esta transformação, a sociedade civil também passa por mudanças advindas da esfera do trabalho, que

se estabelece como uma esfera não regulamentada por princípios deliberativos e passa a figurar como uma esfera de direito próprio, para além dos domínios público e privado. Habermas descreve como as grandes organizações, tanto públicas como privadas, desempenharam um papel central na separação da categoria de trabalho da esfera privada da sociedade civil com a reconfiguração da esfera privada como composta apenas pelo núcleo familiar.

Habermas identifica que a expansão do acesso a forma de participação na esfera pública foi deturpada pelo desenvolvimento da sociedade capitalista. As inovações que ampliaram o consumo cultural à sociedade pública, com uma maior disponibilidade de livros, por exemplo, foram acompanhadas por uma despolitização da esfera pública e a diminuição do rigor de seu discurso crítico com o surgimento de meios de comunicação que passaram a orientar a opinião pública.

Enquanto a esfera pública do século XVIII se constituiu através da prática discursiva entre indivíduos privados, a partir do século XIX forma-se uma esfera pública ordenada por meios de comunicação de massa que passam a assumir características de dominação da formação da opinião pública. No século XX, com o advento do rádio, a popularização do cinema, e, posteriormente, a televisão, passa-se a estabelecer um modo de interação mediada muito mais amplo do que aquele existente até meados do século XIX, com a imprensa. Neste processo Habermas identifica uma transformação no papel do cidadão para o de consumidor, na qual ocorre uma diminuição em sua capacidade subjetiva para a crítica racional à autoridade pública ao mesmo tempo em a esfera pública passa a figurar como uma arena de persuasão, ao invés de espaço para o debate crítico.

De modo bastante interessante Habermas argumenta que o enfraquecimento da esfera pública não ocorre apenas e tão-somente pela ampliação dos membros participantes, sendo

estes consumidos, e não cidadãos, mas sim pela ampliação do consumo de bens culturais que compreende como algo que tenha promovido uma espécie de desintegração da disposição das sociedades literárias. Com a ampliação de bens de consumo, e a popularização do exercício privado de consumi-los, teria ocorrido uma perda da noção sobre o interesse geral. Os membros da sociedade civil teriam, então, passado de cidadãos a consumidores ao mesmo tempo em que deixaram de interagir socialmente em ambiente público. Tal ruptura social referira-se não apenas a segmentação de públicos participantes da esfera pública, mas também a transformação do modo pelo qual os bens culturais passaram a ser produzidos. Antes ocorria uma relação quase intersubjetiva entre produtores culturais e consumidores, “agora” a produção massificada é consumida sem diferenciação dos sujeitos consumidores.

Tais transformações sobre a esfera pública implicaram em esta deixar de figurar como um espaço para o debate racional-crítico e se tornar uma arena para a publicidade, e exibição, do Estado burocrático para o público de leitores para eleitores. A mídia passa a ocupar a função de produzir e promover ocasiões para as quais o público consumidor deve direcionar sua atenção, seja por uma autoidentificação com os posicionamentos públicos ou meramente pelo consumo de entretenimento.

Dentre as transformações analisadas por Habermas, ele observa que a partir do século XIX os partidos políticos deixam de ser constituídos por grupos de eleitores e passam a ser organizações burocráticas destinadas a motivar os eleitores e a atrair a sua identificação psicológica e aclamação através do voto, em um desenvolvimento completamente distinto daquele de quando se constituíram: como grupos de eleitores, eram concomitantemente membros e participantes da esfera pública racional-crítica.

A investigação desenvolvida em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* descreve que os partidos passam a figurar, e dominar, a esfera política no momento histórico em que está em curso uma interligação entre Estado e sociedade civil, quando as condições materiais que tornaram possível o desenvolvimento da esfera pública burguesa já não mais existe.

4 A teoria crítica da sociedade da Teoria da Ação Comunicativa

Ao elaborar parâmetros críticos racionais para compreender a estrutura da integração social das sociedades capitalistas observando as transformações sociais da modernidade, o projeto apresentado na *Teoria da Ação Comunicativa* (aqui na presente discussão observada em relação próxima ao trabalho desenvolvido em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*) formula três complexos temáticos principais, que se relacionam entre si: 1) o desenvolvimento de uma concepção mais ampla, e mais abrangente, de razão que não se encontre redutível às delimitações cognitivo-instrumentais, ou estratégicas, impostas por um modelo monológico da razão; 2) a elaboração de um conceito de sociedade em dois níveis, que vincule os paradigmas do mundo da vida e do sistema, para estabelecer critérios para pensar uma sociedade emancipada em termos racionais a partir desta concepção mais ampla de razão e; 3) a fundamentação de uma teoria da modernidade apta a diagnosticar, e esclarecer, as patologias sociais que se manifestam de maneira sempre mais visíveis nas sociedades capitalistas.

Stephen K. White observa como os três componentes trabalhados por Habermas na *Teoria da Ação Comunicativa* já são encontráveis em obras anteriores. Ao analisar a discussão de *Conhecimento e Interesse*, por exemplo, o autor identifica três interesses

constitutivos aos seres humanos em acordo com as três categorias de conhecimento e racionalidade que Habermas trabalhava à época (interesses acerca do domínio técnico sobre o mundo circundante, sobre os interesses que os indivíduos possuem uns sobre os outros em uma determinada interação social e aqueles pela realização de ações que não encontram-se submetidas às estruturas de dominação). White vê nisto critérios para a elaboração de uma “base racional para a vida coletiva que seria alcançada apenas quando as relações sociais fossem organizadas a partir de um princípio de validade sobre todas as normas, que promoveriam um consenso alcançado em uma interação comunicativa livre de dominação” (White, 1995, p. 6), algo teria sido abandonado por Habermas por compreender a insuficiência em desenvolver uma crítica às sociedades capitalistas orientada por critérios epistemológicos dos interesses constitutivos do conhecimento

Retomando o ponto anteriormente elaborado, dos três complexos temáticos apresentados na *Teoria da Ação Comunicativa* são extraíveis quatro contextos investigados: a) sobre as discussões metodológicas concernentes às ciências sociais; b) sobre os debates em torno do caráter filosófico da modernidade e os questionamentos à respeito da racionalização social associada à modernidade capitalista; c) sobre os embates teóricos que envolvem as múltiplas práticas filosóficas contemporâneas e; d) sobre as leituras conflitantes a respeito da legitimidade do Estado liberal e democrático.

Os questionamentos apresentados por Habermas sobre a razão e a teoria da ação pretendem, em um sentido metodológico mais amplo, estabelecer um novo núcleo conceitual para a teoria social crítica. Na última seção do capítulo VIII da *Teoria da Ação Comunicativa*, “Tarefas de uma teoria crítica da sociedade” (Habermas, 1988, pp. 548-593), Habermas orienta a compreensão sobre seu modelo de teoria social crítica recuperando (e em grande medida

reformulando “na qualidade de uma teoria crítica reconstrutiva, o projeto do materialismo interdisciplinar”, [Repa, 2008, p. 149]) os esforços intelectuais realizados pelo Instituto de Pesquisa Social, especificamente quando declara que com o trabalho publicado ele pretende “recordar os complexos temáticos que ocuparam a primeira teoria crítica e mostrar como algumas dessas intenções podem ser retomadas sem as suposições de filosofia da história a que se prendiam na época” (Habermas, 1988, p. 554).

Ao discutir as tarefas de uma teoria crítica da sociedade, Habermas retoma as questões que envolveram os trabalhos do Instituto de Pesquisa Social, especificamente aqueles que foram trabalhados até o início dos anos 1940, quando o grupo de pesquisadores alemães reunidos em Nova York se separa. Neste sentido, Habermas lista seis temas que vinculavam-se aos interesses de pesquisa e que constituíram ensaios teóricos, a saber: “(a) das formas de integração das sociedades pós-liberais, da (b) socialização e desenvolvimento familiar, (c) das mídias de massa e cultura de massa, (d) da psicologia social do protesto paralisado, (e) teoria da arte, e (f) da crítica do positivismo e da ciência” (Habermas, 1988, p. 555).

De certo modo os temas listados por Habermas já figuram em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, e ainda que a perspectiva sobre como a modernidade capitalista pode ser compreendida ser um dos pontos de maior interesse sobre as questões apresentadas pela *Teoria da Ação Comunicativa*, a complexa discussão que a constitui a compreensão sobre a modernidade capitalista apresenta, quase como um *continuum*, uma teoria crítica da modernidade que promove uma interpretação inaugural ao “sugerir um redirecionamento, ao invés de um abandono, do projeto Iluminista” (McCarthy. 1984, p. viii), em consideração aos desenvolvimentos investigados a partir do século XVII, em *Mudança Estrutural*. A elaboração de uma teoria da evolução social a partir da compreensão de que a modernidade capitalista se estabelece por uma

“diferenciação entre o processo de modernização social por meio do qual se sedimentam os núcleos do capitalismo moderno, de um lado, e a modernidade como processo longo e complexo de racionalização cultural e social, de outro” (Repa, 2022, p. 15).

O potencial de diferenciação da modernização social é analisado por Habermas por um viés crítico que é dividindo em dois momentos. Ao discutir que as transformações ocorridas com a passagem das tradicionais sociedades pré-capitalistas para as modernas sociedades capitalistas imprimiram uma “tendência evolutiva para um desacoplamento de sistema e mundo da vida” (Habermas, 1981, p. 203), observável por Habermas como aquilo que imprimiu um processo de diferenciação que precisa ser analisado tanto a partir dos critérios de aumento de racionalidade sobre o âmbito cultural quanto sobre o surgimento de um mundo da vida racionalizado.

Este mundo da vida racionalizado é analisado por Habermas a partir da identificação da urgência por critérios de entendimento, entre atores sociais, que sejam garantidos “cada vez menos por um acervo de interpretações abonadas pela tradição” (Habermas, 1981, p. 456), mas “satisfeitos com frequência cada vez maior por meio de um acordo arriscado [...] por meio das operações interpretativas dos participantes, ou por meio de um saber profissionalizado de *experts*”, em um desenvolvimento muito semelhante àquela elaborado em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*.

De acordo com Habermas o processo de racionalização do mundo da vida imprimi sobre os atores sociais envolvidos o peso de carregarem a expectativa de que as várias reivindicações de validade levantadas através do discurso venham a ser cognitivamente distinguíveis e enfrentadas de modo distinto. Deste modo, o aumento da racionalidade sobre a reprodução simbólica durante o desenvolvimento das modernas sociedades capitalistas teria provocado que o mundo da vida se diferenciasse da ordem de

produção material. Esta diferenciação é analisada pela reconstrução crítica realizada por Habermas como tendo sido o fator determinante para o surgimento de novas esferas de interação social coordenadas através de acordos conscientemente alcançados e que exigem como novo alicerce social um “mecanismo de entendimento com a necessidade crescente de coordenação” (Habermas, 1981, p. 347).

Claramente que concomitantemente ao desenvolvimento da racionalização cultural ocorreu um intenso desenvolvimento no âmbito da racionalização social, que acabou por influir sobre a esfera da produção material e na complexidade do sistema. Apartada e liberta de dinâmicas de integração sociais simbolicamente reguladas, o novo modelo de organização social da esfera da produção material passou a se encontrar “desacoplado da ação dos processos de entendimento, coordenado por meio de valores instrumentais generalizados” (Habermas, 1981, p. 347).

Com um processo de diferenciação das esferas sociais tematizáveis, Habermas analisa como “o desacoplamento de sistema e mundo da vida representa ao mundo da vida, coextensivo inicialmente a um sistema social pouco diferenciado, acabar sendo rebaixado cada vez mais a ponto de formar um subsistema ao lado de outros” (Habermas, 1988, p. 230) quando os domínios de ação regulados por critérios funcionalistas-sistêmicos expandem seus campos de atuação e imprimem uma pressão sobre o âmbito do mundo da vida quando passam a coordenar as ações por meio do *medium* dinheiro, referidos à economia capitalista, e dos subsistemas do poder administrativo, relacionados à administração-burocrática, apresentando maior eficácia e eficiência na elaboração de princípios racionalmente justificáveis para a resolução de situações sociais.

A partir do momento em que as resoluções concernentes as questões sociais deixam de serem orientadas por procedimentos argumentativos e deliberativos, os domínios de ação regulados

por imperativos sistêmicos passam a ocupar os espaços sociais “dos sistemas de ação formalmente organizados, controlados mediante processos de troca e poder” (Habermas, 1988, p. 231), fazendo com que “os membros se comportem como em relação com um fragmento da realidade natural” (*ibidem*).

Habermas parece ter claro que sua teoria seria incompleta se não proporcionasse uma compreensão sobre como os distintos tipos de ação e modelos de racionalidade encontram-se intimamente conectados a instituições e práticas sociais históricas. Sua compreensão sobre os processos de racionalização, fundamentado na reconstrução das teses weberianas sobre a racionalização social (Habermas, 1981), observa que por racionalização deva-se compreender o aumento da racionalidade de determinada ação social – por isso é possível observar significados categoricamente distintos tanto para os significados atribuíveis à racionalização de modelos de ações racionais-intencionais quanto para aqueles à racionalidade de modelos de ação comunicativas. Aos primeiros cabem a descrição de uma orientação por critérios cognitivo-instrumentais que se utilizam do “emprego não comunicativo do saber proposicional de ações dirigidas a objetos”; enquanto as outras, orientadas por uma racionalidade comunicativa, cabe “o uso comunicativo do saber proposicional em atos de fala” (Habermas, 1981, p. 15).

Habermas compreende que os processos de racionalização que surgem na modernidade capitalista foram descritos por Max Weber como *Zweckrationalität*, o modelo de racionalidade voltada a fins. Ao recuperar a sociologia weberiana, Habermas identifica que esta descreve como este modelo de racionalidade se estabelece a partir da diferenciação das esferas de valor. Weber descreve que a diferenciação das esferas de valor ocorre na modernidade com a superação das imagens religiosas do mundo, com a descontinuidade da tradição, ao desenvolvimento das ciências empírico-analíticas e

ao desenvolvimento de esferas culturais de ação – entendimento este que Habermas aponta ter sido compreendido por Weber como o estabelecimento de um processo de racionalização social no qual a unidade substancial que regulava as tradicionais sociedades desaparece na modernidade capitalista. É a partir de então que o processo de racionalização moderno é analisado criticamente por Habermas, em um viés que busca assumir o diagnóstico, mas não seguir os procedimentos weberianos, pois ao compreender o processo pelo qual se estabeleceram critérios que promoveram a expansão e o aumento de complexidade do sistema, neste caso a diferenciação das esferas de valor, Habermas argumenta que estes surgem, na verdade, da racionalização do mundo da vida.

O modo pelo qual a teoria da ação comunicativa distingue categoricamente os dois tipos distintos de processos de racionalização, tanto a social quanto a cultural, proporciona discernir que os critérios constituintes da modernidade capitalista engendram em si os conflitos que nela são experienciados, e isso ainda que, por outro viés, a modernidade seja interpretada como benéfica, especificamente por ter promovido o desenvolvimento da racionalização cultural que passou a “exigir critérios diferentes daqueles [que eram] derivados das imagens de mundo metafísicas e religiosas” (Repa, 2008, p. 42) e que, também, constituiu condições para o surgimento da esfera pública argumentativa burguesa no século XVII.

5 A teoria crítica da sociedade de Jürgen Habermas: Uma possível síntese entre *Mudança Estrutural da Esfera Pública e Teoria da Ação Comunicativa*

Habermas desenvolve um programa de pesquisa para uma teoria crítica da sociedade que analisa que conjuntamente

ao desenvolvimento da racionalidade cultural é desenvolvida a racionalização social. Esta, por seu turno, passou a exigir por critérios de validade social que não fossem apenas adequados às transformações estruturais que alteraram o quadro institucional da sociedade capitalista, mas por critérios adequados ao desenvolvimento promovido pelas forças produtivas. Esta exigência por uma nova coordenação social teria forçado a expansão dos subsistemas de ação racional com respeito a fins, o que promoveu que as modernas sociedades capitalistas alcançassem um nível de diferenciação sistêmica que passou a desequilibrar o desenvolvimento de seu próprio potencial comunicativo quando suas "organizações autonomizadas passam a estar em conexão entre si por meio de um media de comunicação deslinguisticados" (Habermas, 1988, p. 230).

É possível afirmar que o desenvolvimento intelectual de Habermas já tivesse assumido em sua teoria crítica da sociedade a tarefa de explicar a dinâmica dos processos sociais que constituíram as modernas sociedades capitalistas observando-os como não distintos. Mais especificamente na *Teoria da Ação Comunicativa* ele os compreende como conceitualmente relacionados ao ponto de avaliar que circunscrito ao desenvolvimento anteriormente descrito, a modernização Ocidental também gerou um desenvolvimento societário em desequilíbrio ao seu potencial de integração social que havia sido surgido a partir do estabelecimento de um processo de modernização cultural (de um modo muito próximo aquele observado sobre as condições que propiciaram o desenvolvimento de uma esfera pública argumentativa). Ainda sobre o ponto anteriormente apresentado, o desenvolvimento societário em desequilíbrio teria ocorrido porque ao serem substituídos os critérios pertencentes ao mundo da vida, responsável pela reprodução simbólica, por orientações sistêmicas, em um processo de substituição das crises de controle por patologias do mundo da vida da qual, passam a surgir

“fenômenos de alienação e insegurança de identidades coletivas atribuíveis à colonização do mundo da vida, caracterizada como a reificação da práxis comunicativas cotidianas” (Habermas, 1988, p. 566), de um modo tal que torna-se apresentável uma explicação sobre as características de surgimento da modernidade capitalista conjuntamente ao desenvolvimento de uma teoria sociológica compreensiva sobre os processos de racionalização que observam as duas esferas surgidas do desacoplamento dos sistemas de ação, o mundo da vida e o sistema, de um modo integrativo ao discorrer sobre como cada um pressupõe o outro.

Asteses apresentadas na *Teoria da Ação Comunicativa* estipulam que o conceito de mundo da vida não pode ser compreendido a menos que seja compreendido os sistemas sociais que o moldaram, assim como não seja compreensível o surgimento dos sistemas sociais a menos que sejam observadas as ações dos atores sociais. Esta síntese sobre as orientações a respeito da compreensão sobre as esferas do mundo da vida e do sistema são integradas no projeto teórico de Habermas através do delineamento das distintas formas de racionalidade e racionalização em exercício nas modernas sociedades capitalistas. Algo que encontra-se intimamente correlacionado ao seu diagnóstico sobre as tendências de dominação nas sociedades capitalistas e que pode ser remontado à sua investigação histórica de uma categoria da sociedade burguesa do século XVII.

Acerca disto, Albrecht Wellmer observa no procedimento habermasiano uma espécie de paradoxo da racionalização. Ao discutir as teses e diagnósticos apresentados na *Teoria da Ação Comunicativa*, ele argumenta que a tese apresentada por Habermas, sobre a racionalização do mundo da vida ser assumida como pré-condição, e ponto de partida, para um processo de racionalização social e diferenciação sistêmica descreve aquilo pelo qual se estabeleceu um desenvolvimento “cada vez mais autônomo de diferenciação que

implicou em restrições normativas serem incorporadas no mundo da vida, até o ponto de que se venha a observar imperativos sistêmicos instrumentalizando o mundo da vida e ameaçando-o de destruição” (Wellmer, 1991, p. 56), observação esta que torna mais palpável o reconhecimento da segunda tese habermasiana, sobre a colonização sistêmica do mundo da vida. Por este viés, a tese desenvolvida por Habermas torna-se uma questão real sobre a ameaça de uma colonização do mundo da vida por processos de racionalização sistêmica (o qual parece menos improvável na década de 2020 do que havia sido discutido nas décadas de 1960 e 1980).

Todavia, é identificável na teoria crítica da sociedade elaborada por Habermas uma postura que busca enfrentar a tendência racionalista que se desesperou frente à possibilidade dos modelos de racionalidade sistêmicas fundamentar e regular as normas da vida social completamente. Habermas não parece compreender que existam necessidades lógicas, conceituais e históricas de que imperativos sistêmicos destruam o mundo da vida, mas tem claro que a nova disposição em exercício nas modernas sociedades capitalistas refere-se a ampliação do sistema capitalista em oferecer e regular critérios de legitimação da dominação, especificamente através do sistema de trabalho social e do sistema financeiro internacional, imprimindo um maior avanço dos imperativos sistêmicos sobre a esfera da reprodução simbólica, fazendo com que se instaurasse um processo de substituição das interações sociais (fundamentadas na reprodução simbólica da sociedade) por uma forma funcionalista de coordenação de objetivos, em um processo de “colonização pelo sistema” (Habermas, 1988) que estipula um caráter reificante² às

2 O conceito de “reificação” (*Verdinglichung*) utilizado por Habermas é elaborado a partir daquele cunhado por Lukács, em *História e Consciência de Classe*. Todavia, Habermas o interpreta em conformidade conceitual à teoria da racionalização social de Weber. A influência teórica-conceitual do pensamento lukacsiano sobre Habermas não refere-se inteiramente ao conceito de reificação vinculando-o às

interações socialmente mediadas, caráter este de grande importância para o diagnóstico das patologias sociais apresentado na *Teoria da Ação Comunicativa* (através do conceito de reificação Habermas pretende observar a destruição da identidade social quando do desprendimento dos sistemas de ação racional com relação a fins).

Deste modo, mesmo quando observada a tese da modernização seletiva, que estabeleceu a prevalência de um processo seletivo de racionalização sistêmica sobre o desenvolvimento social e invade e deforma os critérios da reprodução simbólica do mundo da vida, Habermas não parece compreender o paradoxo da racionalização como um verdadeiro paradoxo, pois “mesmo contra Weber e Horkheimer-e-Adorno, Habermas objeta que esse paradoxo da racionalização não expressa uma lógica interna (ou dialética) dos processos modernos de racionalização” (Wellmer, 1991, p. 56), sendo, então, compreendido por Habermas que ao invés de um paradoxo da racionalização, ou de uma dialética do esclarecimento, o que ocorre é “um processo seletivo de racionalização onde o caráter seletivo deste processo é explicado pelas restrições peculiares impostas sobre a racionalização comunicativa pelas condições e dinâmica de um processo capitalista de produção” (Wellmer, 1991, p. 56).

A tese sobre a modernização seletiva, ou tese da seletividade dos processos de racionalização ganha outra estatura quando observado que ela aponta para o entendimento de que possam existir

classes sociais, mas sim em correlação da crítica apresentada por Weber sobre a racionalização capitalista. Entretanto, Carlos Nelson Coutinho promove uma suspeita sobre a importância do Lukács de *História e Consciência de Classe* para o projeto habermasiano quando explica que para Lukács “o capitalismo tardio revelava uma característica nova da maior importância: a luta para evitar a crise e, ao mesmo tempo, assegurar a dominação dos monopólios teria levado o capitalismo a tentar ‘racionalizar’ – submeter às regras do cálculo racional-formal – o setor do consumo, criando todo um vasto e diversificado sistema destinado a manipular a vida dos indivíduos” (Coutinho, 1996, p. 17). Para mais sobre esta questão, (Habermas, 1981; Lukács, 2016).

outras possibilidades ao ser compreendido as diferentes formas de ação e de racionalidade assumidas historicamente. Richard Bernstein observa que esta leitura encontra-se condizente com “todas as linhas das reflexões de Habermas sobre a modernidade” (Bernstein, 1991, p. 23), pois estas são ordenadas a fim de esclarecer e sustentar princípios de emancipação bloqueados a partir da explicação sobre como se deu a colonização sistêmica do mundo da vida, analisando suas causas e dinâmicas de racionalização a partir da diferenciação sistêmica.

De certo modo, é sobre isso que Habermas trata na conclusão da *Teoria da Ação Comunicativa*, quando descreve que “o fato de que nas democracias de massas do Estado de bem-estar social o conflito de massas que marcou as sociedades capitalistas na fase de seu desdobramento foi institucionalizado e, com isso, paralisado não significa a paralisia dos potenciais de protesto em geral” (Habermas, 1988, p. 575), o que ocorre aos novos movimentos sociais é estes “surgirem agora em outras linhas de conflito, a saber, ali onde também são de esperar” (Habermas, 1988, p. 575), se desviando do padrão de conflito distributivo que exige compensações financeiras ou que surgem nos âmbitos da reprodução material, mas surgem nos âmbitos da reprodução social, da integração social e da socialização, são protestos que exigem reconhecimento e se inflamam por “questões da gramática das formas de vida” (Habermas, 1988, p. 575), em um movimento que parece manifestar como que reações defensivas para preservar a integridade das estruturas comunicativas do mundo da vida contra as influências e distorções no âmbito da vida que são impostas pelos processos de racionalização sistêmica.

Após estas considerações sobre a *Teoria da Ação Comunicativa*, é possível pensar que a luta para transformar as instituições e recuperar a esfera pública, para fazer valer o cerne da verdade na ideologia da esfera pública burguesa, possa vir a figurar como uma

luta para recuperar o conceito de publicidade atribuindo-lhe uma orientação de formação de consenso progressista e racional, em vez de uma ocasião para a manipulação de opinião popular. Se forem consideradas as teses desenvolvidas, e a posição defendida por Habermas quanto aos novos movimentos sociais, somente através de uma reordenação conceitual-prática a esfera pública poderia tornar-se um espaço para a articulação política e não apenas uma arena de atuação.

O ideal da esfera pública exige que a integração social se baseie num discurso racional-crítico. A integração, por outras palavras, deve basear-se na ação comunicação e não na dominação. E por ação comunicativa deve-se entender, neste contexto, não apenas a atuação entre indivíduos que refletem ou sabem, mas também um processo de transformação potencial para que critérios racionais sejam retomados ao debate público. Não parece que este objetivo venha a ser alcançado pela negação das implicações da organização social em grande escala, pela imaginação de uma esfera pública ocupada apenas por indivíduos privados autónomos, sem grandes organizações e sem regulações sobre os interesses em jogo (que invariavelmente inibem a vontade geral), mas deve ser regulada tal como era na esfera pública burguesa, onde os debates públicos encontravam-se orientados por princípios críticos e eram praticados por todos aqueles indivíduos aptos, e dispostos, à participação pública.

Os objetivos de Habermas com a apresentação de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* parecem convergir sobre a identificação e posteriormente transformação e degeneração da esfera pública frente às condições das sociedades capitalistas. Sem ter pretendido analisar até que ponto Habermas discute concepções teóricas, ao invés de realidades históricas, buscou-se aqui desenvolver uma argumentação que proporcionasse reconhecer proximidade, e até

mesmo continuidade, entre os trabalhos desenvolvidos em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* e a *Teoria da Ação Comunicativa*. O percurso procurou orientou-se pela teoria da modernidade elaborada por Habermas, dando especial atenção às teses desenvolvidas na *TAC*.

Guardadas a separação temporal na elaboração de ambas as obras, muitos pontos se aproximam. Mesmo que em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* Habermas pareça ter assumido uma postura mais favorável a identificar condições histórica-sociais ainda existentes na realidade das atuais sociedades capitalistas (daquelas que identificou como as que promoveram a transformação para o estabelecimento da esfera pública), enquanto que na *Teoria da Ação Comunicativa* tenha buscado por parâmetros críticos que tornassem compreensíveis o surgimento de uma série de patologias sociais e dos distúrbios sociais correlacionados, ambos trabalhos foram orientados para a compreensão sobre as condições que estruturam as atuais sociedades capitalistas.

Habermas se mantém, em mais de meio século de desenvolvimento intelectual, empenhado no projeto de identificar critérios de uma normatividade ideal da modernidade capitalista. Tem procedido ora por investigações histórica-sociais, outrora por um procedimento reconstrutivo crítico que, de qualquer maneira, sustenta a concepção de que a modernidade é um projeto inacabado, um projeto envolto por um princípio de racionalização da sociedade, desenvolvimento de uma razão social e a formação do princípio democrático.

Referências

BERNSTEIN, Richard J. Introduction. *In*: Bernstein, Richard J. **Habermas and Modernity**. Cambridge: The MIT Press. 1991.

CALHOUN, Craig. **Habermas and the Public Sphere**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press. 1994.

COUTINHO, Carlos Nelson. Lukács: A ontologia e a política. *In*: ANTUNES, R. & RÊGO, W. L. [orgs.]. **Lukács**: Um Galileu no século XX. São Paulo: Boitempo Editorial. 1996.

FRASER, Nancy & JAEGGI, Rahel. **Capitalismo em debate**: Uma conversa na Teoria Crítica. Tradução de Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo. 2020.

HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns, Band I**: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1984.

HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns, Band II**: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1988.

HABERMAS, Jürgen. **Strukturwandel der Öffentlichkeit**: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1990.

LUKÁCS, György. **História e Consciência de Classe**: Estudos sobre a Dialética Marxista. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: WMF Martins Fontes. 2016.

McCARTHY, Thomas. Translator's Introduction. *In*: Habermas, Jürgen. **The Theory of Communicative Action, Volume I**: Reason and the Rationalization of Society. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press. 1984.

McCARTHY, Thomas. Practical discourse: On the relation of morality to politics. *In*: Calhoun, Craig (ed.). **Habermas and the Public Sphere**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press. 1994.

REPA, Luiz. **A transformação da Filosofia em Jürgen Habermas**: Os papéis de reconstrução, interpretação e crítica. São Paulo: Editora Singular. 2008.

REPA, Luiz. A seletividade da modernização capitalista: Uma introdução à teoria habermasiana da racionalização. *In*: Habermas, Jürgen. **Teoria da Ação Comunicativa, Volume I**: Racionalidade da ação e racionalização social. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp. 2022.

WEBER, Max. **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. Translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons. 1958.

WELLMER, Albrecht. Reason, utopia, and the Dialectic of Enlightenment. *In*: BERNSTEIN, Richard J. [org.]. **Habermas and Modernity**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press. 1991.

WHITE, Stephen K. [ed.]. **The Cambridge Companion to Habermas**. New York: Cambridge University Press. 1995.

Agir Comunicativo e Agir Legislativo

Communicative Acting and Legislative Acting

Tércio Inácio Jung¹

Unijuí tercioinacio@gmail.com

Resumo: Habermas conseguiu consolidar uma teoria social, esta concebida e entendida como “processo comunicativo de entendimento entre as pessoas”. E a partir disso, nós procuramos consolidar um “sentido” de “legislação cidadã” fundada numa perspectiva intersubjetiva e cooperativa, promotora de entendimentos entre as pessoas e de maior validade social.

Palavras-chave: leis; cidadãos; cooperação.

Abstract: Habermas managed to consolidate a social theory, conceived and understood as a “communicative process of understanding between people”. And from that, we seek to consolidate a “meaning” of “citizen legislation” based on an intersubjective and cooperative perspective, promoting understanding between people and of greater social validity.

Keywords: laws; citizens; cooperation.

1 Poder Legislativo situado no mundo humano comunicativo

Neste escrito, procuraremos apresentar as possíveis contribuições da teoria habermasiana para pensar e repensar o “agir” e o “sentido” do Poder Legislativo situado no mundo humano, no nosso mundo comum, no qual podemos – e precisamos - viver e conviver com menos indiferença e mais igualdade.

1 UNIJUI - Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul. Rua do Comércio, 3000, Bairro Universitário. CEP: 98700-000, Ijuí - RS

Partindo da mudança de paradigma proposta por Habermas – do paradigma da filosofia da consciência ao paradigma da filosofia da linguagem – buscaremos fundamentar/propor a “validez social” do fazer Legislativo (e dos legados jurídicos) como um “fazer” inserido num movimento histórico-social de validação “entre pessoas”.

Concebido, por Habermas, como um agir comunicativo, este “fazer” se situa no âmbito de uma razão prática intersubjetiva, que vai além da razão funcionalista e instrumental (do sistema/do “para algo”), potencializando uma conduta mais cooperativa (no mundo humano/no “entre nós”). A razão comunicativa, conforme a nossa hermenêutica da teoria habermasiana, orienta para um pensar e fazer “entre pessoas” (logo, social e político) e não simplesmente “para algo” administrativo- burocrático e/ou pior, no caso do tema em tela, focando excessivamente, atingir metas (re)eleitoreiras.

De nossa parte, alimentaremos a expectativa de que o encontro teórico com Habermas, em um diálogo cooperativo-hermenêutico-histórico, favorecerá um enfrentamento crítico e argumentativo das “razões, sentidos e linguagens” que embasaram/embasam o agir do Poder Legislativo brasileiro. Não na avidez de encontrarmos uma resposta definitiva e fechada, mas de provocarmos um processo interativo qualificado e ampliado, de entendimento cooperativo e público a seu respeito.

O modo como Habermas compreende a coordenação da ação do indivíduo na sociedade - a partir de uma racionalidade mais ampla, que considera além do elemento cognitivo-instrumental (mundo objetivo), também o elemento prático-moral (mundo intersubjetivo/social) e o elemento estético-expressivo (mundo subjetivo/personalidade) - é de fundamental importância para refletirmos sobre a “cultura legislativa” enquanto uma necessidade humana, ou seja, de ordenamento social, coletivo e cooperativo entre os cidadãos (e, por óbvio, entre seus representantes eleitos).

No pensamento habermasiano, existe uma vital correlação entre racionalidade, linguagem (processo interativo e formação individual e social) e ação, com implicações estruturadoras e desdobramentos significativos, a nosso ver, também para o campo do legislativo.

Nesta perspectiva, buscaremos apontar aqui, para processos legislativo- comunicativos ampliados, que não se restringem a burocracias, leis frias, técnicas processualistas ou até ritualismo mecânicos, mas, fomentadores de um “agir intersubjetivo” na busca do entendimento entre o Poder Legislativo, tutelado pelo Estado, e os cidadãos que formam/são este mesmo Estado.

Que a “Lei” e a cultura legislativa já galgaram o seu espaço na história e no mundo humano, disto não há dúvidas. Entretanto, o “sentido” e as “linguagens” que elas nutrem atualmente - e/ou deveriam nutrir – geram, também, insatisfação e intermináveis debates. Também não restam dúvidas de que elas estão demasiadamente “norteando” seu *modus faciendi* para uma mecânica burocrática, estreitando-se num sentido operacional, instrumental, funcionalista, utilitarista e até mesmo privatizado (de propriedade dos políticos com mandato).

Entretanto, a nossa proposta não é ignorar este “fazer e agir”, mas abarcá-lo num sentido ampliado, vivo e social, enfim, humano e intersubjetivo, ou melhor, um Legislativo que se funde na e a partir da vida dos cidadãos e das cidadãs.

E foi este desejo/sonho, em relação ao Legislativo, situado no mundo da vida (objetivo, social/intersubjetivo e subjetivo), que nos encaminhou ao agir comunicativo de Habermas; à racionalidade intersubjetiva, geradora e potencializadora de um *modus faciendi* “sustentável”, de interações cooperativas e solidárias entre todos os cidadãos e cidadãs (e/ou seus/suas representantes eleitos/as).

Seguiremos a nossa busca “caminhando o caminho” histórico-social da constituição das “justificações entre pessoas”

que validaram/validam “o agir e o fazer” do Legislativo a fim de compreendermos melhor as possibilidades do agir comunicativo-legislativo; este guardião, por excelência, da cultura legislativa, mas também, guardião de processos de construção de “Leis” “orgânicas/vivas”, situadas e inseridas no momento/movimento (na história) e no espaço/contexto social real.

2 Entre a razão instrumental e a razão comunicativa

Habermas, em sua “teoria comunicacional da sociedade”, fomentou uma racionalidade comunicativo-intersubjetiva à medida que percebeu que o paradigma da consciência (razão centrada no indivíduo) - absolutizada por vários teóricos - não era suficiente para compreendermos a coordenação da ação das pessoas em sociedade.

Assim, em várias de suas obras, ele vai tentar reabilitar a natureza libertadora e emancipatória da “razão intersubjetiva”. Acreditando que a modernidade é um projeto inacabado, e que a própria razão constitui um conceito com potencial libertador, ele introduz o conceito de racionalidade comunicativa, mais abrangente, em substituição ao conceito, limitado em seu entender, de razão instrumental, mais propriamente orientado para fins utilitaristas (tese já apresentada no pensamento weberiano: ação racional com relação a fins).

A racionalidade comunicativa, de cunho intersubjetivo e interativo, envolve tanto a dimensão pessoal quanto a dimensão cooperativo-social, “empoderando-se”, assim, como processo de construção de entendimentos “entre as pessoas”, isto é, numa perspectiva diferente da construção de projetos isolados e restritos – inclusive no Legislativo - “para algo e para poucos”.

Habermas teve como projeto de vida (e não só teórico) superar contradições entre métodos materialistas (Marx) e transcendentais (Kant) em torno de uma nova teoria crítica da sociedade - para incorporar a teoria social marxista contemplando as posições individualistas da razão crítica - analisando, de um lado, os movimentos/fluxos entre os fenômenos sócio-estruturais-culturais com os da linguagem e, de outro, a estrutura econômica da sociedade contemporânea com a sociedade enquanto parte do mundo da vida.

Assim, procurando fundamentar uma teoria social ampliada (racional, de interação e de ação), Habermas vai além da Teoria Crítica de seus antecessores como Adorno, Horkheimer e Marcuse. Neste ínterim ele "intuiu" que as mudanças no mundo contemporâneo não ocorrerem diretamente na sociedade, mas, necessitam, antes, passar pela condição racional e de linguagem, ou melhor, de entendimentos entre as pessoas.

Para além da crítica da razão instrumental - amplamente fundamentada pelos mestres frankfurtianos, em especial nos estudos desenvolvidos por Adorno e Horkheimer na Dialética do Esclarecimento - Habermas entende que o sentido de emancipação do sujeito, que sempre "é" em sociedade - tal como já problematizado por Marx e, também, por Adorno e Horkheimer - necessita ser refundado a partir de um novo paradigma de racionalidade. Assim, ele identifica o reducionismo cognitivo-instrumental, a que foi submetida a razão moderna, e propõe uma concepção de racionalidade mais ampla, ou melhor, da racionalidade comunicativa.

Habermas tematiza criticamente, a racionalidade moderna, baseado em autores que o antecederam, como, por exemplo, Lukács, o qual já denuncia que nós compreendemos e apreendemos as relações e vivências sob a forma de coisa, como se fossem apenas parte do mundo objetivo; entretanto, as relações e vivências

integram o mundo social partilhado e o mundo subjetivo individual. Isto está/é arraigado de maneira sistemática que acaba por afetar a práxis dos sujeitos, além da forma de pensar e a própria forma de existir (Habermas, 2012a, p. 612).

A dominação do ser humano sobre a natureza, desmantelando sua intenção própria de descobrir “a verdade” (Habermas, 2012a, p. 657), converte-se em dominação do homem sobre o homem, em mundo administrado em nome da técnica, abrindo espaço para a eclosão da colonização, promovendo uma sociedade de consumo e uma indústria cultural que avança sobre todos os domínios da sociedade. E, para Habermas, o diálogo intersubjetivo – a interação comunicativa - é a melhor possibilidade de enfrentamento e resistência diante de ideologias, políticas (Legislativos?) e governos pouco preocupados, muitas vezes, com os rumos da sociedade.

Intrigado, inspirado e desafiado, Habermas (2012a, p. 21) buscou, através de uma “teoria sociológica da ação”, fundamentar uma “razão intersubjetiva”, voltada para os processos/movimentos “entre as pessoas” (o que precisa repercutir diretamente no mundo legislativo). Racionalidade que concebe o sujeito como ser social/interativo, ou seja, considera a condição comunicativa/intersubjetiva/social das pessoas, mas também, a condição objetivo-cognitiva e a subjetiva/de identidade individual.

Diferentemente de seus colegas da Escola de Frankfurt, os quais adotaram uma posição pessimista perante a razão instrumental, Habermas (2012a) investe numa teoria ampla da sociedade, que engloba a razão instrumental como necessária, mas, que precisa ser superada no sentido de não subjugar a racionalidade da ação e a racionalização social, Habermas (2012b).

O modelo de Jürgen Habermas, explicitado em sua teoria da ação comunicativa é de cunho filosófico, sociológico e político,

na qual, embora esteja intimamente relacionado a uma teoria eminentemente linguística e comunicativa, nada impede que seja apresentada como uma potente estrutura de ação, onde as práticas sociais do mundo comum não são de exclusão, mas, ao contrário, de inclusão dos cidadãos que a formam.

Essa teoria permite analisar a sociedade como duas formas de racionalidade que estão simultaneamente em jogo: a racionalidade substantiva do mundo da vida e a racionalidade formal do sistema, este representando uma perspectiva externa, como a estrutura sistêmica (a racionalidade instrumental e burocrática das instituições). Nessa ordem de ideias, Habermas também sustenta, em linhas gerais, que as sociedades contemporâneas são integradas por três meios ou mecanismos, quais sejam: o “dinheiro”, como meio é institucionalizado através do “mercado”; o “poder” como meio é institucionalizado nas “organizações”; e a “solidariedade”, que é gerada em virtude de normas, valores e comunicação.

Habermas acredita que a reconciliação entre os mecanismos é possível por meio da organização do diálogo e com a introdução de um terceiro ator fundamental para a democracia, que é o cidadão de direitos. A racionalidade comunicativa visa conciliar conhecimentos técnicos e valores sociais, a fim de facilitar processos intersubjetivos, ou melhor, fomentar o entendimento entre todas as pessoas envolvidas. Dessa forma, dentro das organizações públicas ou privadas, o objetivo é evitar os atos de autoritarismo (tipo: “eu sou o representante eleito e por isso mando e decido”) ou de natureza técnica (“eu sou o especialista que sabe e tem que fazer isto”). Habermas propõe que as decisões sejam fruto do diálogo intersubjetivo, ou melhor, de entendimento entre as pessoas, onde não tivesse a exploração do homem pelo próprio homem.

3 Racionalidade Comunicativa e Racionalidade Legislativa

Indo também pelo caminho crítico-reflexivo - sempre acompanhado e interagindo com grandes teóricos e/ou suas teorias - Habermas percebeu que a razão, até então venerada e considerada a “redentora” do ser humano, na forma expressa por boa parte da tradição filosófica, é apenas uma parte da complexa condição do “humano sendo humanidade”. “Sendo” no sentido de movimento, de processo, “de ação e interação entre”, do que resulta que, o melhor ponto de apoio para uma teoria social seria/é o próprio movimento-processo-interativo entre as pessoas, este, inevitavelmente comunicativo.

Habermas partiu do pressuposto de que no mundo contemporâneo - e por que não, também do mundo do Poder Legislativo - requer-se uma reflexão que supere a razão instrumental, para poder enfrentar, adequadamente, o problema da racionalização privada e caminhar na direção de uma racionalidade pública e cooperativa.

Mais do que um desafio, é um compromisso político-social o de criticar e superar o cientificismo positivista e técnico da racionalidade moderna, que alguns filósofos contemporâneos, entre eles Habermas, assumiram a partir de uma posição teórico- crítica, que permite refundar “socialmente” os pressupostos e princípios dos interesses da política institucional moderna em sua hegemonia pragmática e ideológica.

A interferência do pensamento funcionalista nos sistemas da política institucional, gerou uma confusão que favoreceu a absorção de um conhecimento da realidade que deixa de fora, justamente, a alteridade no espaço de interação entre as pessoas, entre os cidadãos. A diversidade e a pluralidade dos sistemas sociais (o político, o

econômico, o administrativo, etc), permanecem sob a regulação da racionalidade instrumental e funcionalista. Ao final, um tipo de racionalidade que induz meios utilitaristas, acaba se instalando no campo político-partidário, favorecendo um conceito de razão egoísta/privatizante, fomentadora de desigualdade e até mesmo da injustiça.

Uma teoria crítica dos fundamentos desse tipo de política, em seu desenvolvimento racional-instrumental, é necessária para lidar com as reduções institucionais e institucionalizadas, fomentadas pela razão econômica do capitalismo avançado, na maioria dos governos atuais.

Para isso, é necessário assumir a análise das estruturas gerais da Teoria da Ação Comunicativa em oposição às teorias neoconservadoras, que continuam alimentando um conceito de racionalidade instrumental. Embora seja verdade que tenha ocorrido um relativo avanço nas formas modernas de viver em sociedade, não é menos verdade que também, acentuou-se a incapacidade de alcançar-se sistemas sociais mais equilibrados e articulados, basta acompanhar a votação de algumas leis do Poder Legislativo, ou melhor, o que antecede a votação.

Muitos do Legislativo vêm interpretando a “realidade social” a partir de uma visão mecânica, querendo impor normas e papéis, códigos e leis, que respondam a necessidades sociais estruturalmente condicionadas pelos princípios de ordem racional de grupos, setores, atores e instituições dominantes.

Porém, a pragmática comunicativa que Habermas propõe para o desenvolvimento democrático dos sistemas sociais sustentáveis, requer uma filosofia prática, uma moral cívica e uma cidadania discursiva, o que implica em cooperação entre aqueles que são eleitos para representar o povo, povo que forma o Estado. Mas o que se requer, então, é um grupo de legisladores capazes de raciocínio

dialógico e argumentativo, de modo a criar o necessário consenso comunicativo e cooperativo, guiados pelas expectativas de justiça social para todos os cidadãos e cidadãs.

Assim, se a partir de uma perspectiva cognitivo-instrumental a racionalidade legislativa pode estar baseada, equivocadamente, na confiabilidade do “fazer leis” que incorpora a eficácia dos resultados/fins a alcançar; já a partir de uma competência comunicativa, que tem na intersubjetividade a sua própria realização, a racionalidade legislativa evocaria um agir cooperativo, sobretudo em relação à suscetibilidade de críticas ou de reivindicações de suas validades, ou seja, uma racionalidade sempre aberta e em movimento “entre as pessoas”, por isso capaz de dar “validez” social a todo e qualquer projeto Legislativo.

Para Habermas, o paradigma da linguagem é mais realista e humanamente confiável (inclusive, podemos afirmar, para o Legislativo), afinal ele só é tal paradigma na medida em que há interação com os outros, ações comunicativas que os situam histórica e socialmente, ou seja, situam o “sujeito sendo em sociedade”. Este paradigma baseia-se num conceito de “mundo vívido”, aberto e estruturado cooperativamente, que, por sua vez, está apoiado na prática de uma comunidade de linguagem e numa comunidade comunicativa-interativa.

Pode-se também dizer, aqui, que pela racionalidade comunicativa os cidadãos tornam-se capazes de (pensar) falar e de agir cooperativamente, sem discriminar e excluir, ou só usar os demais. Claro que o preconceito e a exclusão, preconceito, discriminação, etc, também existem e estão impregnados em muitas pessoas, entretanto, o “entendimento entre” ainda é o melhor processo para a conscientização em relação à equidade “entre as pessoas” e o começo de mudanças/transformações sociais (o que inclui a “Lei”/o Direito/o Legislativo).

4 Agir Comunicativo e Agir Legislativo

Mesmo que a busca original de Habermas tenha sido por uma teoria social, ou melhor, uma ciência social voltada para a ação dos sujeitos em sociedade, com validade intersubjetiva, ele acaba propondo a necessidade de mudança de paradigma para revermos/repensarmos todo o mundo da vida, o que fomenta, de forma direta, os debates a respeito dos processos, movimentos e legados do Poder Legislativo, especialmente, os debates referentes ao “fazer” do legislativo.

Considerando que na teoria do Estado, o Legislativo é um dos três Poderes independentes (separação de Poderes) ao lado do Executivo e do Judiciário, e que o Legislativo é responsável por construir e aprovar leis (legislação) em termos de conteúdo e forma, bem como controlar/fiscalizar os gastos do executivo, convém, a partir do paradigma da linguagem de Habermas, focado na racionalidade comunicativa, insistir numa concepção - dos três Poderes - menos privatizada e mais social, mais intersubjetiva e interativa com a comunidade, com o mundo comum, apesar de sua estrutura “representativa”.

A separação de poderes é a distribuição do Poder do Estado entre vários órgãos do Estado com o objetivo de limitar o “poder privatizante/funcionalista” e garantir a liberdade, a igualdade e uma maior participação do povo.

Com base no modelo histórico, é feita uma distinção entre os Três Poderes de legislação (legislativo), execução (executivo) e o jurídico (judiciário). O princípio da separação dos Poderes tem suas origens nos escritos teóricos do Estado de John Locke e Montesquieu (*Sobre o Espírito das Leis*, 1748), que eram dirigidos contra a concentração do poder e a arbitrariedade no absolutismo. Curiosamente, parece que o poder judiciário não é um dos poderes na teorização de Montesquieu, mas, apenas uma função do Estado.

Analisando-se a questão sob a perspectiva histórica, percebe-se que foi a dura - e até mesmo cruel - experiência do absolutismo e a desconfiança nos magistrados dos reis que deram causa ao princípio da “separação de poderes”.

Talvez por essa desconfiança, não prosperou a concepção hegeliana. Na Filosofia do Direito de Hegel, o Poder Executivo abrange a esfera judiciária. Coerente com a tensão entre universal e particular que perpassa sua filosofia, o Poder Legislativo produz a universalidade (as leis), a partir do jogo das demandas particulares dos grupos e de interesses sociais. O Poder Executivo é guiado pelo universal (o conjunto de leis) para atuar no controle dos acontecimentos sociais, sancionando as leis do legislativo e demandando alterações nas leis existentes, quando julgadas defasadas ou incompatíveis com a realidade particular da época.

Passada a conjuntura histórica, na qual a concepção clássica de “separação de Poderes” foi criada e solidificada, demonstra-se necessário, muitas vezes, repensar este paradigma/princípio institucionalizado, criado pelo conceito em perspectiva temporalmente adequada, vez que sua justificativa e validade social, enquanto princípio, dependerá de seu atendimento às exigências da sociedade, ou seja, à melhoria do mundo comum e real.

Imprimindo mais intersubjetividade a esse tema, questiona-se a visão funcionalista a respeito do conceito de “separação de Poderes”; propondo a isso, uma visão mais cooperativa e ampliada acerca da afirmativa de que cada ramo do Governo deve ficar restrito ao exercício do “Poder” que lhe foi conferido.

Além do nível horizontal, de separação de Poderes, entre Legislativo, Executivo e Judiciário, pode-se identificar também, uma forma vertical de separação de Poderes entre os governos: municipal, estadual e o federal. Mesmo assim, apesar dessa separação e estruturação toda, ainda é notável a rendição, em grande medida,

destes Poderes, por alguns poucos grupos, que acabam privatizando-os em função de interesses pessoais e/ou de poucos, afastando-os cada vez mais, da sua função social.

Para Habermas, é a racionalidade instrumental e funcionalista (razão privada) que sustenta esse tipo de posicionamentos e atitudes. Racionalidade esta, que não cabe nem no Legislativo, nem no Executivo e nem no Judiciário.

Por fim, apenas para enfatizar, dentre todas as teorias políticas que visaram amenizar a preocupação com a limitação de Poderes, a doutrina da “separação dos poderes” foi a mais significativa, vindo a influenciar diretamente os arranjos institucionais do mundo social. Adquirindo, inclusive, o status de um arranjo que virou verdadeira substância no curso do processo de construção e de aprimoramento do Estado, este, que nem sempre esteve muito preocupado com o bem comum, com o diálogo e a interação comunicativa com todos os cidadãos e cidadãs.

É preciso então, fomentar a reflexão crítico-social e, para isso, a linguagem torna-se o meio que evidencia - por meio de ações orientadas para a compreensão e colaboração - uma racionalidade comunicativa que potencializa pessoas também preocupadas com o mundo comum. O mundo da vida já problematizado pela instabilidade social imposta por um sistema que reduziu o racional ao instrumental, leva à perda do sentido social, de modo que a racionalidade comunicativa, sustentada pelo paradigma da intersubjetividade dialógica, se torna válida para pontuar as questões do nosso mundo humano-social.

Com base no exposto, o diálogo intersubjetivo - a racionalidade comunicativa e/ou legislativa - serve como fundamento emancipatório que pode resgatar e potencializar o sentido social do agir humano e por que não, do agir do Poder Legislativo. Assim, pode-se gerar um processo de criação de consciência coletiva que

determina um projeto político sustentável, onde se estabelecem relações intersubjetivas que inspiram interesses sociais, interesses validados entre os cidadãos e cidadãs.

5 Considerações Finais

Buscamos evidenciar que o agir do Poder Legislativo, também, se justifica e revitaliza socialmente, na medida em que busca potencializar o seu *modus faciendi* a partir do agir comunicativo, ou melhor, nutrindo processos intersubjetivos/cooperativos na busca de “entendimentos entre as pessoas” sobre as Leis, indo muito além de um agir isolado/privado, fomentado pela racionalidade funcionalista e pela razão instrumental.

Desta forma, na busca do avanço paradigmático, o Legislativo encontra na racionalidade comunicativa de Habermas um “caminho” promissor, digno de uma discussão pública; racionalidade que fomenta uma interação com a realidade e atualidade do mundo comum, provocando, como consequência desta tomada de consciência, a inquietação necessária para avançar na direção de um paradigma revitalizador do fazer e ser legislativo, indo bem além da mera representatividade. Representatividade “sequestrada”, na maioria dos casos.

A Lei se torna orgânica/vida na medida em que alimenta o entendimento e a equidade a respeito dos processos interativo-comunicativos que pulsam diariamente no mundo comum. Não só a respeito dos procedimentos administrativo-burocráticos, mas, também, dos processos na construção cooperativa das Leis humanas, revitalizando continuamente, as tradições culturais, os legados das normas legais, que foram/são histórica e coletivamente constituídos e o mundo da vida.

Mesmo que a “Lei” e o Legislativo não sejam algo natural, mas, algo instituído pelo ser humano, ainda assim há vida fluindo

intersubjetivamente, vida que se deu/dá pela via comunicativa “entre as pessoas”. Vimos que Habermas evoca uma “razão social”, de consciência coletiva, segundo a qual, a comunicação pode seguir livre de coações, em processos interativos, o que, por sua vez, considerando o debate acima, consiste na própria validade do processo que a construção de uma Lei requer. Essa perspectiva pressupõe que os “representantes do povo”, envolvidos no movimento interativo-comunicativo-social, possam fazer o mundo legislativo tocar a realidade do seu entorno/da comunidade humana real e atual.

Assim, o agir comunicativo se constitui numa estruturação/ num processo intersubjetivo do fazer cooperativo das Leis - que inclui o contraponto e muitos debates - indo além do reducionismo legalista e procedimentalista do fazer técnico- burocrático-ritualizado, muitas vezes, apenas uma moeda de troca para alguns grupos com interesses privados, apenas.

Em outros e curtos termos podemos dizer que, não basta comprovar o agir Legislativo em modernas salas, gabinetes e com belos discursos, mas é preciso, também, justificá-lo socialmente, dado pela validade social.

Convencidos das potencialidades da teoria habermasiana, percebemos nela um “ponto de apoio” para movermos os debates sobre o agir Legislativo em direção a um sentido mais amplo: oportunizando a discussão pública sobre os legados legislativos, estimulando processos cooperativos no plano objetivo (fatos concretos), mas, em igual medida, no plano subjetivo (personalidade) e intersubjetivo (vida social), fluindo sempre pela via comunicativa entre sujeitos, ou melhor, entre cidadãos no mundo comum; promovendo também, a competência comunicativa – e legislativa - das novas gerações, que serão apresentadas e inseridas na comunidade humana, comunidade com “Leis”; nutrindo condições favoráveis a uma interação crítica e construtiva com a própria cultura

legislativa; que o poder Legislativo se volte mais para comunidade/o seu entorno a partir desta base interativo-social-real, libertando-se um pouco mais dos critérios de utilidade impostos pelo sistema econômico; que o mundo Legislativo incentive e promova a racionalidade comunicativa na construção e reconstrução dos legados legislativos, estes que sustentam e precisam nutrir o mundo comum/o mundo social humano.

Enfim, o caminho trilhado nos levou ao entendimento de que o Legislativo se justifica, revitaliza e valida, socialmente, na medida em que busca potencializar o seu “ser e fazer” a partir do agir comunicativo, ou melhor, nutrindo processos e movimentos comunicativo-cooperativos, buscando fomentar o seu sentido a partir de entendimentos “entre as pessoas” e não apenas “para algo”. Insistindo sempre no agir e interagir comunicativo no mundo comum (mundo objetivo, mundo social e mundo subjetivo), mundo da vida no qual nos encontramos como cidadãos e cidadãs brasileiras.

Referências

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. 2. ed. v. 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. 2. ed. v. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010.

HABERMAS, Jürgen. Teoria do Agir Comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**: sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b.

Arendt, habermas: um diálogo sobre os limites da democracia liberal representativa

Arendt, habermas: a dialogue on the limits of representative liberal democracy

Walyson de Lima C. da Silva

Graduado em Ciências Sociais - Licenciatura (UFPE).

Mestrando em Filosofia (UFPE)

Walyson.lima2016@gmail.com

Resumo: Este trabalho acadêmico tem como objetivo analisar de que maneira as reflexões de Hannah Arendt e Jünger Habermas, em diálogo com outros autores importantes para contemporaneidade, apontam limites à democracia representativa, bem como esses autores colaboram para as atuais discussões acerca das teorias democráticas. Para tanto, parte-se de uma breve reflexão sobre o sentido da política para os autores em questão, o seu domínio de experiência, assim como, a tentativa comum de ambos de recuperar e restaurar o seu sentido mesmo, que certamente, pode ser considerado o grande tema de aproximação entre Arendt e Habermas. O republicanismo cívico, influenciado pelas discussões arendtianas; a democracia deliberativa, cujo principal escopo teórico encontra-se na figura de Habermas, são propostas ousadas com fins de romper com a lógica clientelista dos interesses privados, os quais, invadem a esfera pública moderna na sociedade de massas e encontram sua principal representação no poder: o liberalismo político e seu modelo de democracia representativa.

Palavras chave: Arendt; Democracia Representativa; Habermas.

Summary: This academic work aims to analyze how the reflections of Hannah Arendt and Jünger Habermas, in dialogue with other authors important for contemporaneity, point limits to representative democracy, as well as how these

authors collaborate in current discussions about democratic theories. To do so, it begins with a brief reflection on the meaning of politics for the authors in question, their domain of experience, as well as, the common attempt of both to recover and restore their very meaning, which can be considered the great theme of approximation between Arendt and Habermas. Civic republicanism, influenced by the Arendtian discussions; deliberative democracy, the main theoretical scope of which lies in the figure of Habermas, are bold proposals aimed at breaking with the clientelist logic of private interests, which invade the modern public sphere in the mass society and find their main representation in power: political liberalism and its model of representative Democracy.

Keywords: Arendt; Habermas; Representative Democracy.

1 Introdução

Este trabalho surgiu de uma inquietação pessoal. Para ser mais exato, uma inquietação teórica por se tratar de um tema que está em confluência com minha identificação de estudo, assim como por sua relevância nos atuais debates políticos. As discussões acerca das teorias democráticas continuam sendo um paradigma de relevância para nós. Ao longo do último século, não foram poucos os autores que se dedicaram a questionar e apontar contribuições à teoria democrática, com destaque, principalmente, às reflexões de Hannah Arendt e Jürgen Habermas.

Arendt antecipa uma série de concepções que vão aparecer em paradigmas contemporâneos. A filósofa promove um esforço teórico em resgatar o sentido da democracia, por meio dos consequentes debates acerca do sentido da política, da sua efetivação no espaço público, na distinção entre público e privado. Tal resgate foi recolhido por Habermas e se refletiram na construção de seu conjunto teórico e sua teoria democrática. São autores que perpassam por inúmeros temas de mais alta significação para as ciências humanas como

sociologia, filosofia, direito, história, ciência política, entre outras, que têm refletido sobre a teoria democrática a partir das contribuições desses pensadores.

A partir de Arendt, se pode pensar a democracia enquanto conjunto de condições para preservação da liberdade política. As reflexões arendtianas emergiram, tal como as reflexões habermasianas, em meio a uma grande perplexidade em face dos regimes totalitários. Nesse sentido, Arendt vai defender como caminho a reconstrução de espaços de participação direta da cidadania, nos quais a política tenha seu sentido recuperado como liberdade. Isso implicou que em diversos momentos rejeitasse o argumento de que seria inviável a efetivação de uma democracia direta nas condições do mundo moderno, formado por sociedades extensas e complexas como são as nossas. Realiza uma forte crítica ao distanciamento dos cidadãos do espaço público, agora convertido em mercado e, conseqüentemente, afastados das decisões. Isso se deve à “despolitização” das massas, a invasão dos interesses privados no espaço público político, principalmente, porque as decisões políticas passaram a ser de responsabilidade de um pequeno grupo de administradores ou especialistas que substituíram o espaço público, no qual acontece a política entre as pessoas, no Estado ou mercado, isto é, no mundo sistêmico (para recorrer a Habermas), modelo próprio da democracia representativa liberal.

Em Habermas, seu conceito de esfera pública é fundamental para as reflexões sobre teoria democrática contemporânea, pois o espaço público é apresentado por Habermas como palco onde se exerce efetivamente a democracia, bem como o agir comunicativo por se tratar de um espaço de debate e deliberação plural. Na visão de Habermas, a democracia ainda aparece como um modelo, o único fio condutor a reger a possível transformação de nossas sociedades rumo a sociedades mais justas. No entanto, sujeita a aperfeiçoamentos

e modificações em seus parâmetros, nas suas formas de atuação de seus participantes.

Neste trabalho, utilizei uma revisão bibliográfica, tendo como principal base de análise apresentar e discutir as reflexões de Hannah Arendt e Jürgen Habermas. Meu objetivo foi identificar os fundamentos teóricos em que ambos desvelam os paradigmas da democracia e, igualmente, suas contribuições para o aprimoramento da sua reflexão contemporânea sobre o significado da política, seja em suas determinações democráticas fundamentais, como espaços de realização e formas de participação, seja no exame crítico dos limites e das impossibilidades da efetivação da democracia no sistema representativo, com suas bases liberais. Para tanto, utilizei especialmente para esta análise as obras *As Origens do Totalitarismo*, *A condição Humana* (2005), *Mudança Estrutural da Esfera pública* (2014) e *Direito e Democracia* (1997) (Arendt, Habermas), entre outras, recorrendo também ao auxílio de comentadores, que permitem localizar as principais contribuições desses autores ao tema em questão.

Inicialmente, trato do tema mais polêmico do trabalho, os limites para efetivação da democracia no horizonte do sistema representativo liberal, o que me permite analisar as críticas arendtianas e habermasianas à democracia representativa, explanando as objeções dos autores ao instituto da representação a partir de dois vieses: primeiro, a democracia representativa seria paradoxal, já que para Arendt e Habermas a liberdade política significa o direito de participar, influenciar nas decisões de interesse público e neste modelo a participação é reduzida no dia da votação e encerraram no dia seguinte à eleição. Segundo, a democracia representativa é a forma política que impede a efetivação plena da cidadania, afinal de contas, a democracia representativa é marcada pelo encurtamento da esfera pública, pela subordinação do político à economia,

pela redução da ação política a uma atividade de especialistas, da conversão da cidadania em massas de consumidores apolíticos. Em síntese, a penetração no domínio público daquilo que até então, durante séculos, havia permanecido na sombra do espaço privado.

Em seguida, apresento os principais desenvolvimentos da teoria democrática na segunda metade do século XX, a partir das contribuições de duas perspectivas teóricas, tendo como influência Arendt e Habermas. O projeto liberal de democracia não garantiu a preservação da liberdade política, sobretudo o efeito do processo de despolitização que caracteriza a modernidade, o que pode, certamente, refletir em discussões no campo da teoria democrática de reformulações e diagnósticos sobre seus principais parâmetros. Diante disso, busquei entender como se dá a efetivação plena da democracia para esses autores. Em Arendt, procurar-se-á destacar a ideia de política sem desvinculá-la do conceito de liberdade, revalorizando espaços de ação conjunta (espaço público) entre os indivíduos, a participação acima dos interesses privados, e por isso destaco sua influência na teoria democrática do republicanismo cívico. Habermas, por sua vez, será abordado na medida em que revê e amplia a ótica arendtiana, especialmente acerca dos limites do conceito de poder e de dominação, sua ênfase na igualdade de participação e como o autor encontra na corrente política deliberativa a principal alternativa à democracia representativa liberal. É neste sentido, de acordo com as discussões desses autores acerca da democracia, que procurei desenvolver este trabalho.

2 Os Limites Da Democracia Representativa

Inicialmente tratarei da discussão referente à primeira hipótese do trabalho: os limites da efetivação da democracia no sistema representativo liberal na ótica crítica de Hannah Arendt

e Jürgen Habermas. Trouxe suas respectivas definições teóricas sobre política, democracia, poder, esfera pública, entre outros, que se encaixam na problematização do nosso objeto. Tratarei neste capítulo, fundamentalmente, da crítica dos autores ao projeto de modernidade marcado pela sociedade de massas e, para recorrer a Arendt, a despolitização da cidadania, bem como a crítica ao modelo de democracia liberal e seus fundamentos teóricos ancorados nos liberalismos político e econômico, pois por influência dessas perspectivas teóricas houve “a eliminação da liberdade no âmbito político”¹, ao ter reduzido a política à manutenção das necessidades da vida, tais discussões são como ferramentas para a proximidade interpretativa do fenômeno em questão.

É importante destacar a originalidade da crítica arendtiana e habermasiana ao projeto da modernidade. No entanto, vale ressaltar que isso não significou um abandono completo do projeto da modernidade por parte desses autores. Pelo contrário, eles fazem um esforço teórico de buscar novos parâmetros para sua realização. Para Arendt, o principal traço da modernidade é o esquecimento da política e a sua redução em violência. Sem esquecer da tonalidade pessimista ao destacar em seu diagnóstico o fenômeno das sociedades de massa e o fenômeno dos totalitarismos - duas das formas mais acabadas, segundo ela, do esquecimento da política e da não efetivação democrática no mundo moderno.

No livro *As origens do totalitarismo* (2016), Arendt já apontava como a política tinha desaparecido na modernidade sendo reduzida à administração burocrática e na sua substituição pela violência. Na concepção da filósofa, o poder é resultado da ação conjunta, sendo um poder que não se impõe e nem se sustenta pela violência, diz ela, “a violência sempre pode destruir o poder; do cano de uma

1 ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*. 2005, p. 202

arma emerge o comando mais efetivo, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca emergirá daí é o poder”². Nesse sentido, a capacidade de gerar poder está baseada na comunicação voltada para o entendimento mútuo que, por sua vez, contrapõe-se à violência, porque um acordo genuíno constitui um fim em si mesmo, não podendo ser instrumentalizado para outros fins.

No entanto, nas experiências políticas modernas houve a perda do seu real sentido, bem como os totalitarismos abolem a pluralidade humana, a liberdade e seu espaço de realização - espaço público. Tais características são fundamentais para que a política aconteça. Assim, resta unicamente para o ser humano o verdadeiro terror que, o totalitarismo, segundo Arendt:

Em lugar das fronteiras e dos canais de comunicação entre os homens individuais, constrói um cinturão de ferro que os cinge de tal forma que é como se a sua pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantesca. Pressionando os homens, uns contra os outros, o terror total destrói o espaço entre eles (Arendt, 2016, p. 518).

Porém, esse fenômeno totalmente novo e exclusivo da modernidade não é produtor desse pensamento o qual tomou a política sinônimo de violência; pelo contrário, é produto de fenômenos históricos que se cristalizaram nesses regimes. Arendt localiza na tradição da teoria política moderna essa associação, especialmente em Maquiavel e Thomas Hobbes, ambos acreditam que política está umbilicalmente ligada a violência (Arendt, 2005, p. 125). O primeiro destaca a violência como prática do governante para se chegar e manter no poder; o segundo da necessidade da violência

2 ARENDT, H. **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p.42.

para conter “a guerra de todos contra todos”, sendo necessário um Estado coercitivo e violento para garantir a segurança.

Como mostrou Habermas (1986) a concepção aristotélica de política de Arendt é incompatível com as modernas teorias políticas³. Sua concepção de poder afasta a filósofa de pensadores como Max Weber, por exemplo, enquanto na sociologia weberiana o poder é da forma mais eficiente possível de dominação do Estado e sociedade moderna (isto é, submeter a vontade do outro à sua), para Arendt o poder (e a ação política) é um fim em si mesmo e, dessa forma, não pode ser instrumentalizado em nome de qualquer outro fim. Não decorre de uma ação instrumental, e sim de uma ação conjunta solidária.

Ao mesmo tempo Arendt nos mostra como esse abandono do político influenciada pela leitura de experiências históricas, as quais, toma como referência para se pensar a política e democracia, como a democracia ateniense, republicanismo romano e igualitarismo germânico, para afirmar que patologia social tem suas raízes nas sociedades de massa que, a partir do século XIX, o ser humano deixou de ser um ator político para ser definido como uma massa de pessoas constantemente empenhado na manutenção do ciclo vital que garante a sua sobrevivência e a da espécie, por meio da produção de bens destinados ao consumo imediato. Em Foucault encontramos essa relação administração Estado e interesses de mercado como nascimento da biopolítica. Em Arendt está associada a sua definição de ator político como aquele que participa cotidianamente da vida pública, visando participar de discussões de interesse coletivo, ao invés participação num determinado evento histórico efêmero com foco na resolução de questões da esfera doméstica do lar.

3 HABERMAS, J. O conceito de poder de Hannah Arendt. In B. Freitag & S. P. Rouanet, (Orgs.), Habermas: Sociologia São Paulo, Ática, 1980, p. 25-26

Hannah Arendt lembra que, entre os gregos, questões relacionadas a *bios* eram associadas à família, ou seja, pertinentes à esfera privada, enquanto a dimensão pública era vinculada ao modo de agir específico da polis, que constituía o âmbito da liberdade por excelência, pois “significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos” (Arendt, 2005, p. 63) diferente da esfera privada com sua lógica da exclusividade. Arendt explica que a ascensão das necessidades na esfera política constitui um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com o surgimento da era moderna e que encontrou sua forma política mais acabada no Estado nacional (Arendt, 2005, p. 63). Conforme aponta Arendt, na sociedade moderna boa parte das atividades políticas dizem respeito à mera sobrevivência que ganha importância pública. (Arendt, 2005, p. 47-48).

Habermas, por sua vez, enxerga no limiar da modernidade a política confrontada com uma racionalidade instrumental nas novas relações de poder de Estado. A expropriação das decisões políticas da sociedade civil e sua monopolização pelo Estado, retirou dos cidadãos o peso das decisões pertinentes ao bem comum, tornando-os dependentes da técnica impessoal inerente ao funcionamento do Estado. Na medida em que o poder político e seus atores se transformam em tarefas técnicas e burocráticas, ocorre a exclusão das questões práticas, não há mais referência à discussão pública ou possibilidade de efetivação plena da democracia. Este esquecimento da política, de fato, é um dos pontos que une Habermas ao diagnóstico arendtiano, pois por causa da invasão da técnica, simbolizou a despolitização das massas. De acordo com Habermas:

Hoje, pelo contrário, o programa substitutivo dominante dirige-se só ao funcionamento de um sistema regulado. Exclui as questões práticas e assim a discussão acerca de critérios que só poderiam ser acessíveis à formação

da vontade democrática. A solução de tarefas técnicas não está referida à discussão pública. As discussões públicas poderiam antes problematizar as condições marginais do sistema, dentro das quais as tarefas da atividade estatal se apresentam como técnicas. A nova política do intervencionismo estatal exige, por isso, uma despolitização da massa da população (Habermas, 1994, p. 71)

Esta reflexão indica, como mostra o autor do livro *Direito e Democracia*, como houve a exclusão das questões práticas e a dissolução da esfera da opinião pública. Com a despolitização, removem-se do processo democrático as controvérsias do “programa substitutivo”⁴, passam a ser tratados como problemas técnicos, os quais exigem soluções dos especialistas tecnocratas, o que acaba favorecendo o afastamento da cidadania das decisões de Estado. A política não é mais “autônoma”, pois já não se mantém auto-regulando-se como uma esfera que precede e subjaz ao Estado - ou mundo sistêmico, para recorrer ao olhar habermasiano. Habermas centraliza sua crítica na sua leitura da ascensão da esfera pública burguesa e do capitalismo liberal, seu surgimento trouxe para o espaço político atividades confinadas no âmbito da economia doméstica, e assim, tornando a técnica burocrática sua forma de manutenção e estabilidade, ou seja, não susceptível de discussão pública, mas sim das funcionalidades burocráticas do Estado racional - para recorrer a definição de Max Weber.

À medida que, com a ascensão da economia de mercado, a reprodução da vida cotidiana não se estende para além dos confins do poder doméstico privado, explica Habermas seguindo Arendt,

4 Fenômeno identificado por Habermas de uma crescente dependência do mundo político da técnica, que transformou a razão instrumental como sua principal força produtiva.

a sociedade – enquanto um âmbito público, que agora passa a se confrontar com um Estado – passa a se distanciar claramente do poder político. É justamente em virtude destas transformações que Habermas enxerga na nascente “esfera pública burguesa” entendida e definida como uma esfera de pessoas privadas reunidas para formar um público, como a experiência da qual se buscou influenciar retirar do Estado a centralização das decisões políticas, porém por meio da invasão de questões privadas. Como ele mostra em sua minuciosa análise em *Mudança estrutural da esfera pública*, essas pessoas privadas reunidas rapidamente começaram a fazer uso da esfera pública, por meio de jornais informativos e periódicos, contra o próprio poder público. Ou seja, essas pessoas privadas reunidas faziam uso de jornais e de semanários críticos para se engajar num debate político.

O fórum era utilizado para esta confrontação, a discussão pública, recorda o autor (Habermas, 1964, 2006). Esse movimento histórico pode ser percebido nas primeiras constituições modernas, exemplifica Habermas. A esfera pública burguesa aparece para assegurar a sociedade enquanto uma esfera de autonomia privada, contudo, traziam para discussão pública as necessidades da sociedade burguesa, ou seja, interesses originalmente da esfera pública. Oposto à sociedade, estava um poder do Estado. A dita esfera pública burguesa teve vida curta. A consequência disso, diz ele, foi a conversão da autoridade política, em autoridade “racional” gerenciadora das necessidades da vida, essa mudança estrutural o que ocorreu no âmbito dessa esfera pública, “em certa medida, a problemática da existência privada é sugada” (Habermas, 2014, p. 387) pelo poder estatal, exemplifica Habermas.

Habermas resume as transformações ocorridas nesta fase da seguinte maneira: o fracasso da esfera pública burguesa como forma de mediação entre a sociedade e poder Estatal, gerou o abandono

da política na sociedade moderna. Sabendo que a participação dos cidadãos no processo de formação da vontade política os tornaria conscientes das contradições entre a produção socializada e a apropriação privada do capital, o Estado mantém esta contradição longe de ser objeto de discussão difundindo lealdade das massas, mas evitando a sua participação.

A primeira vez que Arendt refletiu sobre a sociedade de massas, ou, para recorrer a sua própria terminologia “sociedade de consumidores”, foi em *A condição humana*⁵, ela o fez para reforçar o argumento de que o trabalho. (*labor*) e o consumo – como dois estágios do mesmo processo – eram impostos ao ser humano pelas próprias necessidades vitais e que, da mesma forma, impeliam as vidas humanas a (sobre)viver em uma sociedade de trabalhadores (*Laboring society*). Sua observação de que tal advento estava diretamente relacionado à emancipação do trabalho e do consumo como modo de vida predominante na modernidade, e de que todas as atividades de trabalho tinham como denominador comum a produção de coisas necessárias à manutenção da vida, e de produzi-las em abundância, deixava claro o veredicto, então, da condição de reduzir praticamente todas as profissões ao provimento do próprio sustento da pessoa que trabalha.

Arendt observa que, diante do cenário que se nos apresenta a sociedade de massas, a qual sua lógica invadiu a cena política aos trâmites econômicos e ao “governo” e ao consumo das massas, vertidas em multidões solitárias, que se socorrem no ato de consumir. Há uma inversão, ao invés de cidadãos participando da vida pública, cria-se uma massa de indivíduos apolíticos em busca de atender seus interesses privados, encontrando na política sua forma de realização.

5 ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

O problema que Arendt aponta é a própria eliminação da política, pois está muito acima da usual compreensão burocrática que destaca a organização da vida coletiva e a garantia de aplicação da lei. Para Arendt, somente a constituição de uma nova forma de governo, em que a cidadania pudesse ser efetiva, superaria a opressão realizada pelos moldes convencionais. Todavia, a liberação do processo imposto pelo ciclo vital só é possível com a atividade de pensar, mas esta se trata de ferramenta individual, cujos efeitos na coletividade podem ter pouco sentido, ou demoram a surtir resultados, uma vez que esta atividade não se manifesta no mundo, necessariamente, “nem precisa ser ouvida, vista, usada ou consumida para ser real” (Arendt, 2010, p. 117).

Segundo a pensadora política, a sociedade de massas surge a partir da absorção dos diversos grupos sociais em uma sociedade única, possibilitada pela ascensão da esfera social sobre a esfera política. Isto é, o *zoon politikoné* confundido com o *animal socialis*, e sua característica essencial é a indiferença pelos assuntos de cunho comum nas democracias liberais. Ainda segundo a autora, o princípio estruturante da formação das massas modernas se constitui a partir da desarticulação da sociedade de classes. Com o esfacelamento dos Estados-nações, a estratificação da sociedade desaparece, e sem ela não é possível reconhecer um indivíduo pela camada a qual “pertence”. Não se tem mais, então, a luta em prol dos interesses de uma classe específica, e a pirâmide social cede por sua base, dando lugar a uma sociedade de consumo com profundo desinteresse pela esfera pública. Ao substituir a preocupação pelos interesses de uma comunidade ou classe pela preocupação exclusiva com a sobrevivência individual, princípio que chega à cena política através de pensadores liberais de renome como Adam Smith e David Ricardo, naturaliza-se a apatia e a hostilidade pelos assuntos de cunho coletivo.

Nesse sentido, tem-se um ser humano reduzido à função de suporte ao ciclo vital, tornado substituível e supérfluo, além de facilmente controlado (controlável). A pessoa humana é, logo, intercambiável, pois serve apenas como meio para o progresso social, e assim perde a liberdade de agir no mundo. Isso, para Arendt, parece dificultar a premissa de uma liberdade que se revele a partir da ação e no interior da política. Uma vez que não há o exercício do pensar e, conseqüentemente do juízo, o cidadão – aqui ocupado no papel de consumidor, – encontra-se impossibilitado de promover a vida ativa de seu espírito junto à comunidade política, pois quando a atenção dos indivíduos está voltada apenas à vida privada, sem dar importância ou ignorando a vida pública, o poder que poderia ser político e democrático é, então, outorgado às institucionalizações e ao conseqüente abandono do bem comum.

Arendt não demonstra muito entusiasmo com a democracia representativa por se tratar de uma experiência política fruto dessa invasão da sociedade de consumidores no cenário político moderno. Nesta visão pouco favorável à democracia representativa, que Arendt nos apresenta, deparamo-nos então, de um lado, com a esgarçada da esfera pública, causada pela hegemonia da questão econômica; de outro, com a atomização do indivíduo e sua correspondente alienação dos assuntos públicos, ou seja, sua reificação em consumidor. O modelo representativo que essa democracia adotou é, ao mesmo tempo, a sobreposição de interesses particulares (ou de classe) aos interesses comuns e limita severamente a esfera da ação individual.⁶

Arendt aponta suas limitações ao acusar que por meio de um sistema eleitoral que permite o acesso ao poder daqueles que acenam com a miragem da realização dos interesses que, embora

6 ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 180-1

em aparência sejam públicos, são, na verdade, privados. Em suma, o indivíduo alienado da vida pública é o complemento natural de uma forma de exercício do poder cuja finalidade é essencialmente econômica. Uma massa de indivíduos que são levados a participar desse sistema em busca de suprir interesses originalmente da esfera privada do lar. E o mecanismo representativo é o instrumento com o qual fazemos o perfeito ajuste entre essas duas dimensões da democracia moderna: o individualismo e o domínio incontestado dos interesses econômicos. O alvo de Arendt é sobretudo o efeito deletério do processo de despolitização que caracteriza a modernidade, o que pode, certamente, envolver o dispositivo representativo.

No entanto, o foco de Arendt não pode ser a recusa da democracia representativa, mas examinar as possibilidades de constituir, no mundo moderno, o espaço para a ação política. Isso significa que, mesmo em seus momentos mais críticos, ela não destituiu a representação como uma possibilidade política para as sociedades modernas. Ao contrário, ela reconhece seu caráter necessário e inevitável. Mais ainda, como vemos em *Reflexões sobre a violência*, ela não se esquece de observar que o Estado moderno deve ser entendido como a instituição (indispensável) na qual o poder popular se “cristaliza”. Isso quer dizer que Arendt jamais colocou em questão a legitimidade do sistema representativo e suas limitações, as quais, algumas já foram pontuadas. Arendt não hesitou em propor modelos alternativos, nomeadamente o modelo dos conselhos, que ela encontrou tanto nos soviets quanto no sistema distrital jeffersoniano, mas que, segundo ela, “parece brotar da própria experiência política.”⁷. Conforme Adverse⁸, ponto fulcral

7 ARENDT, H. **A Crise da República**. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 223.

8 ADVERSE, Helton. Arendt e a democracia Representativa. **Pensando - Revista de Filosofia**. v. 9, n. 17, 2018.

de sua crítica à democracia representativa, a saber, a passividade em que ela mantém os cidadãos e o fato de aliená-los da esfera pública seriam diretamente combatido por meio do engajamento político garantido pela constituição dessas “pequenas repúblicas” onde os interesses pessoais estariam subordinados ao interesse coletivo, na forma politicamente mais rica de um interesse público.

Arendt, por exemplo, defende a importância dos conselhos na democracia, como uma esfera onde o povo, em seu sentido plural, possa também participar e exercer o poder à luz da ação. Os conselhos apontaram para uma democracia descentralizada e participativa, tal qual aparece na Revolução Americana:

Jefferson ao menos pressentiu como seria perigoso permitir ao povo uma participação no poder público sem fornecer ao mesmo tempo um espaço público maior do que a urna eleitoral e uma oportunidade mais ampla de expressar suas opiniões em público, que não se resumisse ao dia das eleições. O que ele viu como um perigo mortal para a república foi que a Constituição daria todo o poder aos cidadãos sem lhes dar a oportunidade de ser republicanos e de agir como cidadãos. Em outras palavras, o perigo era que todo o poder fora dado ao povo em sua qualidade privada e não se estabelecerá um espaço para o povo em sua qualidade de cidadania (Arendt, 2011, p. 318).

A política, diz Arendt, não é apenas representação, e sim, essencialmente, participação. Nas palavras de Arendt, “a esfera pública numa república era constituída pela troca de opiniões entre iguais, e que essa esfera simplesmente desapareceria no instante em que essa troca se tornasse supérflua” (*Ibid.*, p. 132-133). Além disso, “aos olhos dos homens da Revolução Americana, o domínio da opinião pública era uma forma de tirania” (*Ibid.*, p. 133). Vale lembrar, como destaca Habermas (1990), que Max Weber definiu o poder como a

possibilidade de impor a própria vontade. Arendt, ao contrário, o concebe como a faculdade de alcançar um acordo quanto à ação comum, no contexto da comunicação livre de violência. Ambos veem no poder um potencial que se atualiza em ações, mas cada um se baseia num modelo de ação distinto.

Em Habermas, a dimensão política e ética é pensada na chave da autonomia pública, que mantém, para ele, relação de complementaridade não hierárquica com a entre interesses privados e coisa pública - lógica dominante no liberalismo. Entretanto, ao contrário de como os liberalismos pensam a democracia, é preciso que os cidadãos façam um uso “orientado para o bem público” de seus direitos de participação e comunicação. Diferente da forma pensada pela democracia representativa liberal, não só encerrando a participação da cidadania no jogo eleitoral e substituindo a participação política pelo controle técnico do Estado. O mesmo pensa o Habermas sobre as possibilidades da efetivação do direito na sociedade moderna, para ele, “o direito não pode se manter como direito legítimo senão na medida em que os cidadãos saem de seu papel de sujeitos de direito privado para adotar o ponto de vista de participantes nos processos de acordo sobre regras de sua vida em comum” (Habermas, 1990, p. 492).

Habermas, nasce um modelo de democracia: a um só tempo, apela para “autonomia privada” e “autonomia pública”, isto é, os direitos de liberdade e de autodeterminação e os direitos de comunicação e participação. O liberalismo, envolve uma limitação de fato, não mais estabelecendo limites à prática política. Está em jogo, portanto, uma medida. Há um desequilíbrio entre o “excesso de governo” e sua lógica técnica instrumental e a “falta de participação política” da cidadania, características, as quais, situam a prática liberal. Habermas explica que tal perspectiva destaca unicamente uma política ligada ao aparelho do Estado, desprezando o conjunto de cidadãos capazes de

agir, ao contrário do conceito de poder articulado por Arendt que por sua vez exige participação pública da cidadania. A ênfase da tradição liberal na impessoalidade da administração dos interesses públicos, diz Habermas, impede o potencial comunicativo dos cidadãos, já que seria o Estado o único responsável por fazer política e a participação da cidadania se encerrando um dia após as eleições.

Habermas⁹ demonstra que, ao contrário dos pressupostos defendidos pela democracia representativa - incluindo o individualismo e interesses da esfera privada doméstica - a política é constitutiva do processo de coletivização social baseada na participação. Os liberalismos, em sentido amplo, é a doutrina política que trata da raiz da liberdade, a origem da moral, a justificação da propriedade privada, do mercado, o desempenho de indivíduos “livres” por natureza. Arendt e Habermas encontram nessa doutrina a origem intelectual do esfacelamento da esfera pública no mundo moderno, bem como da invasão dos interesses privados na política.

3 Contribuições Para Um Modelo De Democracia Efetiva

Assim, Arendt vai questionar o papel da política após ter presenciado os horrores de Auschwitz, e a coletivização forçada que matou, pela fome, milhões de ucranianos morreram de fome – o Holodomor - na antiga União Soviética. Em síntese, após ter presenciado as experiências totalitárias, que são por excelência “a forma mais extremada da desnaturação da política, posto que suprimem por completo a liberdade humana”¹⁰, já que para ela a

9 HABERMAS, J. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002, p.269-284.

10 ARENDT, Hannah. **O que é política?** / Hannah Arendt; [editoria, Ursula Ludz]; 3^ª ed. tradução de Reinaldo Guarany. - 3^ª ed. - Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 03-4

experiência totalitária não poderia existir sem destruir o espaço público, isto é, “sem destruir, através do isolamento dos homens, as suas capacidades políticas” (Arendt, 2005, p. 527), o que significa a própria destruição da singularidade humana.

Com efeito, como explica Celso Lafer, política e poder em Arendt, é a aptidão humana para participação e ação conjunta, e com isso, a reivindicação da política como lugar privilegiado da liberdade¹¹, daí a importância do direito de associação para uma comunidade política que vamos encontrar no pensamento republicano. Arendt problematiza a moderna identificação da política com a violência, a partir de uma crítica que retorna ao pensamento clássico sobre o tema, pois a violência presente nos regimes políticos modernos e contemporâneos sufocam o livre agir do ser humano, isto é, o livre agir no espaço público, e para Arendt o público é o espaço original da política, no qual homens e mulheres podem se mostrar em sua liberdade e na sua capacidade de estabelecer diálogo com os outros. Tais afirmações nos levam, na companhia Arendt, a formular as seguintes questões: “tem a política ainda algum sentido?” (Arendt, 1998, p. 38) o que de fato é a política?

De fato, para responder essas questões, Arendt foi impulsionada a retornar às experiências das *polis* gregas, o berço da tradição política ocidental e do paradigma democrático, que transcende a ideia moderna de dominação, e por fim, redescobrir a *polis*, que a seu ver, poderia lançar luzes sobre o declínio da política moderna, dado que, a experiência histórica da Atenas clássica é apontada como o auge da política, no qual atingiu seu apogeu na *Ágora*, isto é, no espaço público construído pelos cidadãos atenienses para reflexão e discussão dos modos de preservação da vida, manutenção do

11 LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p.25.

establishment, e sobretudo, da mudança quando necessária, isto é, da busca do melhor regime.

Arendt se utiliza de forma metodológica do fenômeno paradigmático da *polis* grega por ser segundo a filósofa; “a forma de governo que proporcionou aos homens um espaço para o aparecimento onde pudessem agir”¹². De outro modo, por conseguir construir um espaço no qual o homem de forma plural pudesse expressar e refletir junto aos seus pares; e portanto, esse espaço - denominado de espaço público por Aristóteles, ao qual pertence à ordem da política que, por sua vez, possibilitou o aparecimento da liberdade entre os seres humanos¹³. Além disso, é impossível buscar recuperar o sentido da política sem se referir àquelas experiências que “nunca, seja antes ou depois, os homens em tão alta consideração a atividade política atribuíram tamanha dignidade a seu âmbito.” (Arendt, 2005, p. 201) Tal consideração pela política representou um ápice das possibilidades humanas de forma estritamente mundanas, assim, a experiência na *polis* teria manifestado, da forma mais assertiva possível, o real sentido da política.

Nesse sentido, através do pressuposto arendtiano de política como sinônimo de liberdade, é possível lembrar que para os gregos “o ser político, o viver numa *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através da violência” (Arendt, 2007, p. 35). Sendo assim, Arendt sinaliza que a noção de *vita activa* de Aristóteles, que por sua vez, baseava-se na ação e no discurso como meios para alcançar uma *polis* boa e justa, enaltece por assim dizer, a política como ápice da justiça. Diante disso, pode-se dizer que a atividade política é a única condição humana, pois na ação política num determinado espaço comum entre as pessoas,

12 ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 5ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2005, p. 201.

13 *A Política*, livro III, 45-55

garantiria princípios de liberdade e justiça. Portanto, o espaço público é, potencialmente, o espaço onde as pessoas se reúnem, e tal espaço só tem sentido se a liberdade se fizer presente. Além disso, é curioso como a *polis* é capaz de guardar a memória coletiva. Como é enfatizado nas palavras da própria de Hannah Arendt:

A polis ainda está inteiramente ligada à ágora homérica, mas esse local de reunião é agora perpétuo, não o acampamento de um exército que depois do trabalho feito se retira de novo e precisa esperar séculos até se encontrar um poeta que conceda aquilo que tem direito perante deuses e homens por causa da grandeza de seus feitos e palavras- a forma imortal [...] a polis em seu apogeu [...] assumiria possibilitar a luta sem toda a violência e garantir a vitória sem poeta e sem versos, a única maneira pela qual os mortais podem tornar-se imortais (Arendt, 1998, p.105).

Por outro lado, a opção de Habermas adota alguns aspectos da teoria política de Arendt, como os temas: “consenso”, “espaço público”, “comunicação sem coação”, “intersubjetividade intacta”, entre outros. Habermas, assim como Arendt, é herdeiro de uma linhagem republicana, valorizando a comunicação e a deliberação como uma instância fundamental para a política, tal qual uma condição *sine qua non* do fazer político. Portanto, a ideia do poder comunicativo, em Habermas, é essencialmente presente em sua teoria. A política é sinônimo de liberdade para Habermas na medida que exista espaços de liberdade comunicativa uma vez que implica, não somente a possibilidade de se posicionar criticamente em termos de “sim” ou “não” (a exemplo das eleições), mas também o fato de que esse posicionamento se dá sempre no interior de um sociedade que possibilite o debate público que, por sua vez, venha a influenciar decisões políticas da estrutura de Estado. A importância do conceito de liberdade comunicativa, dada por Habermas, na

compreensão e possível solução de problemas que se colocam nas atuais discussões sobre comunicação e democracia. A liberdade como sinônimo de comunicação em Habermas lança condições da cidadania influenciar nas decisões políticas por meio de debates públicos (problemas bastante atuais e urgentes em algumas sociedades como aborto, descriminalização de drogas, maioridade penal, entre outros), o que possibilitaria que diferentes pontos de vistas dialogassem sobre diversos temas. Dessa forma, a política na sociedade moderna tem o papel de agregar e discutir questões sociais perante o Estado com vistas a garantir os fins coletivos.

Diante disso, Habermas em suas reflexões acerca de temas que lhe são caros, quais sejam; os temas da esfera pública e de sua teoria da ação comunicativa, recorre a uma ética discursiva, pois, para Habermas, encontra-se na linguagem os aspectos necessários para fundamentar sua teoria da democracia. No âmbito da linguagem e do discurso, a linguagem detém, antes de mais nada, elementos cognitivos, isto é, antes de serem ideológicos; estarem voltados a exercer dominação; a linguagem apela para a cognição¹⁴ que orienta a ação dos indivíduos para que, de forma conjunta, cheguem ao entendimento. Dessa forma, o pensamento de Habermas passa por uma *virada linguística*, pois para ele, a linguagem orientada por uma estrutura da razão, o paradigma da linguagem possibilita a superação da relação sujeito/objeto das relações instrumentais, abrindo espaço para o entendimento entre dois ou mais indivíduos¹⁵.

Assim, a liberdade comunicativa busca elaborar um espaço onde as disputas políticas possam se dar de maneira livre. Nesse sentido, Habermas considera a linguagem uma *meta* instituição

14 HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**: racionalidade da ação e racionalização social. Trad., Paulo Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol. 1 p, 370

15 CAVALCANTE, A. Rocha. **O Projeto da modernidade em Habermas**. Londrina: Ed. UEL, 2001, p. 162

social através da qual o conhecimento do contexto social torna-se acessível, tendo, porém, consciência de que a realidade social não se esgota no contexto da linguagem (Cavalcante, 2001, p. 36).

Vale dizer que a ação comunicativa de Habermas almeja condições de possibilidade de entendimento entre os sujeitos na esfera pública ou espaço ideal de fala, para que assim a política possa se realizar como liberdade, porém, para tanto, Habermas considera quatro pretensões de validade para alcançar tal entendimento, e todas se utilizam da racionalidade comunicativa como regra para o consenso. Para Habermas, a própria razão está imbuída de razão comunicativa no espaço do mundo vivido, ou seja, o mundo das vicissitudes da vida e das relações sociais e humanas. É o mundo em que vivemos intuitivamente, com suas realidades e experiências simples, cenário organizado de forma comunicativa e intersubjetiva (Cavalcante, 2001, p. 38). O ponto de confluência entre o mundo vivido e a ação comunicativa é a interação. A interação se configura como um espaço onde diferentes aspectos podem ser definidos e questionados, permitindo o entendimento entre os atores no espaço público/político.

Dessa forma, todo discurso deve ser proferido com sentido podendo levar ao entendimento. Ao participar do argumento o falante admite pretensões de validade do discurso. Habermas elabora sua teoria do agir comunicativo pensando num espaço ideal de fala, espaço no qual há isenção de coerções permitindo uma comunicação plena entre os atores. O consenso é estabelecido por meio da argumentação proferida pela vontade racional do falante. Somente existirá consenso se todos os participantes argumentarem de forma racional e não de forma espontânea. O princípio que produz a ética discursiva é o princípio de universalização (U), ou seja, o princípio da aplicação da norma que foi debatida¹⁶.

16 HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**. Tradução Denilson LuísWerle, 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 69.

Por fim, Habermas (2014) em *Mudança estrutural da esfera pública*, de 1962, buscou evidenciar que a esfera pública, antes de qualquer coisa, deve basear-se na atividade comunicacional, estando ligada às trocas e fluxos discursivos entre os indivíduos. A esfera pública é tema central no pensamento de Habermas, sobre o conceito de esfera pública em uma definição que demonstra ser “incorreto falar de uma esfera pública singular, mesmo assumindo certa homogeneidade do público burguês”. É preciso admitir a coexistência de esferas públicas concorrentes e apreender a dinâmica daqueles processos de comunicação que são excluídos da esfera pública dominante” (Habermas, 1992, p. 425). Deste modo, ainda na esteira de Habermas:

A escolha do título foi muito boa porquanto a esfera pública, entendida como espaço de trato comunicativo e racional entre as pessoas, é o tema que me persegue a vida toda. De fato, a tríade constituída pela esfera pública, pelo discurso e pela razão dominou minha vida política e meu trabalho científico (Habermas, 2007, p. 18-19).

Assim, segundo Habermas, na esfera pública ou espaço ideal de fala, as mulheres (historicamente excluídas do debate público), ou movimento operário, por exemplo, poderiam se organizar em redes comunicativas para discutirem temas ou causas de interesse comum, para assumirem posições e expressarem opiniões. A ideia de liberdade na política na obra de Habermas se expressa nos fluxos discursivos que se estabelecem entre indivíduos que buscam melhor compreender e solucionar os problemas que os afetam na esfera pública. Sendo assim, o aprendizado da democracia precisa de uma institucionalização da lógica discursiva - seja no domínio das pretensões à verdade ou das pretensões de justiça.

A teoria democrática nas últimas décadas do século XX tornou-se o grande paradigma e objeto de estudo e análise das mais

diversas áreas das humanidades, certamente devido às mudanças históricas da última metade do século em questão, por exemplo, a queda do muro de Berlim (1989) e o desmantelamento dos regimes socialistas no leste europeu. Isso significa a ampliação de vertentes ou teorias da democracia, por sua vez, realizaram uma espécie de radiografia institucional dos países que estavam em processo de redemocratização ou em processo de abertura e democratização pela primeira vez. Ademais, o desafio que se desvelou nessas experiências que para muitos países duram até os dias de hoje é o de buscar sistematizar seus regimes democráticos com base nos traços constitutivos das democracias ocidentais. Aqui portanto iremos destacar os principais aspectos de duas correntes, a saber: o republicanismo cívico e a democracia deliberativa, a primeira influenciada, parcialmente, pelo pensamento político de Hannah Arendt e sua visão da ligação quase “umbilical” do cidadão com o espaço público, e a segunda inspirada no pensamento de Jünger Habermas, especialmente na sua teoria do agir comunicativo, bem como em sua ênfase no consenso e esfera pública como meio de resolução dos conflitos sociais.

O republicanismo cívico, que prega a valorização da ação na polis e do sentimento de comunidade, inspirado pelo pensamento de Hannah Arendt como alternativa aos limites da democracia representativa. Algumas de suas vertentes desembocam no comunitarismo, que polemiza contra o individualismo da tradição liberal por sua ênfase ser baseada na construção de espaço público político e numa cidadania politicamente ativa. E o pertencimento à comunidade que dota de sentido a ação humana; e nesse sentido a participação política pode ser entendida como provida de valor em si mesmo o passo que, na democracia representativa, a política possui apenas valor instrumental, na busca pela realização de interesses constituídos na esfera privada.

De acordo com a leitura de Habermas, autonomia pública em relação à privada, contraposição da vontade popular em relação às decisões impessoais do mundo sistêmico. Na democracia deliberativa, segundo Habermas (2022), há uma base social autônoma por parte dos cidadãos, que independe da administração pública realizada pelo Estado, impede a comunicação política de ser tragada e assimilada pelos interesses privados do mercado. A democracia, no sentido deliberacionista, tem como fundamento a auto-organização política da sociedade.

Para a vertente deliberativa de Habermas, o consenso genuíno é a meta da interação política. Para o republicanismo de Hannah Arendt, um consenso sobre o bem “comum” que se busca é necessário para todos os que ingressam de boa fé na arena pública. O que está em jogo para essas correntes que emergem como resposta ao fracasso da democracia liberal representativa, não é tanto o consenso ou o dissenso, mas a possibilidade de construção da autonomia coletiva e a formação de uma cidadania politicamente ativa. Um acordo torna-se mais factível à medida que aumenta a igualdade de condições entre os participantes.

Referências

ARISTÓTELES. **A Política**. 1. ed. Trad. Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.

ADVERSE, Helton. Arendt e a democracia Representativa. **Pensando - Revista de Filosofia**. v. 9, n. 17, 2018.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARENDT, Hannah. A Crise da República. Tradução de José Volkmann. São Paulo: **Perspectiva**, 2013.

ARENDT, Hannah. **A Dignidade da Política**. Rio de Janeiro: Ed. RelumeDumará, 1993.

ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6. ed. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva. 2005

ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.318

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

ARENDT, Hannah. **O que é política?**. 3. ed. tradução de Reinaldo Guarany. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

AVRITZER, Leonardo. **A moralidade da democracia**: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Ed. Ufmg, 1996.

CAVALCANTE, A. Rocha. **O Projeto da modernidade em Habermas**. Londrina: Ed. UEL, 2001.

CARDOSO JUNIOR. N.N. **Hannah Arendt e o declínio da esfera pública**. 2. Ed. Editora UnB, 2007.

DUTRA, D. J. V. **Razão e consenso em Habermas**: teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia. 2ed. rev. e ampl. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.

FREITAG, Barbara. A recepção de Habermas no Brasil. *In*: **Dialogando com Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. Espaço público e esfera pública política. Raízes biográficas de dois motivos de pensamento, *In*: HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

Arendt, habermas: um diálogo sobre os limites da democracia liberal representativa

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. 1, 1990.

HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder de Hannah Arendt. *In*: B. Freitag & S. P. Rouanet, (Orgs.), **Habermas**: Sociologia, São Paulo, Ática, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**. Tradução Denilson Luís Werle, 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como “ideologia”** (1968). Lisboa: Edições 70, 1994.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**: racionalidade da ação e racionalização social. Tradução Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. v. 1, 2012.

LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SCHUMPETER, Joseph. **Capitalismo, socialismo e democracia**. Rio de Janeiro, Zahar, 1984.

Democracia deliberativa y conflicto político: Un análisis desde la teoría del discurso

Democracia deliberativa e conflicto político: una análise desde a teoria do discurso

Santiago Prono

Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral (CONICET – UNL)¹

Resumen: Se analiza la teoría de la democracia deliberativa de J. Habermas desde el punto de vista del conflicto. Se trata de un análisis del tema realizado desde un punto de vista interno de la teoría, y por el cual se sostiene que, junto con la búsqueda de consensos, el conflicto resulta también constitutivo de aquel planteo teórico respecto de la democracia. Esta relación (entre consenso y conflicto) en la democracia deliberativa se justifica teniendo en cuenta no solamente el procedimiento reconstructivo de los presupuestos pragmáticos del discurso argumentativo que resultan inherentes a los procesos decisorios, sino también explicitando las implicancias democráticas de su planteo teórico relativo al ordenamiento institucional, y la consecuente interacción entre los espacios formales e informales (esfera pública) de la política en el Estado de derecho. El análisis y explicitación de esta conexión, no reconocida por el filósofo de Frankfurt, contribuye a la expansión teórica de la democracia deliberativa sin por ello alterar su estatus conceptual.

Palabras clave: Democracia, Consenso, Conflicto.

Abstract: J. Habermas' theory of deliberative democracy is analyzed from the point of view of conflict. It is an analysis of the subject carried out from an internal point of view of the theory, and by which it is argued that, together with the search for consensus, the conflict is also constitutive of that theoretical approach regarding democracy. This relationship (between consensus and conflict) in deliberative democracy

1 Santa Fe, Argentina.

is justified considering not only the reconstructive procedure of the pragmatic presuppositions of argumentative discourse that are inherent in decision-making processes, but also by making explicit the democratic implications of its theoretical approach to institutional ordering, and the consequent interaction between formal and informal spaces (public sphere) of politics in the rule of law. The analysis and explanation of this connection, not recognized by the Frankfurt philosopher, contributes to the theoretical expansion of deliberative democracy without altering its conceptual status.

Keywords: Democracy, Consensus, Conflict.

1 Introducción

El núcleo conceptual de la democracia deliberativa es el consenso, el de sus críticas externas, el conflicto. Si bien en estos marcos teóricos se reconocen ambas perspectivas, en realidad esto sólo se plantea (respectivamente) en un sentido, o bien puramente fáctico, o bien provisorio: mientras que desde el punto de vista del consenso se acepta la existencia de conflictos políticos postulando la viabilidad teórica de intentar subsanarlos mediante la búsqueda y generación de tal clase de acuerdos, desde la perspectiva del conflicto se admite que eventualmente se alcancen consensos, pero cuando esto sucede se considera a los mismos como resultados circunstanciales en el marco de permanentes desacuerdos y luchas entre adversarios políticos. Precisamente en el marco de estas discusiones filosófico – políticas es que se ubica la propuesta teórica de la democracia deliberativa del filósofo alemán J. Habermas, quien por cierto se posiciona conceptualmente del lado del consenso así concebido.

En efecto, esta teoría política comporta un sentido normativo y procedimental, según el cual las decisiones políticas tienen que adoptarse como consecuencia de un proceso intersubjetivo de deliberación racional en el que los propios afectados (o

sus representantes) participan del mismo adoptando el rol de “interlocutor discursivo”. Esto implica la necesidad de reconocer muy exigentes requisitos de carácter epistémico, político y moral, y por los que se exponen y confrontan argumentativamente diversas posiciones con el objeto de intentar alcanzar consensos políticos racionalmente motivados. Se trata esta de una teoría contra la que se plantean numerosos y sistemáticos intentos de refutación por parte de críticas externas a esta concepción de la democracia. El argumento de estos planteos, es que no resulta posible implementar tal clase de procedimientos debido a que la democracia debe concebirse práctica y teóricamente como un modo de interacción sociopolítica caracterizada esencialmente por el conflicto, y no por el consenso, razón por la cual deben diseñarse mecanismos decisorios mediante elecciones cuyos resultados se definen por el principio de la mayoría, considerando a este último como principio fundamental de todo ordenamiento institucional del Estado democrático de derecho.

Ahora bien, frente a este tipo de planteos críticos, en parte provenientes de enfoques postfundacionalistas aplicados al ámbito de la Filosofía práctica², J. Habermas no parece haberse molestado en intentar ofrecer una respuesta que justifique las pretensiones de validez de su teoría de la democracia. El punto en cuestión aquí, es que, aun cuando en efecto puede justificarse el planteo teórico de esta última, demostrando conceptualmente que el conflicto no constituye un rasgo excluyentemente central de la política democrática que haría inviable toda concepción de la misma desde el punto de vista de la deliberación y del consenso, aun así tales enfoques críticos llaman la atención sobre un tema que el filósofo de Frankfurt no ha teorizado y, consecuentemente, tampoco analizado

2 Rancière 1996, 2006, 2008; Mouffe 2003, 2007, entre otros. Algunas consideraciones político-democráticas en este sentido se plantean también en el caso de Lyotard (Lyotard, 1990: 10-11, 73 ss.).

en profundidad en el marco de su teoría del discurso (presupuesta por la democracia deliberativa). Ciertamente, Habermas no ha definido en qué sentido, si acaso, corresponde aceptar el conflicto en su teoría de la democracia más allá de identificarlo como una característica fáctica de las interacciones sociales, limitándose simplemente a señalar la posibilidad de intentar solucionarlo mediante el uso argumentativo del lenguaje en el que se expresa una prioridad conceptual por él asignada al uso consenso-comunicativo de la racionalidad (justificado en el marco de su teoría de la acción social).

Frente a este panorama conceptual, el presente trabajo se propone estudiar este tema con el objeto de explicitar el alcance del conflicto en el concepto de racionalidad subyacente a (y presupuesta por) la citada teoría política de Habermas. La hipótesis a analizar en función de este objetivo, sostiene que la racionalidad argumentativa inherente a toda deliberación democrática comporta una doble dimensión, una identificada con el consenso, y otra con el conflicto, ambas *siempre interactuando a un mismo nivel* en el citado proceso intersubjetivo de deliberación racional de la democracia deliberativa: se trata de una relación de presuposición recíproca entre consenso y conflicto que resulta constitutiva tanto de los presupuestos en base a los cuales se diseñan e implementan los procesos decisorios de las instituciones formales del Estado de derecho, como así también de las interacciones políticas que se desarrollan en el ámbito informal de la sociedad civil. La idea con el desarrollo de esta hipótesis y el señalado análisis, es contribuir a expandir conceptualmente el marco teórico de la democracia deliberativa de un modo que permita trascender la clásica dicotomía entre consenso y conflicto, que (y respectivamente) tanto Habermas como sus críticos insistentemente postulan.

El siguiente es el plan de trabajo propuesto para intentar corroborar esta hipótesis, y alcanzar así el objetivo indicado. Luego

de una primera presentación general de la propuesta teórica de Habermas respecto de la democracia deliberativa, a la que se enfrentan las críticas externas (1.), se exponen las nociones básicas inherentes al concepto de discurso práctico, en el que se expresa el carácter intersubjetivo y comunicativo de la racionalidad, el cual presupone la crítica a partir de la confrontación dialógica de argumentos contrapuestos respecto de un tema o problema objeto de debate (2.). Esta es la base a partir de la cual comenzar a explicitar y analizar el conflicto como rasgo estructuralmente constitutivo (aunque no excluyente) del discurso práctico en la democracia deliberativa (3.), identificando de qué modo el carácter esencialmente reconstructivo de esta última permite a su vez mostrar el sentido en que cabe concebirlo (al conflicto), también, en el marco del concepto de Estado democrático de derecho presupuesto por esta teoría política habermasiana (4.). Las reflexiones finales simplemente exponen y explicitan sintéticamente los resultados alcanzados a partir de los argumentos presentados (5.).

Algunas aclaraciones conceptuales antes de finalizar esta introducción, que en cierto sentido también es una reiteración. La presentación y justificación de la hipótesis de este trabajo no significa atribuir prioridad alguna a las estructuras *conflictivas* de la razón que argumenta discursivamente para intentar alcanzar *consensos*, pues se trata de dos aspectos de dicho concepto de razón siempre recíprocamente presupuestos. Por esto también es importante aclarar que la idea de conflicto aquí considerada, i.e. como parte constitutiva de la razón, por supuesto implica la necesidad de diferenciar entre tres dimensiones del mismo: en primer lugar están los conflictos concretos sobre problemas específicos que surgen a nivel fáctico de la interacción sociopolítica, basados en razones puramente estratégicas; también cabe identificar, en segundo lugar, a aquellos conflictos de tipo ideológico que anulan toda discusión porque no se

concibe la posibilidad de siquiera reconsiderar las propias posturas respecto de lo político teniendo en cuenta el posicionamiento asumido por quienes piensan distinto, y que, por ejemplo, pueden relacionarse con el ordenamiento institucional, o con el alcance de las libertades básicas conferidas a la ciudadanía, entre otros temas (o “ideas”)³. Finalmente, en tercer lugar, corresponde identificar también el conflicto en el sentido aquí analizado, el cual resulta inherente a la estructura misma del funcionamiento de la razón argumentativa. Es importante tener presente este último sentido de concebir el conflicto porque aquí se plantea una nueva interpretación del mismo, y consecuentemente también del concepto de discurso práctico en el marco teórico de la democracia deliberativa, cuya manifiesta orientación al consenso ha descuidado (en el caso de Habermas) el rol que desempeña el conflicto *en* el procedimiento intersubjetivo de deliberación racional, expresado tanto para los ámbitos formales como así también informales de la política democrática.

2 Democracia deliberativa: una presentación general

La teoría deliberativa de la democracia es una teoría política según la cual las decisiones adoptadas en el Estado de derecho que resulten colectivamente vinculantes tienen que ser resultado de procedimientos intersubjetivos de deliberación racional, orientados a intentar alcanzar consensos generalmente aceptados. Ciertamente, este modo de comprender las interacciones socio-políticas se hace

3 Este es el posicionamiento planteado por Rawls respecto de las doctrinas comprensivas, que a su entender deben dejarse de lado porque promueven el surgimiento de conflictos irresolubles: frente al hecho del pluralismo razonable, señalaba el autor, el punto de vista liberal “quita de la agenda política las cuestiones que pueden suscitar más divisiones, que pueden causar resistencias y minar las bases de la cooperación social” (Rawls, 2006: 156-157).

extensivo también al diseño institucional de los poderes políticos y jurídico del Estado de derecho. En este contexto teórico, en el que no se desconocen los mecanismos institucionales para la toma colectiva de decisiones mediante la opinión de la mayoría, el principio fundamental es, sin embargo, el principio del discurso, según el cual sólo son “válidas” las decisiones adoptadas a las que todos los posibles involucrados puedan dar su asentimiento como participantes en discursos racionales (Habermas, 1994, p. 138): esto significa que participar de estos procedimientos democráticos e intersubjetivos de deliberación racional implica adoptar el rol de “interlocutor discursivo”, por el que se reconocen exigentes requisitos normativo-morales que resultan inherentes a dicho principio, y por supuesto también al planteo de argumentos expresados en el marco de tales procedimientos. Se trata de una concepción teórica de la política democrática que comporta un sentido, a la vez que marcadamente procedimental, también substantivo, porque entre tales requerimientos inherentes al acto de asumir el señalado rol se encuentran principios como el de igualdad o equidad discursiva (para participar del proceso intersubjetivo de deliberación racional), libertad (para plantear nuevos argumentos o criticar los ya presentados), pero también autonomía, o justicia, entre otros, es decir, principios políticos que ciertamente no resultan moralmente neutrales, y que ya siempre son reconocidos en el proceso decisorio que establece esta teoría habermasiana de la democracia⁴. En conexión con el principio del discurso se encuentra el principio democrático de esta teoría política, que en realidad no es más que aquel principio (del discurso) pero aplicado a los procedimientos

4 Esto se contrapone con lo señalado últimamente por el autor, quien critica al que fuera su colega y amigo, K.-O. Apel, por su concepción acerca de la relación entre política y moral (Apel, 1980, 1999, 2001, 2004). Sin embargo, en su anterior trabajo expuesto en las *Tanner Lectures* de 1986, Habermas explícitamente reconoce la conexión entre estas dos partes de la razón práctica (Habermas, 1994, p. 541).

políticos de generación legítima del derecho en el ámbito del Parlamento (Habermas, 1994, p. 139). Ahora bien, este sentido dialógico de interpretar normativamente el diseño y el desempeño de la democracia no sólo se plantea para estos espacios políticos formales y decisorios del Estado de derecho. En efecto, en relación con el tema del ordenamiento institucional, esta teoría habermasiana de la democracia establece que los distintos poderes del Estado deben poder interactuar con, y resultar receptivos de los aportes, contribuciones, y eventualmente demandas provenientes de los espacios informales de la opinión pública – política, reconociendo así a estos últimos como los espacios de participación ciudadana de la que depende la legitimidad del gobierno⁵.

Ciertamente, nada de esto implica asumir la ingenua creencia según la cual en el ámbito de la política democrática no existen conflictos de ningún tipo, o que todas las partes intervinientes en las distintas instancias decisorias siempre actúan de buena voluntad, y con total predisposición para alcanzar consensos. Sin embargo, esto no parece ser reconocido por la mayor parte de las críticas externas a esta concepción dialógica y consensual de la política, las cuales se plantean casi desde el comienzo mismo de la democracia deliberativa como propuesta teórica. Los argumentos de tales objeciones sostienen que, en realidad, son los desacuerdos los que definen a la democracia de un modo excluyente respecto de toda orientación al consenso: el presupuesto aquí operante es que las interacciones políticas se constituyen como tales sobre la base de relaciones esencialmente conflictivas, un conflicto que se desarrolla no solamente en el nivel de la competencia y la lógica del mercado — cuyas partes involucradas sólo actúan orientándose a la satisfacción de intereses egoístas, motivo fundante de su interés y participación

5 En sección 4. se analiza este tema a partir del concepto habermasiano de sociedad civil.

en la política—, sino en el sentido más fuerte de las luchas ideológicas y de poder con diferentes medios estratégicos que dificultan, o directamente anulan la posibilidad de implementar procedimientos deliberativos orientados a intentar obtener consensos políticos racionalmente motivados⁶.

Está claro que este tipo de objeciones se basa en ciertos malentendidos, no sólo de algunos de los fundamentos filosóficos de esta teoría habermasiana de la política, sino también de ciertas implicancias conceptuales que subyacen al concepto de racionalidad discursiva, constitutiva del trasfondo filosófico de la misma, y cuya explicitación permitiría refutarlas. En efecto, los estudios habermasianos anteriores a *Facticidad y validez* (1992) contribuyen a respaldar filosóficamente el planteo teórico de la democracia deliberativa y el concepto de racionalidad allí operante (que los citados trabajos critican): mientras que la pragmática universal del lenguaje (1976) identifica el sentido esencialmente intersubjetivo de la racionalidad, inherente al citado principio del discurso y al correspondiente proceso decisorio en que el mismo se expresa, la teoría de la acción comunicativa (1981) justifica por qué a este proceso de carácter dialógico y deliberativo de

6 Touraine, 1994; Lyotard, 1990; Rancière, 1996, 2000; Przeworski, 1988, 1998; Elster, 1998; Macedo, 1999; Fish, 1999; Mouffe, 2003, 2007; Goodin, 2003; Pettit, 2004; Bächtiger *et. al.*, 2010, entre otros. La crítica a la teoría deliberativa se ha radicalizado incluso en estudios lingüísticos, como así también de psicología-social, que en el ámbito de la política conciben al lenguaje, no como medio para el entendimiento intersubjetivo, sino como una herramienta estratégica de las luchas de poder, o un instrumento cuyo uso principal se tiene que comprender exclusivamente a partir de la conflictividad (Janis, 1972; Verón, 1987; Windisch, Amey, Grétilat, 1995). Recientemente G. Blakeley ha analizado la democracia deliberativa en relación con el conflicto desde un punto de vista puramente empírico, señalando, a partir de los resultados finalmente obtenidos como consecuencia del movimiento socio – estudiantil del 15 de marzo de 2011 en España, que esta teoría política resulta prácticamente limitada para hacer frente al conflicto político (Blakeley, 2014, p. 17).

confrontación de argumentos no corresponde concebirlo en términos exclusivamente conflictivos, pues, señala Habermas a partir de una reconsideración discursiva de la teoría weberiana de la acción, dicho proceso representa la forma o el “modo original” de la racionalidad comunicativa, respecto del cual el entendimiento indirecto, estratégico, comporta un sentido parasitario o derivado, pues ya siempre está presuponiendo y haciendo uso de tal concepto de racionalidad para sus propios fines de dominación o manipulación estratégica y conflictiva de los interlocutores. Es en este marco que se constituye el fundamento teórico con el que Habermas respalda su idea, repetidamente expresada de diversas maneras en numerosos pasajes de sus diferentes obras, según la cual “pueden resolverse sin violencia todos los conflictos” en la medida en que se cuente con una base compartida de “entendimiento discursivo” (Habermas, 1994, p. 392-393)⁷.

Este es, precisamente, el posicionamiento asumido por Habermas respecto del conflicto. Ahora bien, probablemente debido a la falta de interés que este manifiesta para responder a tales objeciones, es que en sus desarrollos teóricos sobre la democracia deliberativa no ha tematizado en profundidad, desde un punto de vista conceptual, este problema del conflicto en el marco filosófico de la teoría del discurso, sobre la que teóricamente basa su propuesta

⁷ Habermas, 1995, 1997. En obras recientemente publicadas si bien se admite que la democracia deliberativa no es una panacea, al mismo tiempo se concibe que su propuesta de razonamiento público desempeña un importante rol que permitiría solucionar los problemas inherentes a sociedades plurales profundamente divididas (O’Flynn, 2021, p. 94), porque en una deliberación política los puntos de vista expuestos no son necesariamente opuestos (Manin, 2021, p. 333). La idea en este tipo de planteos “optimistas” de la democracia deliberativa, es que sus procesos intersubjetivos de deliberación pública permiten extraer intereses y valores de las partes involucradas y trascender los conflictos, en lugar de tratar a estos últimos como competencias de suma cero entre las partes (Kiefer, 2015, p. 16).

deliberativa de la política. El interrogante que aquí se plantea, aceptando la viabilidad teórica de refutar las citadas críticas externas a la democracia deliberativa, críticas que no aceptan la posibilidad de reconocer lugar teórico alguno al consenso en la estructura conceptual de una teoría de la democracia, es ¿cómo justificar aun así la compatibilidad interna entre razón dialógica y conflicto en el marco de la democracia deliberativa pero de un modo que resulte compatible con sus fundamentos filosóficos?

3 La teoría del discurso y el carácter esencialmente intersubjetivo de la racionalidad

En el marco de su teoría del discurso, J. Habermas ha mantenido la exigencia reconstructiva consistente en interrogar por las condiciones universales del entendimiento posible a través de la argumentación, situando de este modo el tema de la racionalidad en el terreno pragmático de la comunicación intersubjetiva, de la cual depende toda posibilidad de conocer. Naturalmente, esta concepción de la racionalidad y del lenguaje que la misma presupone, se ubica en el llamado “giro lingüístico-pragmático-hermenéutico” de la Filosofía contemporánea. En este nuevo giro de la filosofía aparecen como centrales conceptos como los de “acción comunicativa” y “discurso”, en el contexto de los cuales ya no se concibe la posibilidad de un acceso al mundo independientemente de las prácticas comunicativas llevadas a cabo por individuos socializados, porque tales interacciones se desarrollan a partir de ciertos procesos de comunicación intersubjetiva entre las partes intervinientes en una discusión. Esto supone una superación del solipsismo metódico propio de la modernidad, y por la cual la relevancia del *ego cogito* se traslada a la primera persona del plural, que ahora es el “nosotros de la comunidad”. La idea aquí operante, es que el establecimiento

y justificación de pretensiones de validez planteadas respecto de cualquier tema ya no van a ser, pues, el resultado de procesos monológicos, sino el producto de la interacción comunicativa de grupos de individuos llevada a cabo en determinados contextos socio-históricos. Por esta razón es que una reconstrucción racional de los presupuestos pragmáticos del lenguaje inherentes a toda interacción comunicativa, presupuestos que adoptan la forma de las señaladas “pretensiones universales de validez” y en los que a su vez se expresan también principios normativos moralmente “revestidos” (como los ya mencionados de “igualdad” o “libertad”, entre otros,) permite mostrar que el logos semántico del lenguaje natural, que entiende la significación lingüística en términos referenciales (modelo sujeto-objeto), no puede ser definido solamente mediante el logos proposicional, sino a partir de una estructura de complementariedad performativo-proposicional que también tenga en cuenta tal dimensión comunicativa e intersubjetiva del lenguaje como instancia que ya siempre y necesariamente hay que presuponer para toda posible constitución de sentido.

El núcleo de la concepción habermasiana del lenguaje estriba, entonces, en la reconstrucción de los presupuestos inherentes a la racionalidad comunicativa, que expresan la base de validez del habla identificando sus correspondientes reglas constitutivas que (en términos de pretensiones universales de validez) los interlocutores discursivos ya siempre de hecho presuponen, puesto que las mismas posibilitan la formulación inteligible de enunciados y el consecuente entendimiento intersubjetivo. Esto significa, nuevamente, que resulta práctica y conceptualmente imposible pensar argumentativamente de un modo estrictamente solipsista, porque ya siempre se presupone la interacción comunicativa con otros interlocutores (reales o potenciales/virtuales), en el sentido de una comunidad de comunicación capaz de juzgar críticamente la verdad, la veracidad

o la corrección de las pretensiones de validez planteadas respecto de un tema en particular y con el objeto de intentar solucionarlo. En efecto, luego del citado giro de la Filosofía contemporánea, incluso la representación del mundo a través del lenguaje no se puede ya comprender como una ulterior designación simbólica de cosas o estados de cosas aprehendidos e identificados previamente como tales en la experiencia inmediata, sino como resultado de una interpretación de los objetos identificables a la luz de una comunidad de comunicación en la que prima el carácter dialógico e intersubjetivo del lenguaje y de la racionalidad como condición necesaria para plantear (y posiblemente dirimir) pretensiones de validez.

Por supuesto, y esto es lo importante a señalar a partir de aquí, esta forma de comprender la constitución de sentido implica que entender estos procedimientos de interacción discursiva como orientándose a la búsqueda de consensos, supone también reconocer que quienes participan del mismo (procedimiento) están desde el principio predispuestos a *confrontar críticamente* mediante argumentos: en el acto de asumir el señalado rol de interlocutor discursivo (y por lo tanto del Logos filosófico del lenguaje argumentativo) cuenta no solamente la necesaria presuposición de que es posible, en principio, y aun cuando por supuesto no siempre es el caso, alcanzar por medio del discurso argumentativo un consenso siempre provisorio acerca de la legitimidad de las pretensiones de validez en juego, sino que también (y al mismo tiempo) cuenta el reconocimiento de que, como señala Habermas una y otra vez, en tal procedimiento intersubjetivo sólo resultará válida la "fuerza de coacción" que ejercen los mejores argumentos (Habermas, 1995: 47-48), lo cual expresa ya una predisposición teórica a reconocer este sentido racional del conflicto como constitutivo del citado rol.

Dada entonces la inevitabilidad de este procedimiento intersubjetivo de deliberación como instancia necesaria para toda

pretensión de justificación racional, un procedimiento caracterizado por este tipo de confrontación argumentativa entre diversas (y también divergentes) alternativas para intentar alcanzar una solución como resultado de tal clase de intercambio, la pregunta que ahora se plantea aquí, es ¿en qué sentido corresponde identificar al conflicto en la democracia deliberativa, en tanto que teoría política basada en este concepto de racionalidad discursiva?

4 El conflicto estructural en el discurso práctico y en la democracia deliberativa

La explicitación del trasfondo filosófico de la concepción habermasiana de la democracia deliberativa expresado en la teoría del discurso, permite mostrar “la otra cara” (hasta aquí sólo sugerida) de aquella teoría política, la cual se relaciona con el conflicto, aunque en un preciso y por cierto muy distinto sentido del que se propone en el marco de las críticas externas antes citadas.

El proceso decisorio de carácter intersubjetivo para la definición de normas situacionales y colectivamente vinculantes, que la democracia deliberativa normativamente establece como fundamento del desempeño de las instituciones formales del Estado de derecho, presupone la confrontación de razones entre interlocutores discursivos involucrados que, señala Habermas desde su *Teoría de la acción comunicativa*, interactúan reconociendo como válida la ya señalada “fuerza de coacción” que sólo los mejores argumentos pueden ejercer. En este punto se evidencia, una vez más, que el principio fundamental (pero no excluyente) de la democracia deliberativa no es el principio de la mayoría, sino el principio del discurso, cuya teoría en que este se justifica presupone el conflicto como constitutivo de la razón argumentativa, en el sentido de que forma parte de su estructura conceptual. En efecto, el carácter

intrínseco del conflicto en dicho concepto de razón expresado en la teoría del discurso, se combina con la perspectiva del consenso en lo que refiere a su también inherente y también ya señalada pretensión de fundamentación dialógica y consensual. Así, este modo de referir la razón al diálogo argumentativo equivale a concebirla (a aquella) como un discurso en el que se confrontan argumentos, que, por así decir, “piden” tácitamente “ser puestos a prueba” frente a contraargumentos propuestos por otros interlocutores. Se trata esta de una articulación entre ambas perspectivas (consenso y conflicto) que las relaciona en el sentido de que expresa el carácter *bidimensional* de la razón, puesto que cualquier (es decir, todo) intento de fundamentación presupone el surgimiento previo de estructuras conflictivas, que es precisamente lo que se pretende resolver; ahora bien, *en el marco del concepto de discurso práctico* lo mismo sucede a la inversa, porque todo conflicto implica también ya una exigencia de fundamentación para intentar resolverlo mediante el referido procedimiento de deliberación racional, consistente en el intercambio crítico mediante discursos argumentativos *qua* expresiones de pretensiones de validez respecto del problema objeto de discusión. Así entendido, el concepto de discurso práctico tiene que ser considerado como un conjunto de acciones necesarias que los/as interlocutores/as discursivos/as realizan para conocer o *juzgar críticamente* cualquier objeto posible, y en cuyo procedimiento se expresa un conflicto que se intenta solucionar racionalmente⁸.

Llegados a este punto es necesario realizar un par de aclaraciones conceptuales. Por supuesto, no se trata aquí de afirmar simplemente que el hecho de asumir el rol de interlocutor discursivo en el marco de un procedimiento intersubjetivo de deliberación racional (realizando un conjunto de acciones consistentes en

8 Para un análisis detallado de los presupuestos del discurso práctico, véase Damiani, 2011.

plantear discursos argumentativos para solucionar problemas teóricos o prácticos) presupone un desacuerdo o conflicto que con tal procedimiento se intenta solucionar. Esto es obvio⁹. Tampoco se desconoce el carácter eminentemente provisional de los consensos eventualmente alcanzados, motivado por la naturaleza falible de la razón, que da lugar a nuevos desacuerdos y conflictos. De lo que se trata, es de explicitar y por lo tanto justificar el carácter *estructural* que el conflicto comporta en (porque resulta inherente a) la propia racionalidad argumentativa, que, en tanto que dialógica, busca alcanzar tal clase de consensos racionales. La idea, entonces, es que todo planteo de argumentos presupone una doble dimensión del conflicto: *ex ante*, en el sentido de una evaluación y ponderación (y por lo tanto confrontación) previa de posturas distintas sobre el tema en cuestión que el/la proponente realiza antes de definir la pretensión de validez a exponer, y también *ex post*, porque tales pretensiones de validez planteadas para intentar solucionar un problema se conciben para expresarse ante un público de interlocutores/as frente al que se está dispuesto a defender las razones que fundamentan tales propuestas, aceptando por supuesto confrontarlas con otras distintas (u opuestas) que eventualmente puedan plantear los/as demás interlocutores/as involucrados/as en la discusión. Precisamente aquí se evidencia el carácter intrínseco e ineliminablemente estructural del conflicto, expresado en el marco de este concepto dialógico de racionalidad.

En el contexto de la democracia deliberativa es importante tener en cuenta, entonces, que este sentido intrínseco del conflicto aquí señalado, que ciertamente no excluye (sino que presupone) la búsqueda de consensos, expresa una tensión que, como bien señalaba Maliandi en su estudio sobre el tema *pero* acotado sólo al ámbito de

⁹ Aunque sin considerar los fundamentos filosóficos de la democracia deliberativa, véase en este sentido el interesante trabajo sobre este tema de J. González (2014).

la razón (sin tener en cuenta la Filosofía política de Habermas), debe poder articularse entre ambos extremos sin incurrir en ninguno de ellos en el marco del proceso intersubjetivo de deliberación racional: cuando el conflicto se maximiza anula toda racionalidad y puede incluso alcanzar el nivel de la violencia y la consecuente pretensión de destruir a todo adversario (que por esto pasa a convertirse en “enemigo”¹⁰); pero si se privilegia en un sentido excluyente a la fundamentación y al consenso de un modo que desconozca todo conflicto (considerado en su sentido estructural aquí propuesto), la consecuencia que de aquí se sigue implica, o bien un acercamiento epistémica y moralmente cuestionable a posturas dogmáticas e intolerantes (y por esto mismo también irracionales) porque no aceptan la pluralidad de perspectivas ni opiniones distintas sobre el tema objeto de discusión, lo cual supone, a su vez, un desconocimiento acerca de la falibilidad de la razón, o bien entraña la adopción de posturas teóricamente ingenuas respecto de las capacidades prácticas de la razón para imponerse argumentativamente frente al punto de vista del conflicto. La idea es que la necesidad de fundamentación no puede eliminarse mediante intensificación del conflicto (que presupone la crítica), ni la importancia del conflicto puede eliminarse (ni tampoco desconocerse) por el privilegio excluyente conferido al consenso (Maliandi, 1991, p. 36)¹¹. Dado que resulta inherente a la racionalidad dialógica, el conflicto es condición de posibilidad de toda deliberación, y por esto adopta un sentido,

10 Este es parcialmente el caso de Ch. Mouffe, quien se propone reemplazar la noción de “enemigo” (característica de planteos schmittianos de la política) por la de “adversario” en el marco de su concepción agonista de la política (Mouffe, 2003, p. 212-215, 2007, p. 36-39).

11 Para un análisis de este tema, pero, y nuevamente, no desde el punto de vista de la teoría deliberativa de la democracia, sino de la razón dialógica, véase los trabajos de R. Maliandi, 1991, 1997, 1998, 2006. Este autor, que consideraba en este sentido también al conflicto como constitutivo de la razón, aludía al “*a priori de la conflictividad*” (Maliandi, 1997, p. 43-44, 1998).

además de gnoseológico, también constitutivo de dicha concepción de la racionalidad presupuesta por la democracia deliberativa.

Así entendida, esta relación entre consenso y conflicto, que no ha sido reconocida por Habermas, permite entonces identificar a ambas partes de la racionalidad ubicándolas en un mismo nivel de relevancia pragmática para este uso comunicativo del lenguaje, expresando, así también, una relación entre ambas perspectivas que incluso puede caracterizarse como de “presuposición recíproca”, en el sentido de una tesis igualmente constitutiva del planteo conceptual de su teoría política¹².

Ahora bien, si esta es la relación entre el consenso y el conflicto que corresponde identificar a nivel conceptual, no solamente en la teoría del discurso, sino también en la democracia deliberativa, una concepción del conflicto que por supuesto difiere del asumido por las críticas externas, la pregunta final que ahora se plantea es ¿cómo abordar en este marco teórico este tema, pero ahora teniendo en cuenta la idea y el consecuente desempeño de las instituciones políticas del Estado de derecho, diseñadas a partir de esta teoría deliberativa de la democracia? La respuesta a este interrogante se analiza, en lo que sigue, considerando al conflicto ya no solamente como parte estructural de la racionalidad argumentativa, sino también como un presupuesto fundamental de un ordenamiento político institucionalmente diseñado para conectar los espacios formales con los informales de la democracia, lo cual se conecta a su vez, y nuevamente, con el problema de la justificación del derecho al ejercicio de la crítica política.

12 Un estudio sistemático de esta teoría habermasiana se encuentra en Habermas, 2004, 2009. En las reflexiones finales se menciona nuevamente este rasgo conceptualmente identitario del filósofo de Frankfurt.

5 El conflicto en el concepto político – deliberativo del Estado democrático de derecho

El concepto dialógico de racionalidad presupuesto en la teoría habermasiana de la democracia deliberativa se expresa en el respectivo ordenamiento institucional, que promueve interacciones marcadamente participativas entre los espacios formales, constitucionalmente definidos para tomar decisiones colectivamente vinculantes, y los ámbitos informales de la política democrática. De lo que se trata, es de contribuir a la apertura de espacios de participación y expresión ciudadana generados a partir de las diversas organizaciones de la sociedad civil (OSC) y la opinión pública en la que estas se encuentran. El concepto habermasiano de sociedad civil

Se basa en esas asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de manera más o menos espontánea que toman la resonancia que los problemas sociales encuentran en los asuntos de la vida privada, condensándolos y elevándoles la voz, y los transmiten al espacio de la opinión pública política. (...). Tal base asociativa (...), constituye el substrato de ese público general de ciudadanos que emerge de la esfera privada y busca interpretaciones públicas para sus intereses sociales y experiencias, ejerciendo influencia sobre la formación de la opinión y la voluntad [política] institucionalizada (Habermas, 1994).

En la democracia deliberativa estas organizaciones forman parte del espacio público, del cual surgen para interactuar con los poderes políticos y jurídico del Estado de derecho, una interacción que supone (en numerosas ocasiones) una crítica a tales poderes como expresión del desencanto social frente a las formas que adopta la política. Y es en este tipo de interacciones entre tales ámbitos del Estado de derecho que el conflicto, considerado antes en términos

conceptuales, se expresa ahora también a nivel de sus implicancias fácticas (que sin embargo no prescinde de lo teórico porque la posibilidad de su efectivo ejercicio depende del correspondiente diseño en cuestión, debidamente justificado). Con la expresión “sociedad civil”, que se diferencia por igual del punto de vista liberal y del republicano, pero en el que se interconectan lo privado y lo público, no se pretende designar ninguna organización unitaria, por el contrario, tiene que entenderse (aquella expresión) como un nombre colectivo para una gran pluralidad de agrupamientos situados en la esfera pública que reivindican sus respectivas autonomías y diversidades, por las que luchan social y políticamente frente a los sistemas del Estado y del mercado, razón por la cual (en el caso de aquél) deben habilitarse los canales a través de los cuales poder ingresar, como una suerte de “input democratizador”, las demandas y exigencias de tales ámbitos de la “periferia”, y cuyo reconocimiento contribuye a la justificación del desempeño y de la legitimidad política¹³.

La concepción habermasiana de la democracia articula la “teoría con la práctica”, lo cual implica un ordenamiento político normativamente estructurado que parece reconocer el carácter conflictivo de la realidad social. Ahora bien, este aparente reconocimiento del conflicto por parte de Habermas, inherente al concepto de OSC, no alcanza a expresar el sentido constitutivamente

13 De Zan, 2013. Por su parte, y en el marco de su estudio sobre el feminismo, N. Fraser llama la atención sobre la ignorancia de Habermas respecto de las críticas internas entre los distintos movimientos sociales de la opinión pública, afirmando que el filósofo no ha tenido en cuenta “las luchas entre movimientos sociales contrarios que tienen una interpretación diferente de las necesidades sociales” (Fraser, 1990, p. 84). Para un análisis de la importancia asignada por Habermas a estos espacios informales de la democracia, que constituyen un “insumo” políticamente insoslayable de los ámbitos decisorios del Estado de derecho, véase Habermas, 1994, 1999, Comentarios sobre este tema se encuentran también en Lafont, 2006; Peters, 2007; Erman, 2016.

estructural del mismo ya señalado en la sección anterior y presupuesto en el marco conceptual del discurso práctico (y por lo tanto también de la democracia deliberativa). En efecto, en opinión de Habermas el espacio de la opinión pública, en el que se conforman y expresan tales organizaciones políticas, es considerado como un ámbito que, al igual que el conjunto del mundo de la vida, se constituye y reproduce “a través de la acción comunicativa”, estableciéndose sobre un “entendimiento general” cuyos participantes se comprometen en asumir “obligaciones ilocucionarias” por las que mutuamente se atribuyen “libertad comunicativa” (Habermas, 1994): en opinión de Habermas, “cada encuentro” generado en este ámbito se nutre de relaciones basadas en el reconocimiento mutuo y la cooperación, demostrando, así, que la “facticidad” no puede interpretarse como equivalente a “conflicto”. Ahora bien, teniendo en cuenta los presupuestos pragmáticos asumidos por tal clase de obligaciones, aquí nuevamente se evidencia una concepción de la práctica democrática en la que se reconoce al consenso como base prioritaria para toda posible interacción, incluida, por supuesto, la de tipo conflictiva respecto de temas específicos y expresada en el marco de estas OSC. De este modo Habermas manifiesta, también aquí, una desmedida confianza teórica en que tales conflictos pueden abordarse mediante un procedimiento cuyos interlocutores involucrados aceptan comprometerse con intentar solucionarlos comunicativamente¹⁴.

Por supuesto que se requiere de acuerdos básicos que no solamente garanticen la coexistencia pacífica y democrática de formas

14 En el caso de su teoría de la acción social, cuyo planteo respecto de la racionalidad explícitamente se expresa en la democracia deliberativa, señala el filósofo que “un grado más alto de racionalidad comunicativa amplía, dentro de una comunidad de comunicación, las posibilidades de coordinar las acciones sin recurrir a la coerción y de solventar consensualmente los conflictos de acción” (Habermas, 1994, 1995).

de vida diferentes, sino también, y al mismo tiempo, la posibilidad de comprensión de estas últimas expresiones como eventualmente contrapuestas respecto de un tema objeto de debate intersubjetivo. Sin embargo, en la concepción de la democracia deliberativa del filósofo de Frankfurt (y en la teoría del discurso que la misma presupone), la conciencia de la conflictividad opera sobre la base del consenso, cuya asignada prioridad conceptual comporta, consecuentemente, un desconocimiento del carácter estructural, también aquí, del conflicto, que por ello resulta igualmente inherente a la racionalidad argumentativa. Esto se contrasta con, y por lo tanto se diferencia de los conflictos políticos concretos sobre temas particulares que inevitable y constantemente surgen en las sociedades contemporáneas, y cuya facticidad Habermas intenta una y otra vez articular conceptualmente con el punto de vista de la validez.

El concepto habermasiano de OSC ciertamente reconoce entonces el conflicto en las sociedades democráticas, pero lo hace a este nivel fáctico; prueba de ello es que el autor apela a las citadas herramientas conceptuales de la teoría del discurso, que a su entender promueven un "*entendimiento general*" sobre la base del reconocimiento intersubjetivo de las señaladas "*obligaciones ilocucionarias*", y a través de las cuales se despliegan discursos argumentativos para intentar solucionar "*libre*" y "*comunicativamente*" tales desacuerdos. Sin embargo, el carácter democrático del Estado de derecho concebido a partir de aquel concepto (de OSC) tiene que poder expresar un reconocimiento más profundo del conflicto, es decir, un reconocimiento de la conflictividad como tal, y de su irrevocable estructura conceptual. Se trata esta de una complementariedad que, en el marco del discurso argumentativo, posibilita acceder a una nueva concepción teórico – política de las OSC que también alcanza al marco conceptual de la democracia deliberativa.

6 Reflexiones finales

Puesto que reconoce la presuposición recíproca entre “facticidad y validez” (al igual que, inversamente considerada, entre “teoría y praxis”, o “conocimiento e interés”), la filosofía habermasiana expresada en su teoría política es claramente consciente de los límites de la razón, o al menos de la inconveniencia epistémica y práctica de concebirla puramente en un sentido absoluto. Sin embargo, no declara, reconoce, ni explícitamente tematiza en profundidad el carácter *estructuralmente* conflictivo de la razón dialógica, que junto con su orientación esencialmente fundamentadora también forma parte de esta: sólo se limita a reconocer al conflicto como una nota fáctica, característica ineludible de las interacciones sociales de la política y cuya desmedida preponderancia elimina del poder y del derecho su constitutivo aspecto de legitimidad democrática. Ahora bien, un ordenamiento institucional diseñado conforme a los presupuestos de la teoría del discurso y de la democracia deliberativa, tiene que poder contribuir a una interpretación del mismo en el que se articulan, en el sentido de que se presuponen mutuamente, tanto la fundamentación que busca alcanzar consensos como el conflicto que la motiva, dimensiones ambas de la razón dialógica *ya siempre y estructuralmente presentes* en el procedimiento intersubjetivo de deliberación racional.

En la medida en que el punto de partida de su planteo teórico estriba en la explicitación de las presuposiciones pragmático – normativas de la interacción discursiva, la propuesta habermasiana de la democracia deliberativa debería mostrarse especialmente sensible para identificar las condiciones universales de posibilidad que ya siempre interactúan en todo ejercicio de la racionalidad así concebida, en el sentido de identificar al conflicto en *simétrica relación de presuposición recíproca* con el uso consenso-comunicativo de la

racionalidad, orientada a intentar alcanzar consensos. La explicitación de esta relación, hasta ahora deficientemente analizada por Habermas debido a que no la reconoce explícitamente en el contexto de su filosofía política, posibilita teóricamente identificar un nuevo tipo de relación dialéctica no excluyente, en este caso, entre el punto de vista del conflicto y de la fundamentación. Una relación que contribuye a reformular conceptualmente la democracia deliberativa y a expandir su frontera teórica dejando de lado toda excesiva concesión al punto de vista del consenso (aunque sin por ello desconocer el insoslayable alcance que sus universales pretensiones de validez comportan).

Referencias

APEL, Karl-Otto. *Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft*. **Kanellopoulos** (ed.). Festschrift für K. Tsatsos, Atenas, 1980. p. 215 – 275.

APEL, Karl-Otto. 1999; Zum Verhältnis von Moral, Recht und Demokratie. Eine Stellungnahme zu Habermas' Rechtsphilosophie aus transzendentalpragmatischer Sicht. *In*: P. Siller u. B. Keller (eds.). **Rechtsphilosophische Kontroversen der Gegenwart**. Baden-Baden, Nomos. 1999. p. 27 – 40.

APEL, Karl-Otto. Diskursethik als Ethik der Mit-Verantwortung vor den Sachzwängen der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft. *In*: Apel, K.O, Burckhart, **Prinzip Mitverantwortung**. Grundalge für Ethik und Pädagogik, Würzburg, Königshausen & Neumann. 2001.

APEL, Karl-Otto. **Apel vs. Habermas. Elementos para un debate**. Granada, Comares. 2004.

BÄCHTIGER, André. *et. al.*. Disentangling Diversity in Deliberative Democracy: Competing Theories, their Blind Spots and Complementarities. **The Journal of Political Philosophy**. 2010. n. 18, p. 32-63.

BLAKELEY, Georgina. Conflict and deliberation. *In*: Stephen Elstub y Peter McLaverty (comps.), **Deliberative Democracy: Issues and Cases**. Edimburg, Edinburgh University Press, 2014, p. 17-33.

DAMIANI, Alberto. Acción y racionalidad en la filosofía trascendental: del giro copernicano al giro lingüístico-pragmático. *In*: Michelini, D., Neumann Soto, H., De Miguel, R. (eds.), **Ética del discurso: Desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global**. Ediciones del ICALA, Río Cuarto, 2011. p. 31-39.

DE ZAN, Julio. **La vieja y la nueva política: Libertad, poder y discurso**. Buenos Aires, UNSAM: Edita, 2013.

ERMAN, Eva. What is 'critical' about critical theory?. **Philosophy and Social Criticism**. v. 43, n. 3, 1–2. 2016.

FRASER, Nancy. ¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género. en S. Benhabib y D. Cornell (eds.), **Teoría feminista y teoría crítica: ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío**. Valencia, Alfons el Magnanim, 1990. p. 49-88.

GONZÁLEZ, Julián. Repatriando al desterrado que nunca se marchó ¿Un Habermas conflictivista?. **Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas**. v. 16, n. 2, dic. 2014, p. 31–43.

GARGARELLA, Roberto. El nuevo constitucionalismo dialógico frente al sistema de frenos y contrapesos. *In*: Gargarella, R. (comp.), **Por una justicia dialógica. El poder judicial como promotor de la deliberación democrática**. Buenos Aires, Siglo XXI, 2014. p. 119-158.

HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns**. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung (1981), Frankfurt, Suhrkamp, 1995.

HABERMAS, Jürgen. **Faktizität und Geltung**. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt, Suhrkamp. 1994.

HABERMAS, Jürgen. Qué significa 'pragmática universal'?. *In*: Teoría de la acción comunicativa. **Complementos y estudios previos**. Madrid, Cátedra. 1997. p. 299-368.

HABERMAS, Jürgen. **La inclusión del otro**. Barcelona, Paidós. 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Tiempo de transiciones**. Madrid, Trotta. 2004.

HABERMAS, Jürgen. Der demokratische Rechtsstaat. Eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?. *In*: Habermas, J., **Philosophische Texte** (Bd. 4: Politische Theorie). Frankfurt, Suhrkamp. 2001. p. 154-175.

LAFONT, Cristina. Is the Ideal of Deliberative Democracy Coherent?. *In*: Martí, J.-L., Besson, S. (eds.). **Deliberative Democracy and its Discontents**. Londres, Ashgate, 2006. p. 1-25.

LANDEMORE, Hélène. **Open democracy**. Reinventing popular rule for the 21st century. Princeton, Princeton University Press, 2020.

LYOTARD, Jean-Francois. **La condición postmoderna**. Buenos Aires, Rei, 1990.

MALIANDI, Ricardo. **Transformación y síntesis**. Buenos Aires, Almagesto, 1991.

MALIANDI, Ricardo. **Volver a la razón**. Buenos Aires, Biblos. 1997.

MALIANDI, Ricardo. 1998. El papel de la conflictividad en la ampliación de la razón. *In*: Maliandi, R., CRAGNOLINI, Mónica (comps.). **La razón y el minotauro**. Sobre la posibilidad de una ampliación de la racionalidad. Buenos Aires, Almagesto. 1998. p. 161-184.

MALIANDI, Ricardo. **Ética: dilemas y convergencias**. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología. Buenos Aires, Biblos. 2006.

MANIN, Bernard. Délibération politique et principe du contradictoire. *In*: Loïc Blondiaux, Bernard Manin (comps.). **Le torunant délibératif de la démocratie**. Presses de Sciences Po. 2021, p. 117-133.

MOUFFE, Chantal. **La paradoja democrática**. Barcelona, Gedisa, 2003.

MOUFFE, Chantal. **En torno a lo político**. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. 2007.

O'FLYNN, Ian. **Deliberative Democracy**. London, Polity Press, 2021.

PETERS, Bernard. **Der Sin von Öffentlichkeit**. Frankfurt, Suhrkamp, 2007.

RANCIÈRE, Jacques. El desacuerdo. **Política y filosofía**. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

RANCIÈRE, Jacques. **Zehn Thesen zur Politik**. Berlín, Diaphanes, 2008.

RAWLS, John. **Liberalismo político**. Méjico, FCE, 2006.

WINDISCH Uli; AMEY, Patrick; GRÉTILLAT, Francis. Communications et argumentation politiques quotidiennes en démocratie directe. **Hermes**. n. 16, p. 57-72, 1995.

Dois conceitos de ética e alguns de seus reflexos na Filosofia do Direito¹

Two concepts of ethics and some of their reflections in the Philosophy of Law

Saulo de Tarso Fernandes Dias²
profsaulodias@gmail.com

Resumo: O presente artigo pretende apresentar duas formas diferentes de conceituar ética, bem como seus reflexos na Filosofia do Direito. Será utilizada a metodologia hipotético-dedutiva, examinando, de um lado, o conceito de ética em Lima Vaz e, de outro, o conceito de ética em Jürgen Habermas, a fim de se verificar alguns de seus reflexos na Filosofia do Direito. Para Lima Vaz a ética é uma ciência que cuida do *ethos*, ou seja, dos costumes e hábitos. Para Jürgen Habermas a ética diz respeito ao auto-entendimento coletivo consciente de nossas tradições e valores (ou seja, àquilo que é bom para o grupo), diferentemente da moral, que está relacionada com interesses de todos os seres humanos (dizendo respeito àquilo que é bom para humanidade). Embora diferentes,

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. O conteúdo do presente artigo científico possui aderência ao projeto de pesquisa do autor e está vinculado às pesquisas do grupo de pesquisa credenciado pelo CNPq denominado “Direito e Razão Prática”, coordenado pelos professores Dr. Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno e Dr. Júlio Aguiar de Oliveira, ambos da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

2 Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil; Doutorando em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC), Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil; Professor do Instituto de Desenvolvimento Tecnológico, no âmbito da Fundação Getulio Vargas; Oficial do Exército Brasileiro atuando como Assessor Jurídico do Centro de Preparação de Oficiais da Reserva e Colégio Militar de Belo Horizonte, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil; profsaulodias@gmail.com O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

essas concepções de ética reforçam a relevância da ética na compreensão do direito nas sociedades contemporâneas, devido à pretensão existente de vincular aquilo que é bom para a comunidade ética às leis.

Palavras-chaves: ética; moral; direito; Lima Vaz; Jürgen Habermas.

Abstract: This article intends to present two different ways of conceptualizing ethics, as well as some of their reflections in the Philosophy of Law. The hypothetical-deductive methodology will be used, examining, on the one hand, the concept of ethics in Lima Vaz and, on the other, the concept of ethics in Jürgen Habermas, in order to verify some of their reflections in the Philosophy of Law. For Lima Vaz, ethics is a science that handles ethos, that is, customs and habits. For Jürgen Habermas, ethics concerns the conscious collective self-understanding of our traditions and values (being related to what is good for the group), unlike morality, it is related to the interests of all human beings (being therefore related to what is good for humanity). Although different, these conceptions of ethics reinforce the relevance of ethics in the understanding of law in contemporary societies, due to the existing intention to link what is good for the ethical community to the Law.

Keywords: ethics; moral; right; Lima Vaz; Jürgen Habermas.

1 Introdução

Em *Escritos de filosofia II: ética e cultura*, Lima Vaz apresenta a Ética como a ciência do *ethos*. A ética alcançou seu estatuto de saber autônomo desde Aristóteles e passou a ocupar um lugar preponderante na tradição cultural e filosófica do ocidente (Vaz, 2013). Tanto na citada obra quanto em *Ética e Direito*, uma coletânea de capítulos e artigos, é possível identificar no sistema lima-vaziano da Ética Filosófica a conexão do direito com as estruturas do agir e da vida ética (Vaz, 2002).

Em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Jürgen Habermas apresenta a fundamentação de sua *Ética do Discurso*, procedimento

no qual a moral universalista compensa as perdas da eticidade tradicional, aquela relacionada com questões do *bem viver* ou da autorrealização (Habermas, 2013). No entanto, foi em *Comentários à Ética do Discurso* que Habermas apresentou a diferença entre ética e moral, distinção essa que permite a compreensão do porquê as questões éticas são separadas das questões morais na fundamentação do direito apresentada por Habermas em *Direito e Democracia - entre Facticidade e Validade* (Habermas, 2013a).

Neste artigo, serão apresentadas as bases do conceito de ética para Lima Vaz. Após isso, elas serão relacionadas ao Direito (seção 2). Na sequência, será apresentado o conceito de ética para Jürgen Habermas, baseado na crítica da moralidade kantiana. Após isso, elas serão relacionadas ao Direito (seção 3). Será verificada a hipótese de que a análise dos diferentes conceitos de ética pode contribuir não só para a diferenciação teórica do termo, mas também para compreensão dos seus reflexos na Filosofia do Direito.

No que diz respeito ao conceito de ética como ciência (Lima Vaz), será demonstrado como tal entendimento considera os valores e hábitos de um grupo e, ao mesmo tempo, possui pretensão de universalidade. Será demonstrada ainda sua relação com um direito que visa a busca do bem-comum e da justiça. No que diz respeito ao conceito de ética como uma das formas de resolver questões práticas (Jürgen Habermas), será caracterizado sua distinção da moral (*bom para humanidade*) e sua vinculação com aquilo que é *bom para o grupo*, a fim de permitir uma melhor delimitação de sua relação como o direito.

Por fim, será verificado se diferentes conceitos de ética trazem reflexos distintos para compreensão da relação entre ética e direito na sociedade contemporânea. Assim, trata-se de uma reflexão que visa permitir compreender que, no âmbito da Filosofia do Direito, a vida em comunidade (ética) encontra no direito a possibilidade

de regulação das relações visando o *bem da comunidade* ou o *bem de todos (bem comum)* e a materialização da justiça na forma da lei, independente da conceituação teórica a ser adotada.

2 Conceito de ética em Lima Vaz e sua relação com o direito

Lima Vaz apresentou, em seus escritos de filosofia, o conceito de Ética como ciência, a ciência do *ethos*³. Tal conceito vazeano precisa ser compreendido sob o ponto de vista *histórico*, que vai desde a ética clássica até a ética discursiva de Jürgen Habermas. Vaz não realiza uma análise histórica exaustiva da Ética como ciência, o que também não será feito aqui. Mas é possível identificar em seus escritos a fundamentação da Ética como ciência em diferentes momentos históricos, com destaque para a separação conceitual entre ética e moral operada por Hegel.

Vaz parte de Aristóteles para conceituar o *ethos* e a Ética como ciência do *ethos*. Na filosofia aristotélica é possível encontrar os conceitos de *physis*, *praxis* e *ethos*. A *physis* está relacionada com a natureza, a *praxis* com a ação humana (prática) e o *ethos* com costumes e hábitos de uma determinada coletividade. Da relação entre os três conceitos, tem-se o *ethos* como “a transcrição da *physis* na peculiaridade da *praxis* ou da ação humana e das estruturas histórico-sociais que dela resultam” (Vaz, 2013, p. 11). O *ethos* se revela na necessidade da natureza humana de possuir uma *praxis* que supere as inconstâncias características da *physis* a partir da constância do hábito (*hexis*) (Vaz, 2013).

3 Aqui a palavra Ética foi grafada com letra maiúscula, assim como fez Lima Vaz para caracterizar seu estatuto de ciência desde da Primeira Academia, ao lado da Lógica e Física; Ver: Vaz (2013).

Para Lima Vaz, a Ética alcançou um estatuto de saber autônomo e passou a ocupar um lugar preponderante na tradição cultural e filosófica do Ocidente como uma ciência do *ethos* quando Aristóteles se propôs a “demonstrar a ordem da *praxis*, articulada em hábitos ou virtudes, não segundo a necessidade transiente da *physis*, mas segundo o finalismo imanente do *logos* ou da razão” (Vaz, 2013, p. 12).

A concepção da Ética como ciência vazeanza passa pela compreensão de que, ao adicionar o vocábulo *hexis* ao termo grego *ethos*, este pode assumir dois significados: a) *ethos* (com *eta* inicial), que significa a morada do homem, raiz semântica que dá origem a significação como costume, estilo de vida e ação; e b) *ethos* (com *épsilon* inicial), que diz respeito ao comportamento constante de repetir os mesmos atos, ou seja, o *ethos* significa hábito. A ação ética é, para Lima Vaz, um **processo circular** que envolve o costume, a ação e o hábito, como se vê:

O *ethos* como costume, ou na sua realidade histórico-social, é princípio e norma dos atos que irão plasmar o *ethos* como hábito (*ethos-hexis*). Há, pois, uma circularidade entre os três momentos: costume (*ethos*), ação (*praxis*), hábito (*ethos-hexis*), na medida em que o costume é fonte das ações tidas como éticas e a repetição dessas ações acaba por plasmar os hábitos (Vaz, 2013, p. 15).

A ideia de circularidade do *ethos* foi extraída por Lima Vaz da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Tal ideia é fundamental para a compreensão do critério da universalidade presente nas discussões sobre ética. Para Vaz, Hegel apresentou o círculo dialético do *ethos*, no qual “a universalidade abstrata do *ethos* como costume inscreve-se na particularidade da *praxis* subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *ethos* como hábito ou virtude” (Vaz, 2013, p. 15).

Quanto a *universalidade* do *ethos*, é preciso considerar que o indivíduo exerce sua *praxis* em sociedade. Admitindo a compreensão da sociedade com um “conjunto de conjuntos”, Lima Vaz explica que na esfera da sociedade a *praxis* humana (p. ex. trabalhar, consumir, aprender, criar etc.) irá se traduzir em diferentes formas do *ethos*. O *ethos* irá se particularizar na medida em que a *praxis* do indivíduo é socializada na forma de hábitos (*ethos-hexis*). Assim, a “universalidade do *ethos* se desdobra e particulariza em *ethos* econômico, *ethos* cultural, *ethos* político, *ethos* social propriamente dito” (Vaz, 2013, p. 22).

Quanto à questão histórica da Ética como ciência do *ethos*, Lima Vaz considera que seu nascimento na cultura ocidental teve origem no mundo grego nos séculos VII e VI a. C. Não constitui objeto deste texto detalhar o contexto do surgimento do *ethos*, mas apenas destacar que o vocabulário ético aqui utilizado possui suas raízes nos filósofos pré-socráticos, tais como Anaximandro e Heráclito, bem como nos clássicos como Sócrates, Platão e Aristóteles⁴.

Segundo Lima Vaz, foi na *religião* que o *ethos* encontrou sua expressão cultural mais antiga e universal. Mesmo considerando que “a esfera do *ethos*, na sua linguagem e na sua expressão conceitual, tende historicamente a se distinguir da esfera do religioso e do sagrado” (VAZ, 2013, p. 41), o mito e a crença foram considerados um dos caminhos mais seguros encontrado pelas sociedades para fundamentar a ação humana, “com a garantia de um poder legislador e julgador revestido do prestígio do sagrado, a objetividade e a força obrigatória das normas e interditos” (Vaz, 2013, p. 40).

No período da Idade Média, marcado pela prevalência da fé sobre a razão, “a ciência do *ethos* (*ethikè episthème*) ou simplesmente Ética,

4 Para uma discussão aprofundada sobre o nascimento da ciência do *ethos* ver *Do ethos a ética* (Vaz, 2013) ou em *Paideia*, de Werner Jaeger (2013).

tal como se constitui na tradição ocidental” (VAZ, 2013, p. 67), esteve diretamente relacionada com a fundamentação do valor ético a partir de noções morais de ordem religiosa. Assim, a expressão do *ethos*, na forma do ensinamento e comportamento religiosos, prosseguiu de uma maneira bem particular, nos termos descritos por Vaz (2013, p. 70):

A sobrevivência da Ética antiga nos quadros da cultura teológica cristã e a conciliação da universalidade objetiva da razão prática com a rigorosa teonomia da moral bíblica formam um capítulo extremamente rico e complexo da história da Ética ocidental, mas que somente pôde ser escrito em virtude da integração do exemplarismo platônico na doutrina bíblica do Deus criador.

É na Idade Moderna que a Ética enfrenta uma profunda transformação de seus fundamentos conceituais, operada com advento da razão moderna⁵. Foi René Descartes quem inaugurou a trajetória da Ética moderna⁶. A nova razão científica, com a qual se pressupõe uma incongruência com o *ethos* histórico, é uma razão prática dotada de uma universalidade *pura*, atributo das estruturas cognitivas do sujeito construtor da ciência (Vaz, 2013).

Outro importante teórico da ética moderna foi Thomas Hobbes. Para Vaz, “assim como Galileu foi o primeiro artífice reconhecido da nova razão científica, T. Hobbes foi o da nova razão ética” (Vaz, 1995,

5 Para Vaz, “a Ética moderna é uma Ética constitutivamente *autônoma* ao fazer do sujeito, em última instância, o legislador moral, em contraste com a Ética clássica, essencialmente *ontônoma*, pois nela o ser objetivo, mediatizado pela “reta razão” (*orthòs logos*), é a fonte da moralidade”; Ver: Vaz, 1995, p. 71.

6 Segundo Vaz, “a árvore da ciência contemporânea não tem mais a elegância daquela desenhada por Descartes, tendo a Moral por sua copa e a Metafísica por sua raiz. Ela se apresenta como um imenso esgalhar-se de ramos, que um único olhar não consegue abranger. Se a Moral, para Descartes, deveria ser a copa da árvore, a Ética, em nossos dias, está dispersa entre os muitos ramos de uma razão que se auto-diferencia cada vez mais”; Ver: Vaz, 1995, p. 63.

p. 71). A Ética hobbesiana é considerada por Vaz como estritamente egoísta e utilitarista, pois representa a realização do “pacto de sociedade” celebrado por homens guiados pelos instintos de auto-conservação e pelo temor à morte. Tal concepção ética tem sua importante colaboração para as racionalidades éticas modernas ao mostrar um caráter *poiético* ou fabricante do conhecimento no domínio dos valores éticos – o homem como artífice da própria humanidade (Vaz, 1995).

Mas foi somente após a crítica kantiana da razão prática que se deu a autonomia do domínio da moralidade em relação a esfera do religioso, mudando assim a perspectiva adotada na Idade Média. A crítica kantiana provocou uma cisão “entre Razão pura teórica e Razão pura prática, inclinou a reflexão ética a fundar a universalidade do *ethos*” (Vaz, 2013, p. 72). Kant operou a revolução copernicana no sistema do conhecimento, que provocou uma reviravolta no estatuto clássico da universalidade da razão prática e resultou no modelo da *ética do dever* estritamente formalista (Vaz, 2013).

Naquela nova sociedade, que vivia a marcha da modernidade marcada pelo vitorioso advento da tecnocracia na regência do domínio social e político, o “fato da razão” kantiano apresentou-se com a própria lei moral, aquela lei da liberdade que possui estatuto transcendental como forma pura do agir moral, sobre a qual Vaz (2013, p. 113) assinala que:

A crise ética que se segue paradoxalmente ao rigoroso e grandioso intento de Kant para salvar a pureza da Razão prática e, nela, a imanência recíproca da razão e liberdade – esta na sua incondicionalidade de “fato da razão” – põe à mostra o abalo profundo, nos próprios fundamentos do pensamento ético, dessa perda de especificidade da *praxis* como perfeição imanente do sujeito que acompanha sua progressiva anexação pelo domínio da *poiesis*.

Para dialogar com o criticismo moderno de Kant, Lima Vaz elege a dialética hegeliana contemporânea⁷, por acreditar que ela foi capaz de repor “no centro da Ética, o conceito aristotélico de virtude, articulando com o conceito de dever (*Pflicht*), mas objetivado nas relações nas quais se particulariza a substância ética” (Vaz, 2013, p. 114). A importância de Hegel no conceito de Ética vaziano está relacionada a dois aspectos fundamentais: a) a questão da circularidade dialética do *ethos* e b) a distinção entre eticidade e moralidade feita por Hegel na sua *Fenomenologia do Espírito*.

O primeiro aspecto foi apresentado anteriormente: a Ética está fundada no movimento dialético de autodeterminação do universal na relação entre o *ethos* e a *praxis*. Na leitura vaziana de Hegel, o movimento dialético é que permite a “passagem logicamente articulada do *ethos* como costume à ação ética pela mediação do *ethos* como hábito (*hexis*)” (Vaz, 2013, p. 75). Lima Vaz sugere o pensamento hegeliano como uma fonte relevante para seus argumentos sobre a Ética como ciência do *ethos*, ao afirmar que “nos parágrafos introdutórios da sua Filosofia do Direito, Hegel expõe com rigor e profundidade até hoje inigualados essa estrutura fundamental da Ética” (Vaz, 2013, p. 75).

Quanto ao segundo aspecto, na sua *Fenomenologia do Espírito*, Hegel realizou uma distinção entre eticidade (*Sittlichkeit*) e moralidade (*Moralität*)⁸, o que segundo Lima Vaz pode ser considerado “o centro do qual irradiam as linhas cardeais da reflexão ética contemporânea”

7 Segundo Vaz, o que Kant enuncia como problema a coexistência da Moral como domínio da razão pura prática e da Ética no seu uso pragmático como *ethos* vivido, é retomado por Hegel como *sistema* na dialética do espírito objetivo; Ver: Vaz, 1995, p. 72.

8 Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel ao apresentar o espírito (“A razão é o espírito quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma”) dividiu-o entre *espírito verdadeiro* (a eticidade) e *espírito certo de si mesmo* (a moralidade); Ver: Hegel, 2014.

(Vaz, 2013, p. 113). A partir desta distinção é possível perceber a relação entre Ética e o direito em Vaz (2013, p. 113) a partir de sua leitura hegeliana:

A dialética hegeliana do Espírito objetivo que situa a interioridade do sujeito moral (*Moralität*) como mediação entre a primeira objetivação do Espírito em direção ao mundo das coisas (Direito abstrato) e sua segunda objetivação em direção ao mundo histórico (vida ética concreta ou *Sittlichkeit*) representa por outro lado, na esteira da Razão prática de Kant o mais amplo e rigoroso intento teórico para restaurar a originalidade e a inteligibilidade intrínseca da esfera da *praxis*.

Em sua fundamentação da Ética como ciência em seus escritos de filosofia, Vaz refere-se também à *ética discursiva* (*Diskursethik*) de Jürgen Habermas, que considera “a tentativa recente de retomada da exigência kantiana da universalidade formal da razão prática” (Vaz, 2013, p. 71) por meio de sua ética discursiva fundada na racionalidade comunicativa. Em um trecho do texto *Moralität e Sittlichkeit* de Habermas, Vaz destacou o papel da ética discursiva segundo o próprio Habermas: “A ética discursiva assume a intenção fundamental de Hegel para resolvê-la com meios kantianos” (Habermas, 1985 *apud* Vaz, 2013, p. 71). Sobre a ética habermasiana, que será abordada com maiores detalhes no tópico seguinte, podem ser levantadas diversas objeções, como fez Vaz (2013, p. 72):

Mas a ambição da Ética discursiva de propor uma fundamentação última para as normas éticas apoiada na virtualidade consensual do discurso argumentativo é contestada seja pelo recurso a uma ética da prudência ou do senso comum limitada ao *ethos* do cotidiano, seja pela redução dos problemas éticos a problemas de linguagem ou de Metaética.

Para Vaz, a estrutura da Ética repousa sobre “a estrutura do espaço lógico na qual as dimensões do sujeito ético, da comunidade ética e do mundo ético objetivo determinam a singularidade da ação ética ou designam as dimensões lógicas da *praxis* no seu acontecer histórico” (Vaz, 2013, p. 75). *O sujeito ético* é aquele que se particulariza a partir da deliberação e escolha. O *sujeito ético* exerce sua *praxis* no seio de uma *comunidade ética*, aquela que se particulariza no *ethos* histórico e na tradição ética. Por fim, o *mundo ético objetivo* também se particulariza no *ethos* histórico e na tradição ética, porém se singulariza como expressão normativa: normas, leis e direito (Vaz, 2013).

As dimensões citadas compõem a chamada *estrutura triádica dialética: universalidade abstrata, particularidade e universalidade*. Vaz demonstra que o destino da Ética filosófica está ligado à possibilidade do movimento dialético desses três momentos, um movimento de suprassunção da universalidade da razão prática na singularidade do *ethos* histórico e da *praxis* virtuosa do sujeito. É possível identificar nesse movimento a relação do *ethos*, objeto da Ética, com as normas, leis e o Direito, no momento em que Vaz explicita como acontece o movimento dialético nas dimensões do *sujeito ético*, da *comunidade ética* e do *mundo ético objetivo* (Toledo; Moreira, 2002, p. 13, grifo nosso):

Primeiro momento - Universalidade Abstrata: o universo simbólico do *ethos*, em que o Bem (liberdade) apresenta-se como Fim (conhecimento), particulariza-se no *ethos* histórico e singulariza-se como *expressão normativa* (normas, leis, Direito). **Segundo momento-Particularidade:** na comunidade ética, o universal do reconhecimento e do consenso particulariza-se na *educação* e *vida éticas*, singularizando-se na *consciência moral social* ou consciência moral intersubjetiva.

Terceiro momento - Universalidade Concreta: no sujeito ético, o universal que determina a práxis manifesta-se no conhecimento e na liberdade, particularizando-se como *deliberação* e *escolha* para se singularizar como consciência moral.

Segundo Lima Vaz, na *Filosofia do Direito* de Hegel há uma coincidência entre o *jurídico* e o *ético*. Esses conceitos se confundem, pois, o Direito não se refere apenas à realidade concreta da lei, como descrição da norma jurídica, mas também deve ser pensado como existência abrangente das determinações da liberdade (Vaz, 2013). Hegel apresenta um percurso para a liberdade efetiva em três estágios: a) o Direito no sentido estrito, b) a Moralidade; e c) a Eticidade, como vida ética concreta. Sobre a relação entre, por um lado os termos Direito e Moralidade, e por outro lado o termo Ética, tem-se que (Toledo; Moreira, 2002, p. 13):

No Direito, a pessoa (sentido jurídico) situa-se no plano da universalidade abstrata e como tal se relaciona com as outras e com as coisas, relação que se dá imediata e extrinsecamente e que se efetiva por meio da propriedade e dos contratos, os quais, como *relação*, implicam a ação ética. Na moralidade, o indivíduo se particulariza pela reflexão subjetiva de sua liberdade, subjetividade que é a fonte do agir moral e que, como subjetiva, é *particular*.

A seguir, serão apresentados alguns dos reflexos do conceito de Ética como ciência de Lima Vaz na Filosofia do Direito. Inicialmente, é preciso apresentar o conceito de *norma* e sua relação com a Ética. O termo *norma* vem do latim *norma*, que significa esquadro, instrumento de medida. Segundo Vaz, trata-se de uma

metáfora geométrica em uso no latim clássico no sentido de *regra* ou *modelo*. Recentemente, o termo assumiu a significação codificada atualmente utilizada em vários campos, tais como: normas *éticas, jurídicas, econômicas, técnicas, religiosas* etc. (Vaz, 2002).

Segundo Vaz (2002, p. 282, grifo do autor), o conceito de *norma* “está presente na própria natureza do agir ético na medida em que este recebe de seu objeto, o *ser como bem*, a injunção do *dever-ser* e deve submeter-se à regra (ou norma) desse *dever-ser*”. Trata-se de um sentido no qual a *norma ética* funciona como uma determinação para o sujeito de um bem universal que *deve* ser feito. Essa relação entre norma e agir ético foi apresentada em um breve histórico:

Sendo a *norma* a expressão e prescrição do *valor* na complexidade da situação na qual o agir ético deve exercer-se, à hierarquia dos valores deve corresponder uma hierarquia das normas, e assim sucede efetivamente nas diversas tradições éticas. A lógica dessa hierarquia conduziu, na Ética estóica e mais explicitamente, na Ética cristã, a atribuir às formas mais elevadas da norma a natureza de leis (em sentido analógico) *universais*. Segundo essa lógica, a *lei natural* e a *lei divina* (idênticas no Estoicismo, distintas na Ética cristã) são consideradas as normas últimas do agir ético. Na Ética moderna, a concepção do Direito Natural, não obstante a profunda diferença que a distingue da concepção antiga, conserva a significação de norma última do agir ético, fundada nas exigências de uma *natureza* pensada em sua autonomia, consequência do desaparecimento da noção de *lex aeterna*” (Vaz, 2002, p. 283, grifo do autor).

A formação e desenvolvimento de sociedades políticas está relacionada com o *ethos*, seja ele conceitualizado como hábito (*hexis*) ou como costume. A ideia de lei (*nómos*) é de que é possível reger a *práxis* do indivíduo a fim de assegurar sua participação equitativa em busca

do bem comum⁹. Sendo assim, Vaz considera a ciência da *politéia* ou a Política a outra face da Ética. Com essa dupla face, a Ética relaciona-se diretamente com ao Direito, seja como ciência da *praxis* individual, seja como ciência normativa da *práxis* comunitária (Vaz, 2002).

A lei possui relação com o *ethos*, e conseqüentemente, com a Ética como ciência do *ethos*. Para Vaz, é “a passagem do costume à lei assinala justamente a emergência definitiva da forma de universalidade e, portanto, da necessidade imanente, que será a forma por excelência do *ethos*” (Vaz, 2013, p. 16). Como a gênese das leis possui relação com a circularidade dialética do *ethos* anteriormente verificada, pode-se qualificar uma comunidade como boa ou má eticamente de acordo com o respeito às leis (Vaz, 2013, p. 18):

À luz do conceito de tradição, é possível descobrir na comunidade ética, por ela vitalmente aglutinada, uma relação entre lei e fato rigorosamente inversa àquela que vigora no mundo natural: neste se procede do fato à lei, naquela a lei ou a norma antecede inteligivelmente o fato, ou seja, o fato é tal enquanto referido à continuidade ou à tradição normativa do *ethos*. Daqui a possibilidade para a ação, dentro do fato fundamental que é a própria comunidade ética, de se qualificar eticamente como má ou em oposição à lei.

Segundo Vaz, pode-se conceituar o Direito como “a razão imanente ao livre consenso e que se explicita em leis, regras, prescrições e sentenças” (Vaz, 2002, p. 206). O Direito guarda correlação com a lei, estando presente no horizonte objetivo do agir ético. Vaz considera o problema da relação entre Ética e Direito um dos temas mais frequentes na literatura ética e na filosofia jurídica.

9 Vaz assinala que “a ordem universal torna-se termo de uma relação propriamente jurídica quando se manifesta como lei (*nómos*)”; Ver: Vaz, 2002, p. 216.

Sobre a relação entre Ética e direito, com ênfase na influência hegeliana com a qual fundamentou sua Ética, Vaz (2002, p. 233, grifo do autor) esclarece que:

Como é sabido, Hegel atribuiu ao Estado do Entendimento ou à sociedade civil a natureza de momento essencial na estrutura da *Filosofia do Direito*, ou da *Filosofia do Espírito objetivo* da *Enciclopédia*. Ele é o momento mediador, ao nível da vida ética concreta (*Sittlichkeit*), entre a sociedade familiar e o Estado. A irrupção do sistema das necessidades no domínio do *ethos* nele abrindo um novo horizonte de universalidade (a universalidade do trabalho livre e do sistema da produção) aparece, assim, como um evento histórico definitivo: ele rompe a homologia que, no domínio da universalidade *nomotética*, se estabelecia entre a *physis* e o *nómos* e que era o fundamento do Direito natural antigo. A busca de um novo fundamento universal para o Direito passa a ser o desafio maior lançado diante da reflexão ética e política da modernidade.

A universalidade do Direito guarda relação com a universalidade da Ética. A fim de exemplificar a importância dessa relação estabelecida por Vaz com inspiração hegeliana, tem-se o fundamento encontrado por Hegel em sua *Filosofia do Direito* para os direitos universais do homem: “o homem vale porque é homem, não porque seja judeu, católico, protestante, alemão, italiano” (Hegel, 1997, p. 185). Como descrito na citação anterior, o momento mediador da *moralidade*, no qual a transposição da vida ética concreta se dá com o *indivíduo* na sociedade civil, é o momento em que a universalidade quantitativa pressuposta no contrato social vai de encontro a universalidade do Eu como *pessoa universal*, advinda do processo-histórico-cultural da consciência singular (Vaz, 2002).

Não é papel da filosofia traçar modelos para comunidades ético-jurídicas. Pelo contrário, “sua tarefa consiste apenas em explicitar as condições teóricas que as comunidades históricas devem submeter-se para alcançar finalmente seu estatuto de comunidades de racionais o que, do ponto de vista normativo, significa comunidades do bem comum, da justiça e do direito” (Vaz, 1996, p. 438). A Ética, a Política e o Direito constituem os *corpos fundamentais* nos quais as comunidades se baseiam para, consensualmente, prescrever uma *praxis* capaz de alcançar a validade de normas universalmente reconhecidas (Vaz, 1996).

Segundo Vaz, existem três categorias que sustentam o universo ético-jurídico: a) o agir ético como agir virtuoso, o Bem e a Justiça. O agir ético refere-se ao agir do indivíduo ou de uma comunidade de acordo com seus costumes e hábitos. O agir possui um fim, que segundo Aristóteles, é sempre o Bem. E a proporção entre o Bem e as razões da comunidade e do indivíduo constitui o justo. A justiça, nesse sentido, é tida como distribuição equitativa ou proporcional do Bem (Vaz, 1996). Vaz relacionou o *ethos*, objeto de sua Ética, com a justiça, nos seguintes termos:

Submetido ao critério justo o *ethos*, como costume, assume a forma estável de instituição da sociedade política. Como hábito, porém, o *ethos* regido pelo critério do justo é a virtude, ou bem do indivíduo que submete à norma da reta razão (*orthos logos*). Eis porque a justiça é a mais alta das virtudes na esfera do agir ético, assim como a comunidade política é a mais alta das instituições (Vaz, 1996, p. 445, grifo do autor).

Percebe-se que, ao analisar ética e direito, Vaz depara-se com que questão da busca do bem comum, com a busca da justiça. Vaz sugere a *educação ética* como solução para às diversas crises éticas que as sociedades democráticas têm experimentado, pois é guiada

pela finalidade da busca do melhor para o grupo¹⁰. Segundo Vaz, o *ethos* de determinada sociedade é transmitido para os mais jovens membros por meio da *formação (paideia)* ou educação ética. Dessa educação ética fazem parte a tradição, responsável pela estabilidade das normas sociais, e a razão, que realiza o julgamento crítico da primeira pela reafirmação ou transformação dos padrões éticos sociais (Toledo; Moreira, 2002). Em outras palavras, a educação ética revela-se como um *processo cultural* que se define como *paideia*, como educação para uma forma superior de vida. Nas palavras de Vaz, “a educação ética que é a verdadeira educação para a liberdade” (Vaz, 1996, p. 451).

Segundo Lima Vaz, o problema central da crise que vivem as sociedades políticas contemporâneas está na questão da significação ética do ato político. Essa questão decisiva está diretamente baseada na relação entre Ética e Direito e acaba por afetar todas as demais questões de uma sociedade, pois “da resposta que para ela for encontrada irá depender o destino dessas sociedades políticas no sentido original do termo, vem a ser, sociedades justas” (VAZ, 2002, p. 242, grifo do autor).

3 Conceito de ética em Jürgen Habermas e sua relação com o direito

Habermas realizou, na *Teoria do Agir Comunicativo*, de 1981, uma diferenciação entre ética e moral. Na sua segunda consideração intermediária, Habermas afirma que “à medida que a eticidade

10 Sobre a questão da educação ética, Vaz afirma: “E é, sem dúvida, no campo da educação que se travam, a cada geração, as batalhas decisivas dessa luta. É aí, afinal, que as sociedades são chamadas a optar face da alternativa onde se joga o seu destino: ou a de serem sociedades da liberdade que floresce em paz ao sol do Bem da Justiça, para citar ainda uma vez Platão numa analogia celebre, ou a enveredarem pelos obscuros caminhos da horda sem lei”; Ver: Vaz, 1996, p. 451.

tradicional se cinde em moralidade e eticidade, passa-se a exigir, para as relações privadas, a aplicação autônoma de princípios gerais e, para a esfera profissional, a obediência de um direito estatuído positivamente” (Habermas, 2012b, p. 325).

Em 1985, Habermas publica seu artigo *Moral und Sittlichkeit – Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik* (Moral e eticidade – A crítica de Hegel a Kant à luz da ética do discurso). Nesse texto, Habermas, ao responder pergunta “O que é a ética do discurso” (*Was heißt Diskursethik?*), utiliza dois termos diferentes: Ética (*Ethik*) e vida ética ou eticidade (*Sittlichkeit*).

Mais à frente, em 1991, Habermas apresenta sua obra *Comentários a Ética do Discurso*, que teve como finalidade dar continuidade às investigações publicadas em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, publicado em 1983. Naquela obra, ao tratar da forma com pode-se resolver problemas práticos em diferentes situações, Habermas apresenta as diferenças e o ponto de intersecção entre questões éticas e questões morais, que serão descritas a seguir.

Para Habermas, diariamente, os indivíduos são levados a decidir sobre problemas práticos em diferentes situações, desde as mais simples, como por exemplo escolher qual roupa utilizar em determinada situação ou para onde viajar quando estiver de férias, até as mais complexas, como por exemplo a escolha de qual profissão seguir. Deste modo, Habermas acredita que os indivíduos sempre procuram razões para uma decisão racional de acordo com os objetivos de cada um.

Em outras palavras, dentre as diversas situações cotidianas, é preciso tomar uma decisão racional quando *se tem* de resolver um problema e *quer* alcançar um determinado objetivo. Assim, “aquilo que racionalmente devemos fazer é, em parte, determinado por aquilo que queremos: trata-se da escolha racional dos meios face a determinados fins ou da avaliação racional dos fins face às preferências existentes” (Habermas, 1991, p. 103).

Segundo Habermas, para responder à questão “*O que devo fazer?*”, pode-se fazer o uso *pragmático, ético* ou *moral* da razão prática. Cada um desses significados guarda relação com a complexidade e a forma como o problema é apresentado. As *questões pragmáticas* (práticas) são aquelas situações cotidianas que precisam de uma solução, pois caso não se resolvam podem gerar consequências indesejadas. Habermas exemplifica com a decisão sobre o que fazer quando a bicicleta que usamos todos os dias se avaria. Por outro lado, existem decisões mais complexas, como por exemplo a escolha de um curso ou profissão. Esse tipo de escolha passa por uma análise de questões éticas e/ou morais¹¹.

Em *Comentários a Ética do Discurso*, Habermas diz que *questões éticas* são aquelas respondidas por imperativos incondicionais que representam um dever, que não dependam de fins e preferências, e que também não são absolutas, como a questão “tens de escolher uma profissão que te transmita a sensação de ajuda para com outras pessoas” (Habermas, 1991, p. 105). As *questões éticas* não exigem uma decisão absoluta com a perspectiva egocêntrica, pois estão relacionadas com aquilo que é bom para mim (Habermas, 1991).

Questões morais, por seu turno, são aquelas relacionadas com saber se todos poderiam desejar alguém na minha situação aja de acordo com a mesma máxima. Nesse sentido, para Habermas a perspectiva moral é inserida na discussão sobre “*O que devo fazer?*” quando as ações individuais afetam o interesse dos *outros*. Assim *questões éticas* se diferenciam das *questões morais* por apontarem em um sentido diferente (Habermas, 1991, p. 106):

11 Em todos os três casos (*pragmático, ético ou moral*) “estamos perante a fundamentação de decisões tomadas entre possibilidades alternativas de conduta; mas as tarefas pragmáticas reclamam um outro tipo de conduta e as questões correspondentes reclamam outro tipo de resposta, quando comparadas com as tarefas éticas e morais”; Ver: Habermas, 1991, p. 108.

A regulação de conflitos interpessoais de conduta resultantes de conjuntos de interesses antagônicos não é ainda, neste contexto, um assunto relevante. Saber se, em caso de necessidade extrema, também seria capaz de, por uma vez, cometer uma pequena fraude em relação a uma companhia de seguros anônima não constitui uma questão moral – pois trate-se do respeito por mim próprio e possivelmente do respeito que outros manifestem por mim, mas não do igual respeito por todos – não se tratando, portanto, do respeito simétrico que cada um revela em relação à integridade de todas as outras pessoas.

Desse modo, percebe-se que Habermas se utilizou do conceito kantiano de *máxima*¹² para tratar da perspectiva moral, ou seja, a perspectiva moral diz respeito aquelas regras de ação situacionais pelas quais se orienta a prática habitual de um indivíduo. Na visão de Habermas essas máximas libertam o indivíduo de ter que tomar decisões diárias, uma vez que lhe apresentam um conjunto consistente de regras de ação que irão refletir no caráter e na forma de vida¹³. Assim, para Habermas as máximas constituem o plano de intersecção da ética com a moral, conforme explica:

12 Segundo Kant, "*Máxima* é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo – o que serviria subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, caso a razão sempre tivesse todo o poder sobre a faculdade de desejar – é a lei prática, ou seja, *máxima* é o princípio subjetivo da ação e deve se distinguir do princípio objetivo, isto é, da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou com as suas inclinações) e é, portanto, o princípio segundo o qual o sujeito age; a lei, porém é o princípio objetivo, válido para todo ser racional, princípio segundo o qual ele deve agir, quer dizer, trata-se de um imperativo"; Ver: Kant, 2011, p. 28 e 51, notas 1 e 9).

13 Para Habermas as *máximas* "constituem as unidades mais pequenas de uma rede de hábitos em prática, nos quais se caracterizam a identidade e o projeto de vida de uma pessoa (ou grupo de um grupo) – regulam o dia-a-dia, o estilo da interação, a forma de lidar com os problemas, de resolver conflitos, etc"; Ver: Habermas, 1991, p. 107.

As máximas constituem o plano de intersecção da ética e da moral, uma vez que podem ser simultaneamente avaliadas quer do ponto de vista ético, quer do moral. A máxima que me permitiria cometer ocasionalmente um pequeno delito pode *não ser boa* para mim, quando não se articula com a imagem da pessoa que quero ser e que gostaria que os outros reconhecessem em mim. A mesma máxima pode ser o mesmo tempo *injusta* – por exemplo, quando o seu cumprimento geral não é igualmente bom para todos. Uma avaliação de máximas ou uma heurística constitutiva de máximas, que se orienta pela questão acerca da forma como eu quero viver, ocupa-se da razão prática de *um modo diferente* do que a reflexão sobre a possibilidade de uma regulação da nossa vida em comum. No primeiro caso, avalia-se se uma máxima **é boa para mim** e adequada à situação; no segundo, se eu posso desejar que uma máxima seja **observada por todos** como lei geral (Habermas, 1991, p. 107, grifo nosso)

Do trecho citado acima é possível extrair que a reflexão ética (tratada no primeiro caso) refere-se ao que é “bom para mim” ou para “meu grupo”. Já reflexão de natureza moral (tratada no segundo caso), refere aquilo que é bom para todos, que pode valer como lei geral. Dito de outra forma, a ética diz respeito ao auto-entendimento coletivo consciente das tradições e valores de um determinado grupo (bom para o grupo), diferentemente da moral está relacionada com interesses de todos os seres humanos (bom para humanidade)¹⁴. Segundo Habermas, “nós julgamos as orientações de valor, bem como a autocompreensão das pessoas ou grupos baseados em valores, a partir de pontos de vistas *éticos*, e julgamos deveres, as normas e os

14 É possível realizar uma análise comparativa das razões morais e razões éticas em Kant, Alexy e Habermas; Ver: Travessoni, 2016.

mandamentos a partir de pontos de vista *morais*" (Habermas, 2002, p. 38).

Feita a distinção entre ética e moral para Habermas, será esboçada, em linhas gerais, a sua ética discursiva, para posteriormente serem verificadas suas implicações na Filosofia do Direito. Habermas deixou claro a sua intenção reformular a teoria kantiana moral desde sua *Teoria do Agir Comunicativo*. Habermas afirmou que resolveu "encetar um caminho diferente lançando mão da teoria do agir comunicativo: substituo a razão prática pela razão comunicativa. E tal mudança vai muito além de uma simples troca de etiqueta" (Habermas, 2003a, p. 19). No mesmo sentido, também disse que "empreendi nos últimos anos, juntamente com K. O. Apel, a tentativa de reformular a teoria kantiana da moral, tendo em vista a questão de fundamentação de normas através de meios da teoria da comunicação" (Habermas, 1991, p. 13).

Para Habermas, a ética clássica preocupava-se com as questões da "vida boa". A ética kantiana, por outro lado, é uma ética que cuida apenas das questões relacionadas à ação correta ou justa. Para Habermas, a ética kantiana é, ao mesmo tempo, uma ética deontológica, cognitivista e formalista. Deontológica pela sua intenção de justificar a ação humana com base em normas ou mandamentos que possuam uma correção normativa. É cognitivista, pois a correção normativa almejada trata-se uma pretensão de validade análoga à verdade. Formalista, pois todos os seres humanos devem ser capazes de querer aquilo que é moralmente justificado por meio de um imperativo categórico (Habermas, 1985).

Na sua ética do discurso, Habermas transfere o papel de um princípio de justificação que o imperativo categórico havia assumido para o procedimento da argumentação moral (Habermas, 1985). Na ética discursiva habermasiana o imperativo categórico kantiano é

substituído por um novo método de argumentação, que formula o *princípio "D"* (Habermas, 1991, p. 16):

as únicas normas que têm o direito a reclamar validadesãoaquelasquepodemobteraanuência de todos os participantes envolvidos num discurso prático. O imperativo categórico desce ao mesmo tempo na escala, transformando-se num princípio de universalização «U», que nos discursos práticos assume o papel de uma regra de argumentação: no caso das normas em vigor, os resultados e as consequências secundárias, provavelmente decorrentes de um cumprimento geral dessas mesmas normas e a favor da satisfação dos interesses de cada um, de poder ser aceito voluntariamente por todos.

Sem aprofundar as discussões sobre a ética do discurso, pode-se apenas de destacar a importante inserção do *princípio de universalização "U"*¹⁵ na fundamentação de uma ética do Discurso¹⁶. Habermas denomina "ética do discurso" o método de argumentação para avaliar normas a partir de um princípio moral (o *princípio "D"*) com fundamento em um *princípio de universalização "U"*.

Em *Moral und Sittlichkeit*, Habermas deixou claro que sua Ética (*Ethik*) é *universalista*, por não se ocupar apenas de uma cultura ou época específica. Sua reformulação teórica da ética kantiana propôs um princípio moral capaz de avaliar normas, que podem ser consideradas válidas, que sejam observadas e aceitas livremente por todos. No entanto, Habermas está ciente dos desafios e dificuldades de propor uma ética universal que não "reflita apenas os preconceitos

15 Trata-se de uma regra argumentação que possibilita o acordo em Discursos práticos sempre que as matérias possam ser regradas no interesse igual a de todos os concernidos; Ver: Habermas, 2013, p. 86.

16 Para uma a fundamentação da ética do discurso ver Habermas, 2013, p. 61- 142.

do centro-europeu adulto, branco, masculino e educado na burguesia de hoje” (Habermas, 1985, p. 1041).

Agora será relacionado o conceito habermasiano de ética, baseado na crítica da moralidade kantiana, como o Direito. Uma das questões centrais da filosofia do direito é o da investigação sobre a conexão ou não do direito com a moral (Trivisonno, 2019). A relação entre direito e moral na teoria habermasiana não será abordada neste texto, por ter sido feita com aprofundamento em outro momento¹⁷. O foco aqui será na relação entre a ética e o direito no pensamento habermasiano.

Habermas explica que, em sua teoria do direito, o processo da política deliberativa ocupa o centro do processo democrático. A democracia pode ser interpretada como conceito de uma sociedade centrada em um Estado protetor de uma sociedade econômica, ou como conceito republicano de uma comunidade ética institucionalizada na forma de Estado. A primeira perspectiva é a liberal, que se realiza na forma de compromissos de interesse. Se ocupa de regras fundadas nos direitos fundamentais liberais que devem assegurar a equidade dos resultados, direito igual e geral ao voto e pela composição, pelo modo de decisão, pela ordem dos negócios, etc.

A segunda perspectiva é a republicana. Nela a formação democrática da vontade deve ser realizada na forma de um auto-entendimento ético-político, valorizando um processo deliberativo que vise o consenso entre os sujeitos privados. Para Habermas, sua “teoria do discurso assimila elementos de ambos os lados, integrando-os no conceito de um procedimento ideal para a deliberação e a tomada de decisão” (Habermas, 2003b, p. 19).

¹⁷ Sobre a relação entre direito e moral ver: Dias, 2020.

Nas sociedades democráticas, é possível analisar os direitos privados sob o ponto de vista ético. Habermas retoma ao *princípio da liberdade jurídica*, um princípio privado clássico, que exige “*que se propicie ao indivíduo, no limite das possibilidades legais e concretas, elevado grau de liberdade que lhe permita fazer ou deixar de fazer o que lhe aprouver*” (Alexy *apud* Habermas, 2003b, p. 135, *grifo do autor*). Tal princípio coincide com o direito universal do homem formulado por Kant, pois um indivíduo dispõe, na medida mais ampla possível, de liberdade de ações subjetivas iguais.

O princípio da liberdade jurídica possibilita que a pessoa ética configure autonomamente sua vida, a fim de concretizar seu próprio projeto de vida escolhido racionalmente. A liberdade positiva da pessoa ética individual se concretiza na comunidade, na qual as biografias individuais se entrelaçam intersubjetivamente dentro de um quadro de tradições comuns. Para Habermas a liberdade positiva é uma liberdade ética que, por um lado, não depende de regulação jurídica, e, por outro lado, não é possível sem a liberdade jurídica. Assim, os direitos privados clássicos protegem a liberdade individual para que “a pessoa ética possa sair do casulo do sujeito de direito e documentar, de certa forma, o valor de uso, ético e metajurídico, da liberdade jurídica” (Habermas, 2003b, p. 136).

Outro ponto importante que merece destaque na relação entre ética e direito em Habermas é a questão da validade das normas. Habermas afirma que “normas jurídicas são impostas, o momento da sua validade ou da aceitabilidade racional, presente na dimensão da validade jurídica, se liga à validade ou aceitação social” (Habermas, 2003a, p. 195). Habermas entende que o direito funciona como um *medium* capaz de garantir a fundamentação e aplicação das normas jurídicas capazes de regular os conflitos de uma comunidade jurídica concreta. Em situações problemáticas, que exigem a cooperação para atingimento de fins coletivos, os discursos

de fundamentação precisam lançar mão do uso *pragmático* e *ético-político* da razão prática¹⁸. Nesse contexto é que a ética do discurso, vista anteriormente, revela-se como um procedimento capaz de garantir a validade de normas jurídicas, como se vê:

Mesmo que a sua esfera de validade seja restrita, as normas jurídicas também revelam uma pretensão de concordar com as normas morais, portanto de não infringi-las. Aqui, porém, as razões morais não possuem uma seletividade *suficiente*. Normas jurídicas são válidas, mesmo quando justificadas por meio de razões pragmáticas e ético-políticas, ou quando representam o resultado de um compromisso leal. Na fundamentação de normas jurídicas, é preciso usar a razão prática em toda sua extensão (Habermas, 2003a, p. 196)

Percebe-se que as razões éticas atreladas a questões políticas podem auxiliar na fundamentação de normas jurídicas em Habermas, mesmo que separado de razões morais. No contexto da reflexão sobre a relação entre a ética e o direito na teoria do direito habermasiana, tem-se o exemplo utilizado por Habermas sobre a questão do aborto. Trata-se de um tema complexo e de difícil solução, uma questão de difícil decisão nas diversas comunidades éticas. Dentre as razões para a dificuldade de solução, esta o fato de ser uma questão moral em sentido rigoroso que “nunca poderá ser resolvido do ponto de vista moral” (Habermas, 1991, p. 161).

Pode-se, então, ser buscada uma solução com fundamento no conceito de ética de Habermas. O problema do aborto pode ser

18 Para Habermas, as *questões pragmáticas* “colocam-se na perspectiva de um ator que procura os meios apropriados para a realização de fins que já são dados”. Já as *questões ético-políticas* “colocam-se na perspectiva de membros que procuram obter clareza sobre a forma de vida que estão compartilhando e sobre os ideais que orientam seus projetos comuns de vida”; Ver: Habermas, 2003a, p. 200-202.

analisado a partir da análise de indivíduos e grupos com suas formas de vida particulares. Uma análise deste tipo permitiria reformular a questão em termos éticos. Nesse sentido, “poderiam surgir diversas respostas válidas consoante o contexto, o horizonte de tradição e o ideal de vida” (Habermas, 1991, p. 161). O direito atua, segundo Habermas, como um *medium* na fundamentação de normas validas. Normas que tem a pretensão de serem *justas*, no sentido de poderem serem racionalmente e reciprocamente aceitas por todos os afetados. Ética e direito se relacionam diretamente nas questões que se referem à justiça. Sobre esse ponto, Habermas já havia levantado um questionamento que relaciona seu conceito de ética com a justiça, como se verifica:

Em *discursos ético-políticos*, nós nos certificamos de uma configuração de valores sob o pressuposto de que nós ainda não sabemos o que queremos realmente. Em discursos desse tipo, é possível fundamentar programas, na medida em que eles são adequados e, num sentido amplo, bons para nós. No entanto, uma boa fundamentação precisa levar em conta um outro aspecto - o da justiça. Antes de querer ou aceitar um programa, é preciso saber se a prática correspondente é igualmente boa para todos. Com isso desloca-se, mais uma vez, o sentido da pergunta: “o que devemos fazer?” (Habermas, 2003a, p. 202).

O conceito de ética habermasiano e sua relação com o direito é um elemento fundamental nas recentes reflexões sobre justiça. Rainer Forst, em sua tese de doutorado defendida em 1993 junto ao Departamento e Filosofia da Universidade Johann Wolfgang Goethe, em Frankfurt am Main, sob a orientação de Jürgen Habermas, lançou o seguinte questionamento: “A justiça não significa sempre alguma coisa diferente, dependendo de cada época e cultura? A justiça ainda apela a conceitos universalistas comuns?” (Forst, 2010, p. 7, adaptação nossa).

Caso seja considerado que a justiça pode variar de acordo com a época e cultura, por vezes livre de alguns conceitos universalistas comuns, poderá se afirmar que a justiça guarda forte ligação com a ética no sentido habermasiano. Em outras palavras, utilizando-se de um procedimento racional comunicativo baseado em uma ética de discurso, mais precisamente em discursos *éticos-políticos*, pode-se chegar a normas válidas que atenda aos preceitos de justiça, justamente por garantir a liberdade ética e jurídica das pessoas éticas que integrantes de determinada comunidade ética?

4 Conclusão

Para finalizar este artigo é importante resgatar os elementos que, presentes no percurso realizado, são essenciais para uma reflexão mais aprofundada sobre a relação entre o conceito de ética e o direito. Iniciou-se com uma breve apresentação de duas formas distintas de conceituar a ética, apresentando a proposta metodológica que seria utilizada, com o objetivo de investigar os reflexos desses conceitos na Filosofia do Direito, particularmente de Lima Vaz e Jürgen Habermas.

Em seguida, foi apresentado como Lima Vaz justifica seu conceito de ética como ciência, relacionando com o direito. Lima Vaz elaborou o conceito de Ética como ciência do *ethos*. Verificou-se que a formação e o desenvolvimento de sociedades políticas estão relacionados com o *ethos*, ou seja, com os hábitos e costumes do grupo. O *sujeito ético* exerce sua *praxis* no seio de uma comunidade ética, aquela que se particulariza no *ethos* histórico e na tradição ética. Para que a lei possa reger a *práxis* do indivíduo, a fim de assegurar sua participação equitativa em busca do bem comum, o *ethos* histórico da comunidade precisa se singularizar como expressão normativa, ou seja, através de normas, leis e do direito.

Num terceiro momento, foi apresentado como Jürgen Habermas conceitua a ética e com se dá sua a relação com o direito. Para Habermas, a ética refere-se a aquilo é bom para o indivíduo ou para o grupo. A ética diz respeito ao auto-entendimento coletivo consciente de nossas tradições e valores. Sua ética, a ética do discurso, apresenta-se como um procedimento moral capaz de auxiliar na fundamentação de normas válidas, seja ela baseada na moral, em questões pragmáticas ou ético-políticas. Na relação entre o conceito de ética habermasiano e o direito, verificou-se que o segundo funciona como um *medium*, capaz de fundamentar normas válidas por meio de um procedimento comunicativo. Essas normas, por vezes, refletem os valores, tradições e anseios de um grupo, ou seja, de uma determinada comunidade ética.

Diante do exposto, pode-se concluir que, apesar dos dois conceitos de ética apresentados possuírem fundamentações teóricas distintas, ambos guardam relação com aspectos semelhantes: aquilo que representa e respeita os hábitos e costumes de um grupo, ou seja, aquilo que é bom para o grupo. Tanto no conceito vazeano como no conceito habermasiano de ética, a relação com direito, dá-se no momento da escolha e fundamentação de normas jurídicas que regula a vida e as relações na comunidade (ética) visando ao *bem da comunidade* ou ao *bem de todos (bem comum)*, materializando a justiça na forma da lei.

As reflexões apresentadas neste artigo podem servir de base para novas investigações sobre ética e direito. Os diferentes conceitos de ética apresentados por Lima Vaz e Habermas auxiliam, por exemplo, na compreensão ou mesmo na crítica da teoria da justiça de Rainer Forst. A influência habermasiana nos trabalhos de Forst se verifica não somente por Habermas ser o seu orientador e mestre, mas principalmente pela temática. Discussões sobre justiça demandam a análise do entrelaçamento de conceitos importantes, tais como ética, moral, direito e política.

Referências

DIAS, Saulo de Tarso Fernandes. **A relação entre Direito e Moral em Jürgen Habermas**. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2020.

FORST, Rainer. **Contextos da justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Trad. Denílson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro** – estudos de teoria política. Trad.: George Sperber. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Comentários à Ética do Discurso**. Trad.: Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. 2. ed. Trad.: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2013.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade, volume I, 2. ed. Trad.: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade, volume II, 2. ed. Trad.: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

HABERMAS, Jürgen. Moral und Sittlichkeit – Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik. **Merkur**, n. 442, dez. 1985.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo, 1**: racionalidade da ação e racionalização social. Trad.: Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo, 2**: sobre a crítica da razão funcionalista. Trad.: Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012b.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

JAEGER, Werner. **Paideia**: a formação do homem grego. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Outros Escritos**. Trad. Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2011.

TOLEDO; Cláudia; MOREIRA, Luiz. Introdução. In: VAZ, Henrique C. de Lima. **Ética e Direito**. Org. e Introd. Cláudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

TRAVESSONI GOMES TRIVISONNO, A. Estudo introdutório: a teoria discursiva do direito de Alexy e as duas questões fundamentais da Filosofia do Direito. In: ALEXY, Robert. **Teoria discursiva do direito**. Org. Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno. 3. Ed. Rio de Janeiro: Forense, 2019.

TRAVESSONI GOMES TRIVISONNO, A. O que significa “a injustiça extrema não é direito”? Crítica e reconstrução do argumento da injustiça no não-positivismo inclusivo de Robert Alexy / what does it mean, “extreme injustice is no law”? Critic and reconstruction of the argument from injustice in Robert Alexy’s inclusive non-positivism. **Espaço Jurídico Journal of Law [EJLL]**, [S. l.], v. 16, n. esp, p. 97–122, 2016. DOI: 10.18593/ejll.v16i3.9676. Disponível em: <https://periodicos.unoesc.edu.br/espacojuridico/article/view/9676>. Acesso em: 31 dez. 2022.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia II**: ética e cultura. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Ética e Direito**. Org. e Introd. Cláudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

VAZ, Henrique C. de Lima. Ética e justiça: filosofia do agir humano. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 23, n. 75, 1996. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/962>. Acesso em: 10 jan. 2023.

VAZ, Henrique C. de Lima. Ética e Razão Moderna. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 22, n. 68, 1995. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1132>. Acesso em: 10 jan. 2023.

O projeto kantiano para uma república mundial: considerações de Habermas

The kantian project for a world republic: considerations by habermas

Maria Jose Goulart Vieira¹

Universidade Estadual de Londrina - UEL

maria.jose.goulart@uel.br

Resumo: O objetivo deste estudo é apresentar as principais observações feitas por Jürgen Habermas acerca do projeto kantiano para uma república mundial e seus reflexos para o Estado moderno. Para tanto, expõe-se a visão cosmopolita de Kant, sob a ótica Habermasiana, e sua análise sobre a constitucionalização do direito internacional e a legitimação democrática em relação ao cenário de uma sociedade globalizada. Em relação à metodologia, desenvolve-se uma pesquisa bibliográfica, de natureza qualitativa, cuja abordagem tem caráter analítico-descritivo das obras *A inclusão do outro* (2018), no capítulo intitulado A ideia kantiana da paz perpétua – à distância histórica de duzentos anos, onde Habermas aborda os direitos humanos e o modo como Kant, os fixa na doutrina do direito, e ainda, no capítulo IV da obra *O Ocidente Dividido* (2006), intitulado O projeto kantiano e o ocidente dividido, com a abordagem acerca da constitucionalização do direito internacional relacionando ao pensamento Kantiano em toda extensão de sua obra. Justifica-se, portanto, o estudo, à medida em que se busca a compreensão dos aspectos relacionados ao cosmopolitismo e republicanismo teorizados por Kant e seus reflexos para a sociedade globalizada, apresentando as principais questões desenvolvidas por Habermas em sua teoria crítica, na contemporaneidade. Constatou-se que há reflexos no Estado moderno, resultando na necessidade de

1 Maria Jose Goulart Vieira. Rodovia Celso Garcia Cid, PR-445, Km 380 - Campus Universitário, Londrina - PR, 86057-970.

mudanças nas estruturas de poder, e nas próprias concepções de democracia, soberania, cidadania, dentre outras questões relevantes para a sociedade contemporânea, as quais devem passar por reformulações mais contundentes. Por outro lado, as patologias sociais também demandam ações em um plano jurídico-político mais efetivo, para assim alcançar a esfera transnacional.

Palavras-chave: republicanismo; globalização; democracia.

Abstract: The aim of this study is to present the main observations made by Jürgen Habermas about the Kantian project for a world republic and its consequences for the modern State. To this end, Kant's cosmopolitan vision is exposed, from the Habermasian perspective, and his analysis of the constitutionalization of international law and democratic legitimacy in relation to the scenario of a globalized society. Regarding the methodology, a qualitative bibliographical research is carried out, whose approach has an analytical-descriptive character of the works *The Inclusion of the Other* (2018), in the chapter entitled *The Kantian idea of perpetual peace – at the historical distance of two hundred years*, where Habermas discusses human rights and the way in which Kant fixes them in the doctrine of law, and also, in chapter IV of the work *The Divided West* (2006), entitled *The Kantian project and the divided West*, with the approach about the constitutionalization of the international law relating to Kantian thought throughout his work. Therefore, the study is justified, as it seeks to understand the aspects related to cosmopolitanism and republicanism theorized by Kant and its consequences for the globalized society, presenting the main questions developed by Habermas in his critical theory, in contemporary times. It was found that there are reflections in the modern State, resulting in the need for changes in power structures, and in the very conceptions of democracy, sovereignty, citizenship, among other issues relevant to contemporary society, which must undergo more forceful reformulations. On the other hand, social pathologies also demand actions on a more effective legal-political level, in order to reach the transnational sphere.

Keywords: republicanismo; globalization; democracy.

1 Introdução

A análise dos textos da obra kantiana, como a *Ideia de uma história universal*, que desde 1784 demonstram o intuito inicial em apresentar um esboço sobre o cosmopolitismo e posteriormente, na *Paz Perpétua*, já em 1795 desenvolver elementos centrais, amadurecendo a concepção sobre o tema, suscitam diversas questões ligadas a viabilidade político-jurídico-normativa na esfera internacional, no Estado moderno, neste sentido o projeto filosófico de Kant considera a ideia de que Estados republicanos possam conviver sem guerras com outras repúblicas, a partir de onde se extrai uma hipótese de analogia aos atuais governos democráticos.

Em sua teoria de Estado, Kant faz a distinção no conceito de chefe de Estado, onde por um lado, há a ideia de um chefe enquanto cabeça de um Estado, inserido em uma realidade objetiva entre Estados e por outro lado, a ideia de uma pessoa física que deve representar a autoridade suprema no Estado, sendo efetivamente legitimada pela vontade do povo. É o que se subtrai do §51 da *Metafísica dos Costumes*, na segunda metade da discussão do Direito Constitucional. E ainda, na seção anterior §45 e §49, ele introduz a questão do estado enquanto ideia, ou seja, o estado como devendo estar de acordo com os princípios puros de direito e que serve essencialmente como uma norma para toda comunidade. E este é o contraste entre uma “*respublica noumenon*” e uma “*respublica phenomenon*”, que Kant apresenta em *O Conflito das Faculdades*. (Ludwig, 2009, p. 265-266)

Kant passa a discutir o problema geral relativo à relação entre a ideia de uma constituição e sua efetiva realização, ou seja, a ideia de uma constituição em conformidade com o direito natural dos seres, a qual estaria na base de todas as formas de Estado, e que ao ser pensada de acordo com esta ideia através de pura racionalidade,

seria chamado de ideal platônico, não seria algo fantasioso, mas sim a norma eterna para qualquer constituição civil em geral, onde a guerra seria banida e a comunidade civil seria organizada de acordo com esta ideia e de acordo com as leis da liberdade, domínio dado na experiência (respublica noumenon). Deste modo, no projeto kantiano, uma constituição perfeitamente legítima entre seres humanos é a coisa em si. Se então um povo unido por leis sob uma autoridade existe, é dado como um objeto de experiência em conformidade com a ideia da unidade de um povo como tal sob um poder de uma vontade suprema. Em uma de suas notas preliminares para *O Conflito das Faculdades*, Kant chegou a aplicar esta distinção terminológica crítica diretamente à sua doutrina que diz respeito a diferentes formas de estado, de uma forma que forneça uma chave útil para a estrutura geral de sua teoria do direito político: “Respublica noumenon ou phenomenon”. Este último assume três formas, enquanto a respublica noumenon assume apenas uma e a mesma forma. Kant explica o primeiro dos dois conceitos mencionados no §51, ou seja, o conceito de um chefe de estado em geral, mas ele explica o segundo conceito, o de um chefe físico de estado através de uma apresentação ideal típica dos três tipos clássicos de Estado (monarquia, aristocracia e democracia) no contexto de sua teoria das formas constitucionais. (Ludwig, 2009, p. 268-269)

Kant defende que o direito possibilita que a liberdade de cada um coexista com a liberdade de todos e isso também se aplica ao plano externo, sendo necessário o abandono do estado de selvageria sem leis para se adentrar em uma “federação de nações” em que todo Estado, por menor que seja, possa esperar sua segurança e direito de um poder unificado e da decisão segundo leis de uma vontade unificada. Por isso, Kant chama de “conforme à lei”, uma relação em que a liberdade de cada um coexiste com a liberdade do outro segundo uma lei universal. (Habermas, 2016, p. 13)

Com estas considerações iniciais, pode-se questionar se seria possível a concretização deste projeto de uma Constituição cosmopolita, a qual garantisse uma unificação de todos os povos sob leis públicas, e que significasse um Estado de paz verdadeiro, considerando o problema de se criar uma Constituição inteiramente civil sob os desafios atuais no contexto político, econômico e social, levando-se em conta todas as nuances geradas pelos processos de globalização em uma sociedade marcadamente pluralista.

A reflexão se apresenta através da perspectiva de J. Habermas em seu capítulo da obra *A inclusão do outro* (2018), intitulado A ideia kantiana da paz perpétua – à distância histórica de duzentos anos, onde Habermas aborda os direitos humanos e o modo como Kant, os fixa na doutrina do direito, indicando a possibilidade de enquadramento jurídico da noção de direitos humanos, através da concepção kantiana de direito cosmopolita, e ainda, no capítulo IV da obra *O Ocidente Dividido* (2006), intitulado O projeto kantiano e o ocidente dividido, onde Habermas aborda a constitucionalização do direito internacional, traçando um paralelo com a visão kantiana em toda extensão de sua obra, indicando a dificuldade na transposição da positivação dos direitos civis e dos direitos humanos do plano nacional para o internacional, o que demonstra a importância de seu estudo na atualidade. (Habermas, 2016, p. 174)

Em seguida, passa-se à análise da ideia kantiana de uma completa constitucionalização do direito internacional na forma de uma república mundial, verificando a argumentação de Habermas sobre o tema. Por fim, importa ainda a reflexão sobre os conceitos que orbitam o tema como soberania, cidadania e democracia, considerando a liberdade e autonomia em conformidade com a lei e o quanto este projeto pode ser significativo, bem como avaliar o resgate do ponto de vista cosmopolita, considerando todas as patologias sociais modernas e o quanto este projeto pode trazer

mudanças estruturais tanto em nossa época como para as futuras gerações.

2 O cosmopolitismo e a ideia da paz perpétua

O ideal kantiano de paz perpétua introduz uma terceira dimensão na teoria do direito: o direito cosmopolita ao lado do direito do Estado e do Direito das gentes, de modo que o Estado jurídico no interior de um Estado deve culminar em um Estado jurídico mundial que congregue os povos e elimine a guerra. As normas do direito das gentes, que regulam a guerra e a paz, só devem valer de modo peremptório, isto é, só até o momento em que o pacifismo jurídico, previsto por Kant na paz perpétua, tiver introduzido um Estado cosmopolita e, com isso, abolido a guerra. (Habermas, 2018, p. 281-282)

A constituição segundo o direito cosmopolita, enquanto homens e Estados que, estando em relação de influência mútua exterior, têm de ser considerados como cidadãos de um Estado universal da humanidade (*ius cosmopoliticum*). Esta divisão não é arbitrária, mas necessária em relação à ideia de paz perpétua. Pois se somente um destes, na relação da influência física sobre o outro, estivesse no estado de natureza, então estaria ligado a ele o estado de guerra, e tornar-se liberto de tal estado é justamente a intenção aqui (Kant, 2010, p. 24).

Partindo das premissas kantianas que se referem ao percurso de suas ideias, tanto na definição do fim imediato, no caso a paz perpétua, a descrição do próprio projeto, a forma jurídica de uma liga dos povos, a solução em termos de filosofia da história do problema e a realização da ideia do Estado cosmopolita, Kant define a finalidade do almejado Estado jurídico entre os povos, pela eliminação da guerra

e fundamenta o caráter desejável dessa paz nos males daquele tipo de guerra em que os príncipes da Europa vinham conduzindo na época com a ajuda de exércitos mercenários, considerando além do horror da violência e devastação, o empobrecimento do país devido aos encargos exorbitantes da guerra e o embrutecimento dos costumes quando os súditos são instigados pelo governo a agir de modo ilegal, pela uso da espionagem, propagação de falsas notícias etc. (Habermas, 2018, p. 283).

Visto que a superfície da Terra não é ilimitada, mas circunscrita, os conceitos de direito do Estado e de direito das gentes conduzem inevitavelmente à ideia do direito de todas as gentes (*ius gentium*) ou direito cosmopolita (*ius cosmopoliticum*). Assim, se o princípio da liberdade externa limitada pela lei não estiver presente em qualquer uma dessas três formas possíveis de condição jurídica, a estrutura de todas as outras será inevitavelmente solapada e terá, finalmente, que desmorar (Kant, 2010, p. 105).

Sendo assim, Kant pensava em conflitos que ocorriam limitados entre Estados individuais e em alianças, em guerras entre gabinetes e Estados, ou seja, limitadas em termos técnicos, diferenciando tropas combatentes e população civil, onde os objetivos em termos políticos também eram limitados, e para ele, ainda não existia nenhum crime de guerra.

No entanto, Habermas apresenta um problema conceitual que Kant ainda precisaria resolver que é como o Estado cosmopolita pode ser conceituado nos termos do direito, indicando a diferença entre o direito cosmopolita e o clássico direito das gentes, ou seja, dizer o que há de específico no *ius cosmopoliticum*. A paz perpétua é uma característica importante, porém ela é somente um sintoma do Estado cosmopolita (Habermas, 2018, p. 285).

O direito sancionado pelo Estado, por uma constituição contratualista, acaba definitivamente com o estado de natureza, o que faz com que Kant, na passagem para o Estado cosmopolita recorra à analogia da primeira saída do estado de natureza, que torna possível aos cidadãos um vida de liberdade assegurada pela constituição. Por essa ideia do término do estado de natureza entre os indivíduos, também deve se dar um fim ao estado de natureza entre Estados belicistas, entendendo que o direito cosmopolita implicaria um processo de destruição do bem-estar e perda da liberdade como o mal maior, em prol de um Estado universal dos povos, cujo poder todos os Estados devem se acomodar de modo voluntário, diferenciando o Estado cosmopolita do estado jurídico interno de um Estado, pelo fato de que os Estados não se submetem às leis coercitivas públicas de um poder superior, como o fazem os cidadãos e, ainda, preservam sua independência (Habermas, 2018, p. 286-287). O problema da instituição de uma constituição civil perfeita depende, por sua vez, do problema de uma relação externa legal entre os Estados e não pode resolver-se sem esta última (Kant, 2003, p. 12-13).

A ideia de Kant de uma federação de Estados livres, os quais por meio de uma interação renunciariam ao instrumento da guerra, deixaria a soberania de seus membros intacta, não se tratando de uma república mundial dotada de atributos de um Estado, mas uma liga dos povos equiparada a um congresso permanente de Estados, no entanto, não estaria suficientemente esclarecido como a permanência desta união, mantida pelo modo civil de resolver os conflitos internacionais, poderia ser garantida por uma instituição jurídica vinculante como a de uma Constituição. Essa liga seria produzida pelos atos soberanos da vontade em contratos feitos segundo o direito das gentes, unindo-se em uma aliança duradoura, uma associação permanentemente livre e o que faria com que

esse ato de união em uma liga dos povos superasse a débil força vinculante do direito das gentes seria, portanto, a característica da permanência, razão pela qual Kant compara a liga dos povos com o que ele denomina de “congresso permanente de Estados”. Há uma aparente contradição no pensamento kantiano, uma vez que Kant considera este congresso permanente como uma reunião arbitrária de diversos Estados, ou seja, que pode ser dissolvida a qualquer momento, já que sua união não estaria fundamentada em uma Constituição política (Habermas, 2018, p. 287).

Na visão de Habermas, o modelo de uma república mundial é equivocado assim como a afirmação de Kant de que três tendências naturais estão impulsionando a espécie humana a uma paz mundial, não se sustenta, ao considerar somente a natureza pacífica das repúblicas, a força geradora de comunidades do comércio internacional, e a função política da esfera pública. Ou seja, embora seja verdade que as repúblicas, entendidas por Habermas como democracias, até sejam mais pacíficas entre si, não significa que intentem menos guerras do que outros regimes políticos; o que também se verifica na ONU, que inclui hoje tanto países democráticos quanto de outros regimes políticos; o comércio mundial ainda que aproxime as nações, também é causa tanto de paz, quando pode ao mesmo tempo ser um estopim para a guerra; bem como, a esfera pública, que em princípio era considerado um espaço de discussão política de ideais e de crítica ao poder político, se tornou ela mesma um meio de manipulação das massas, o que Habermas considera não previsto por Kant (Feldhaus, 2023).

Mais uma questão se coloca, a partir deste ponto, no cosmopolitismo kantiano em relação a existência ou não de uma autoridade coercitiva superior aos Estados, uma vez que nos moldes apresentados por Kant, a base normativo-jurídica não teria coercibilidade suficiente para estabelecer a paz de modo duradouro,

já que se fosse baseada em um modelo contratualista poderia ser dissolvido a qualquer tempo, considerando ainda, que Kant queria preservar a soberania de seus membros, então, a continuidade desta associação voluntária de Nações, ruiria de acordo com os interesses de cada país membro, não existindo uma autoridade coercitiva entre os Estados membros, ficando sujeitos apenas a uma autovinculação moral de seus governos. Como então assegurar a permanência da autovinculação de Estados que continuam soberanos? Ao que tudo indica, uma questão que permanece em aberto (Habermas, 2018, p. 287-289).

Deste modo, se para Kant, a liga dos povos não deve ser uma organização moral, mas sim jurídica, então necessitaria uma constituição política, razão pela qual, o projeto kantiano contempla uma comunidade constitucional dos povos, que passaria pela definição de uma Constituição política para assegurar a permanência da autovinculação dos Estados membros, respeitando-se a soberania de cada um deles, visando assim, com um propósito cosmopolita, a ideia de uma Constituição Cosmopolita.

Podem as partes distantes do mundo entrar pacificamente em relações umas com as outras, e por fim tornam-se publicamente legais e assim podem trazer o gênero humano finalmente sempre mais próximo de uma constituição cosmopolita (Kant, 2010, p. 38).

Ou seja, ao se analisar a questão da soberania externa dos Estados, o conceito kantiano de uma liga dos povos não se sustenta uma vez que o direito cosmopolita precisa ser institucionalizado de tal forma que se comporte conforme ao direito e sob a ameaça de sanções (Habermas, 2018, p. 302).

Ao considerar as barreiras da soberania do Estado, Kant concebeu a união cosmopolita como uma Federação de Estados, e

não como união de cidadãos cosmopolitas, já que ele deriva qualquer Estado jurídico, e não apenas o Estado jurídico interno, de um direito originário, que cabe a toda pessoa como ser humano. Neste sentido, ao considerar a garantia da liberdade, como sendo o que há de mais essencial no propósito de alcançar a paz perpétua, e isso implica que, segundo todas as três dimensões do direito público: o direito do Estado, das gentes e cosmopolita, para Kant não se poderia permitir que a autonomia dos cidadãos seja intermediada pela soberania dos Estados (Habermas, 2018, p. 305).

Já que agora a comunidade (mais estreita, mais larga), difundida sem exceção entre os povos da Terra, foi tão longe que a infração do direito em um lugar da Terra é sentido em todos, não é, assim, a ideia de um direito cosmopolita nenhum modo de representação fantasioso e extravagante do direito, mas um complemento necessário do código não escrito, tanto do direito de Estado como do direito internacional, para um direito público dos homens em geral e, assim, para a paz perpétua, da qual pode-se aprazer encontrar-se na aproximação contínua somente sob esta condição (Kant, 2010, p. 41).

A partir daí, segundo Habermas, o ponto fundamental do direito cosmopolita consiste, em passar por cima da cabeça dos sujeitos coletivos do direito internacional e alcançar a posição dos sujeitos de direitos individuais, fundamentando para eles um pertencimento não mediado à associação dos cidadãos cosmopolitas livres e iguais, já que cada indivíduo é ao mesmo tempo cidadão cosmopolita (no pleno sentido jurídico da palavra) e cidadão político de um Estado e que a competência para atribuir competências cabe ao Estado federativo Mundial, onde os indivíduos assumem uma posição jurídica imediata nessa comunidade internacional, o Estado sob a

perspectiva individual se transforma em uma mera competência de determinados homens que desempenham um duplo papel, nacional e internacional e como consequência mais importante de um direito que se impõe para além da soberania dos Estados é a possibilidade de responsabilizar as pessoas por crimes cometidos a serviço do Estado e na guerra (Habermas, 2018, p. 306).

Para Habermas, o estágio em que se encontra o direito internacional atual já teria superado em alguns aspectos a visão de Kant, uma vez que a soberania dos Estados membros em parte pode ser limitada por acordos internacionais e regulamentações, o que novamente implica em revisão conceitual básica, dado que Kant mantinha a soberania absoluta dos Estados, os mesmos deveriam apenas abandonar o direito à guerra; além do mais, como a ONU hoje inclui Estados democráticos e não democráticos, é preciso revisar a visão de Kant de que a paz ocorre mediante uma expansão das repúblicas (Feldhaus, 2023, p. 23).

Como a ideia kantiana se apresenta à luz da história dos últimos duzentos anos e como essa ideia precisa ser reformulada em vista da atual situação mundial? Kant menciona três tendências naturais que segundo seu entendimento vão ao encontro da razão, para explicar por que uma liga dos povos poderia favorecer o autointeresse esclarecido dos Estados, que seria a natureza pacífica das repúblicas, a força dos comércio mundial capaz de gerar comunidades e a função da esfera pública política, o que no entanto, no decorrer dos séculos XIX e XX, acabou não se verificando de tal modo (Habermas, 2018, p. 282-290).

O Estado de direito democrático, que teve origem a partir das Revoluções Francesa e Norte-Americana, era ainda uma exceção à época de Kant, ou seja, o sistema de potências funcionava sob o

pressuposto de que só os Estados soberanos podiam ser sujeitos do direito internacional. (Habermas, 2018, p. 289) Considerando o panorama da guerra limitada que, desde a Paz de Vestfália, fora institucionalizada pelo direito internacional em um sistema de potências como um meio legítimo de solução de conflitos, no âmbito normativo do direito internacional se estende à condução da guerra e à regulamentação da paz. As leis punitivas que intervêm em um estado de guerra referem-se à conduta na guerra, ou seja, os crimes de guerra suscitam a ideia de que a própria guerra, na forma de uma agressão, é um crime que merece ser proscrito e punido (Habermas, 2018, p. 283-285).

Assim, a razão de Estado se define segundo os princípios de uma política de poder prudente, que inclui a limitação da guerra, segundo a qual a política interna se encontra sob o primado da política externa, cuja separação clara tem como base um conceito de poder restrito, seletivo em termos políticos, que se mede pela capacidade do detentor do poder usar o poder dos militares e da polícia (Habermas, 2018, p. 289).

As premissas em que Kant apoia sua teoria, baseadas nas condições percebidas no final do século XVIII, não se sustentam nos tempos atuais, porém oferecem razões para uma concepção de direito cosmopolita reformulada para ajustar-se aos novos tempos.

As relações internacionais, segundo Kant, poderiam se tornar mais pacíficas à medida que formas republicanas de governo fossem se impondo aos Estados, com a adoção de constituições democráticas e políticas de paz, reivindicadas pelos próprios cidadãos. No entanto, na visão de Habermas, esta suposição de Kant, se tornou ambivalente, em razão da ideia de nação, uma vez que o nacionalismo se tornou um veículo de transformação em tornar os cidadãos ativos ao se identificar com o Estado. Ocorre que o Estado nacional democrático, não se demonstrou historicamente mais pacífico, demonstrando que

as conotações de liberdade e independência nacional, se traduziam em uma virtude republicana onde os cidadãos deveriam comprovar a disposição para lutar e morrer pelo povo e pela pátria. Ao longo do século XIX e primeira metade do século XX, os governos europeus se serviram do nacionalismo para desviar e neutralizar os conflitos sociais na política externa, mas após a Segunda Guerra Mundial, o antagonismo de classes foi apaziguado pelo Estado de bem estar social, alterando a situação interna das sociedades desenvolvidas e criando um entrelaçamento recíproco das economias nacionais, e por conseguinte uma economização da política internacional (Habermas, 2018, p. 291-294).

Desenvolveu-se a Carta das Nações Unidas em junho de 1945, com base na Carta do Atlântico de 1941, obrigando os Estados-membro a observação dos direitos humanos e por meio da Assembleia Geral da ONU, estes direitos foram especificados na Declaração Universal dos Direitos Humanos, em dezembro de 1948, ou seja, a proteção aos direitos humanos não é exclusivo da atividade nacional, há instrumentos de constatação de violações que podem ser levadas ao conhecimento da Comissão dos Direitos Humanos, a qual possui órgãos de supervisão e procedimentos para a elaboração de relatórios sobre os direitos sociais, econômicos e culturais, e ainda, procedimentos de apelação judicial para o caso de violação de direitos políticos e civis fundamentais (Habermas, 2018, p. 306-307).

Também não está completamente descartada a ideia de que um Estado democrático no interior do Estado possa sugerir uma conduta pacífica em relação aos outros Estados. É possível levantar por dados históricos e estatísticos que os Estados com Constituições democráticas fazem menos guerra do que regimes autoritários (de diferentes tipos), mas ainda assim, se comportam de modo menos belicista em suas relações uns com os outros (Habermas, 2018, p. 291-292).

A compreensão do que se entende por paz também precisa ser modificada, segundo Habermas, uma vez que Kant entendia a paz apenas num sentido negativo, enquanto ausência de guerra, a partir da ideia de conflito bélico ou da simples disposição para tal. No entanto, para garantir a paz, na visão habermasiana, exige-se não apenas intervenções de caráter militar, como também intervenções humanitárias que exerçam influência interna aos Estados nacionais com vistas a que se tornem mais autossustentáveis, com maior participação política dos cidadãos e com maior tolerância cultural, dentre outras. Sendo assim, para Habermas, garantir a paz pode exigir estratégias não militares e até mesmo explicitamente sanções econômicas (Feldhaus, 2023).

Kant viu ainda na crescente interdependência das sociedades promovidas pela troca de notícias, pessoas e mercadorias, mas principalmente na expansão do comércio, uma tendência que favorecia a união pacífica dos povos. E essas relações comerciais que se expandiram no início da modernidade acabam constituindo um mercado mundial, o que para Kant seria uma tendência natural que poderia fomentar a paz entre as repúblicas, sustentado pelo proveito próprio e recíproco, baseado em um interesse em assegurar relações pacíficas entre estes Estados (Habermas, 2018, p. 293).

Na atualidade, os meios de comunicação, as redes e os sistemas em geral, ramificados de modo mundial, forçam um adensamento das relações sociais e simbólicas que tem como consequência a influência recíproca entre os acontecimentos locais e os muito distantes, se traduzindo em processos de globalização que tornam as sociedades modernas mais vulneráveis. Ainda que os conflitos militares entre as grandes potências, equipadas com armas nucleares, tenham se tornado cada vez mais improváveis devido aos elevados riscos, a globalização põe em evidência os pressupostos essenciais do direito internacional como a soberania dos Estados e a rígida

separação entre política interna e externa (Habermas, 2018, p. 294-295).

Hoje, há atores não estatais, como empresas transnacionais e bancos privados com grande influência internacional que esvaziam a soberania dos Estados nacionais, em termos formais, levando a uma desnacionalização da economia, principalmente com a ligação em rede dos mercados financeiros e da produção industrial, a política nacional perde o domínio sobre as condições gerais da produção e com isso a ferramenta para manter os padrões sociais já alcançados, ao mesmo tempo, desaparece a fronteira entre a política interna e externa, constitutiva para os Estados soberanos. Neste sentido, Kant argumenta que para enfraquecer a suspeita de que o projeto da liga dos povos não passasse de uma ideia fantástica, ele defende que em uma coletividade republicana, os princípios da Constituição formam os critérios segundos os quais a política precisa poder ser medida em termos públicos (Habermas, 2018, p. 295-296).

O desenvolvimento capitalista levaria a uma oposição de classes que, nas sociedades liberais passou a ser uma ameaça à paz, aumentando as tensões sociais no decorrer de uma industrialização capitalista acelerada, dando origem a um imperialismo beligerante.

Para Habermas, a necessidade de revisão dos conceitos fundamentais, em razão do caráter modificado das relações entre os Estados e da restrição normativa do espaço de ação dos Estados soberanos, tem consequências para a concepção da liga dos povos e o Estado cosmopolita e na situação mundial atual indicaria uma transição do direito internacional ao direito cosmopolita, apesar dos indícios de uma recaída nacionalista, mesmo assim, é possível observar a dialética de elementos examinados por Kant em sua época, o qual chamou de pacifismo das repúblicas, a força unificadora dos mercados globais e a pressão normativa das esferas públicas liberais, mas ainda de modo imprevisível (Habermas, 2018, p. 309).

3 O ideal democrático em Kant de uma república mundial

O republicanismo é caracterizado por duas características específicas e conceitualmente independentes: por um lado pela separação entre poder legislativo e executivo, e em outro, por algum tipo de representação, ou seja, pela separação real entre o povo e o chefe de Estado. Nas formas de monarquia e aristocracia, o povo e o chefe de estado não são idênticos, esta última necessariamente preenchendo a demanda para representação. Eles podem, portanto, já ser descritos em termos de “republicanismo” pelo fato de terem assumido expressamente uma forma de governo que antecipa o conceito de divisão de poder ou autoridade. Em uma constituição democrática em um sistema representativo, ela também pode ser “republicana”, segundo Kant, e nas três formas de Estado, este é de fato para Kant o que melhor realiza uma forma de governo que é apropriado aos conceitos racionais de direito (Ludwig, 2009, p. 272).

Ao contrário das outras duas formas de Estado, no entanto, há um tipo de democracia não representativa, e precisamente esse tipo de democracia para Kant que necessariamente funda um exercício não legítimo do poder executivo onde todos, nunca menos do que todos, decidam (Kant, 2010, p. 352).

Kant pressupõe o conceito de democracia tomado em seu sentido não representativo. Sentido, como era entendido nas constituições da Grécia antiga como um tipo direto de legislação e governo. O despotismo como tal não pode representar um ideal adequado do Estado precisamente porque ele realiza apenas um dos poderes relevantes ou autoridades envolvidas. No contexto da república *phenomenon*, o chefe de estado representa as três autoridades do estado como uma pessoa física que pode mudar a constituição se esta não estiver em concordância com a

ideia do contrato original. Tal mudança na constituição não pode simplesmente depender do “arbitrio” do chefe de Estado. A este respeito, Kant refere-se explicitamente a uma, e significativamente apenas uma, restrição à livre escolha do soberano: é a preferência do povo que indica que tipo de constituição parece mais a seu favor. O rei, a nobreza e toda a população como uma união democrática são, portanto, todos diferentes potenciais representantes do povo (Ludwig, 2009, p. 275-276).

O perigo do despotismo, incubado em todas as leis meramente impostas pela autoridade, só pode ser impedido pelo procedimento republicano de uma formação da opinião e da vontade de todos os concernidos em potencial (Habermas, 2016, p. 172).

A “república pura” de Kant, como o ideal de Platão, é uma norma, mas não é, em contraste com Rousseau, uma exposição específica do estado (Kant, 1993, p. 91). Sendo assim, a república de Kant é não representativa, uma vez que, como o estado em ideia, é simplesmente o autogoverno do povo. Uma república verdadeira que significa a mais perfeita exposição possível da “ideia de uma república” em um Estado existente, não é meramente representativa, mais um sistema que representa o povo, a fim de proteger seus direitos em seu nome, por todos os cidadãos unidos e agindo por meio de seus legisladores. A distinção “política” entre democracia, aristocracia e autocracia equivale, assim, em última análise, a uma relativa forma com o qual um grupo específico de indivíduos qualificados de forma relevante é selecionado, como um parlamento eleito pelos cidadãos, como distinto de um grupo de aristocratas ou uma monarquia dinástica. Enquanto tal democracia não existir, permanece “o dever dos monarcas, ainda que governem de forma autocrática, para governar republicanamente (não democraticamente), ou seja, tratar as pessoas de acordo com os princípios civis e que se conformam com o espírito das leis da liberdade (como um povo de razão madura

prescrevesse por si mesma), mesmo que o consentimento do povo não foi literalmente procurado (Ludwig, 2009, p. 277).

Kant repetidamente enfatiza que seu próprio conceito de uma constituição democrática tem muito pouco em comum com o conceito de Rousseau, indicando o quanto ele aprendeu com Hobbes sobre uma constituição para o povo. Pois uma multidão só se torna um povo pela vontade de um corpo individual ou coletivo, isto é, por meio da representação. E, também como Hobbes, Kant insiste na relação conceitual entre direito e garantia da paz. Mas, compartilha o conceito material de lei de Rousseau, de modo que as leis preenchem a condição de uma universalidade pragmática e de forma alguma entendida apenas semanticamente quando têm origem num procedimento inclusivo de representação do povo (Habermas, 2016, p. 170-172).

Em 1793, no texto *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant percebe os riscos de submeter todos a um único governo, mesmo que cosmopolita, e propõe a ideia de uma federação que funcione sob um direito internacional que fosse voluntariamente aceito, mas que ao mesmo tempo, ao ser criado, tivesse coercibilidade em suas leis, devendo submeter a todos em um “Estado universal de nações”. Em 1795, ao apresentar o projeto da Paz perpétua, Kant reformula a ideia de federação, sem mais pressupor que os Estados deveriam se submeter a um único poder, como um Estado supranacional, mas que formariam uma espécie de confederação de nações, preservando sua soberania, tratando o direito cosmopolita quase como um direito de hospitalidade, ou seja, o direito de estrangeiros de não receberem tratamento hostil dentro de outro território (Habermas, 2016, p. 13-14).

As relações internacionais, segundo Kant, poderiam se tornar mais pacíficas à medida que formas republicanas de governo fossem se impondo aos Estados, com a adoção de constituições democráticas

e políticas de paz, reivindicadas pelos próprios cidadãos. Sendo assim, no pensamento kantiano perdura a questão sobre a efetividade da justiça nas relações entre nações, no entanto, Habermas apresenta uma nova posição que se trata de saber se o direito ainda é o meio adequado para efetivar os objetivos declarados de manutenção da paz e da segurança internacional, como também da implementação da democracia e dos direitos humanos no plano mundial (Habermas, 2016, p. 164).

O projeto kantiano de eliminação do estado de natureza entre os Estados suscita uma alternativa à perspectiva de desenvolvimento de uma constituição cosmopolita, criando uma nova ordem mundial. E, para isto, Kant defende que seria necessária a abolição da guerra, isto porque no sentido cosmopolita da construção de uma república mundial, a guerra passa a ser um meio impossível de resolução de conflitos, uma vez que conflitos “externos” não são possíveis no âmbito de uma coletividade global inclusiva. Ou seja, o confronto de guerra existente anteriormente no interior de uma ordem jurídica global, torna-se qualidade de defesa contra os perigos e de perseguição criminal (Habermas, 2016, p. 173-174).

Deste modo, o direito não é meramente um meio adequado para restabelecer a paz entre Estados, e sim, Kant entende a paz entre as nações muito mais como a própria paz jurídica, e deste modo, ele insiste na relação conceitual entre direito e garantia da paz. A ampliação cosmopolita do estado jurídico estabelecido primeiro no interior do estado não é desejável apenas como consequência da paz perpétua, mas desejável como um mandamento da razão prática, sendo o reestabelecimento universal e contínuo da paz o fim último da doutrina do direito (Habermas, 2016, p. 170-171).

O Estado cosmopolita é o Estado de paz de longo prazo. A ideia de uma Constituição Cosmopolita que garanta uma ‘unificação de

todos o povos sob leis públicas' tem como significado um Estado de paz 'verdadeiro', preempatório e não meramente provisório (Habermas, 2016, p. 171).

Para a concretização do projeto de uma Constituição cosmopolita, com a garantia de uma unificação de todos os povos sob leis públicas, alcançando um Estado de paz verdadeiro, implicaria também na visão de Habermas que as leis da comunidade internacional considerassem os interesses de todos os Estados na mesma proporção, independentemente do tamanho de seu território e do número populacional, suas propriedades, poder e força econômica, desde que estas leis expressassem uma vontade unificada, originada de um procedimento inclusivo. Além disso, o problema de se criar uma Constituição inteiramente civil, levando-se em conta a relação externa entre os Estados, em conformidade com a lei, evidencia o direito das gentes que regula as relações entre os Estados e que precisa ser separado da Constituição de uma comunidade de Estados, o que Habermas considera fundamental para que os Estados e seus cidadãos possam entrar entre si numa relação em conformidade com a lei (Habermas, 2016, p. 171-172).

Kant explicou no capítulo "Princípios metafísicos da doutrina do direito", na primeira parte da *Metafísica dos Costumes*, que um Estado é como uma casa situada ao lado de outras. Subordinado à Lei das Nações, um Estado é como uma pessoa moral vivendo com e em oposição a outro Estado em uma condição de liberdade natural, que é, ela própria, uma condição para guerra contínua, o que daria aos Estados, o direito de compelir uns aos outros por meio do estabelecimento de uma Constituição para garantir a paz perpétua, a abandonar o estado de guerra. Ou seja, o postulado da lei pública no estado de natureza, na visão de Kant diz que ao estar lado a lado com outros de modo inevitável, tem-se que abandonar

o estado de natureza e entrar em um estado de justiça distributiva legal, politicamente constituído. Então em primeira instância, este postulado se aplicaria a pessoas, e em segunda aos próprios Estados, o que implicaria em uma ordenação jurídica, denominado por Kant como Direito dos Estados. Esta analogia entre pessoas e Estados, não é mais encontrada na Paz Perpétua, onde Kant afirma que os Estados já possuem uma constituição interna legítima, e por isso, se livraram do direito coercitivo dos outros de submetê-los a uma constituição legítima mais ampla de acordo com suas concepções do justo e favorece um acordo voluntário para que ingressem em uma federação comprometida com a paz, sem no entanto, possuir a força de uma lei pública ou de seu poder coercitivo (Nussbaum, 2013, p. 286-287).

Até o final, Kant se detém na ideia de uma completa constitucionalização do direito internacional na forma de uma república mundial, defendendo efeitos a longo prazo, como a natureza pacífica das repúblicas a partir da qual seria composta a vanguarda da liga das nações; na força pacificadora do livre comércio, com o aumento da interdependência do mercado mundial, obrigando à cooperação; e, na função crítica de uma esfera pública mundial, na medida em que a violação a um direito em um lugar do planeta seja sentida por todos, de todos os lugares, mobilizando a consciência e a participação política dos cidadãos ao redor do mundo (Habermas, 2016, p. 175-177).

4 Conclusão

A sociedade contemporânea vive um momento, marcado pela guerra, domínio hegemônico, pluralidade social, onde a própria condição humana é degradada, em decorrência da exploração pelo sistema neoliberal. O prognóstico é de que as gerações futuras irão

padecer ainda mais, onde a população de excluídos aumentará e cada vez mais os sujeitos estarão sem acesso a direitos. Neste cenário, o cosmopolitismo e o reenquadramento da justiça no mundo globalizado, onde a posição do Estado na esfera pública, deixa de ser o único sistema possível de garantia de direitos, com a ideia de necessidade de um sistema globalizado de proteção aos direitos humanos e um regime de governança global, que promovam a igualdade são questões de grande relevância para o estudo da realidade contemporânea.

As lutas sociais decorrentes do mundo globalizado, que não podem se dissociar das lutas por democracia, refletem no Estado moderno e conseqüentemente, no direito internacional.

Ao se comparar os mecanismos de defesa dos direitos humanos consagrados no direito internacional, percebe-se que a legislação não condiz com a acessibilidade necessária, na atualidade, para proporcionar a igualdade de acesso aos cidadãos transnacionais. Isso porque, segundo o marco teórico, a jurisdição internacional seria uma das alternativas para remediar as injustiças que são distribuídas pelo estado-nação. No entanto, a jurisdição internacional apoia suas decisões nos termos das Convenções ratificadas pelos estados-parte, inobservando o mérito das injustiças, remetendo muitas vezes, novamente à competência do estado-nação, em consequência, de vícios formais, ou questões de legitimidade processual não reconhecida formalmente pela Corte, ou seja, ainda há uma grande inefetividade do direito internacional para promover a igualdade, pela ausência de representatividade dos cidadãos nacionais que compõem os grupos minoritários, na esfera transnacional.

Sendo assim, há muito a ser estudado sobre as contribuições do cosmopolitismo kantiano para o Estado moderno, e seus reflexos para a concepção de democracia, soberania, cidadania, dentre outras questões relevantes para a sociedade contemporânea, uma vez que

estas questões excluem a participação da grande maioria de pessoas afetadas diretamente por suas decisões, decisões estas em sua maioria, voltadas ao âmbito econômico. Por outro lado, os conflitos sociais demandam decisões em um plano transnacional para atingir um ideal de fim das desigualdades sociais e democracia plena em uma nova perspectiva de sociedade globalizada.

A concepção kantiana de que os seres humanos devem ser tratados como um fim em si mesmo, até a atualidade, ainda não foi alcançada em sua totalidade. Os direitos humanos continuam inefetivos e tensionam com as patologias sociais da sociedade contemporânea. O mundo globalizado é um mundo de desafios morais, jurídicos e políticos, uma vez que a ascensão do liberalismo transfere para a esfera privada muitas das garantias e proteção aos direitos. Os poderes corporativos do setor energético, bancos e investidores internacionais, os gigantes da tecnologia da informação, os que lucram com as guerras, dentre outros que detêm o poder sobre o capital, parecem ditar as normas para a liberdade, para a democracia, para a política e para o direito. Muitas das instituições que detinham o poder para controlar os mecanismos estatais, tornaram-se meros serviços do capital. A própria soberania dos Estados é relativizada para atender as necessidades neoliberais, ou seja, o que Habermas atribui como problema ao projeto kantiano, que seria a atuação dos EUA no plano internacional, possa-se atribuir ao regime neoliberal, o qual fomenta o autoritarismo e a repressão, financia golpes de Estado, dentre outras formas de privar a capacidade coletiva de decisão, afetando diretamente a própria democracia.

Assim, o projeto kantiano continua atual e presente heurísticamente para o Estado moderno, no entanto, as respostas hoje estão cada vez mais urgentes à sociedade. Seguindo o raciocínio habermasiano, as concepções de democracia, soberania, cidadania, dentre outras questões relevantes para a sociedade contemporânea,

devem passar por reformulações mais contundentes. Por outro lado, as patologias sociais também demandam ações em um plano jurídico-político mais efetivo, para assim alcançar a esfera transnacional. São questões em aberto, tanto para a filosofia como para a antropologia e sociologia, que associados às questões relacionadas às mídias sociais e novas tecnologias de inteligência artificial se mostram como um grande desafio ao Século XXI.

Referências

FELDHAUS, C. Considerações sobre habermas e o projeto kantiano de uma paz perpétua. **Logeion: Filosofia da Informação**, Rio de Janeiro, RJ, v. 9, n. esp., p. 22–24, 2023. DOI: 10.21728/logeion.2023v9nesp4.p22-24. Disponível em: <https://revista.ibict.br/fiinf/article/view/6604>. Acesso em: 27 ago. 2023.

HABERMAS, Jürgen. **O ocidente dividido**. Trad. Bianca Tavolari. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos costumes**. Tradução Edson Bini. 1. ed. Bauru/SP: EDITORA, 2003.

KANT, Immanuel. **A Paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2004.

KANT, Immanuel. **À paz perpétua**. Tradução Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2010.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Ed. LusoSofia, 2008. (Coleção Textos Clássico de Filosofia).

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. **O conflito das faculdades**. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1993.

LUDWIG, Bernd. **Commentary on Kant's Treatment of Constitutional Right Metaphysics of Morals II**: General Remark A; §§51–52, Conclusion, Appendix) Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/terms>. Cambridge Books Online © Cambridge . <https://doi.org/10.1017/CBO9780511581618.015>. University Press, 2009.

NUSSBAUM. Martha. **Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie**. Trad. Susana de Castro. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes. 2013.

Por que ainda ler (criticamente) Jürgen Habermas?

Why still read Habermas (critically)?

Arthur Grupillo¹

Universidade Federal de Sergipe
grupillo@academico.ufs.br

Resumo: O objetivo do artigo é mostrar a atualidade da filosofia de Jürgen Habermas para pensar as questões contemporâneas envolvendo a regulamentação da internet. Partimos de uma reconstrução geral do pensamento do filósofo, em especial as reflexões contidas na obra *Mudança estrutura na esfera pública*. Ao final do artigo, formulamos uma hipótese sobre a diferença de perspectiva de Alemanha e Brasil sobre a regulamentação de internet, tendo em vista as especificidades dos regimes de exceção que esses países viveram em décadas passadas.

Palavras-chave: Habermas; esfera pública; internet.

Abstract: The aim of this article is to show the relevance of Jürgen Habermas's philosophy to think about contemporary questions involving internet regulation. We start with a general reconstruction of his thought, especially the reflections present in his work *The Structural Transformation of the Public Sphere*. At the end of the article, we formulate a hypothesis about the different perspectives of Germany and Brazil regarding internet regulation, given the particularities of the exception regimes that both countries had in past decades.

Keywords: Habermas; Public sphere; internet.

1 Universidade Federal de Sergipe - Avenida Marcelo Déda Chagas, s/n - Rosa Elze, São Cristóvão - SE, 49107-230, Brasil.

1 Limites, dissonâncias e relevância da razão comunicativa

O cientista político Christian Lynch escreveu na sua conta do Twitter no dia 21 de outubro do ano passado o seguinte: “Não vamos voltar no tempo. A guerra digital veio para ficar e será suja por anos até houver (*sic*) condições de discipliná-la. Os democratas têm que continuar a se adaptar a ela, porque o tempo do idílio da racionalidade não voltará. A guerra digital não será só para tempo de campanha. O populismo acabou com a diferença entre governo e campanha. A guerra digital continuará para a extrema-direita quando ela for para a oposição. Deverá continuar também para os democratas quando voltarem ao poder.” (Lynch, 2022).

A frase parece sensata, mas ela contém uma contradição flagrante. Por um lado, afirma-se que “o tempo do idílio da racionalidade não voltará”, como se a racionalidade tivesse sido um sonho, uma ilusão que cultivamos alegre e confortavelmente por algum tempo, e da qual finalmente despertamos para uma guerra irrecusável. Por outro lado, ela anuncia um porvir. Essa guerra irá durar até que tenhamos, diz ele, “condições de discipliná-la”. A que o cientista político está aludindo aqui? Está nos dizendo que um dia voltaremos a dormir? Que um dia poderemos retomar o sonho da paz e da democracia? Que um dia poderemos ferrar novamente no sono tranquilo da racionalidade? Parece, então, que ele está nos dizendo que a racionalidade, mesmo tendo sido abandonada de modo a jamais voltar, continua sendo, para nós, a utopia almejada.

Jürgen Habermas, filósofo alemão ainda vivo e em plena atividade aos 94 anos de idade, tendo publicado recentemente uma obra monumental em dois volumes chamada “Também uma história da filosofia” (Habermas, 2019), em que se ocupa de uma filosofia do espírito, já prometida no seu livro de 2005 intitulado *Entre naturalismo*

e *religião* (Habermas, 2007), para aqueles que têm um pouco mais de 40 anos, foi talvez o filósofo mais comentado e discutido no Brasil nos anos 1990 e 2000. Não cheguei a fazer um levantamento de quantas dissertações de mestrado e teses de doutorado foram escritas sobre ele, mas lembro-me de um nobre colega comentando, em meados dos anos 2000, que um eminente professor gaúcho afirmou uma vez em conversa informal que não aceitaria mais nenhum projeto sobre Habermas, tamanha era a afluência de projetos de pesquisa sobre esse filósofo que lhe chegavam às mãos. Além disso, a penetração de Habermas não se deu apenas na filosofia, mas também na sociologia, no direito e nos estudos de linguística e comunicação social. Sua obra teve, nessas duas décadas, um impacto incomparável no Brasil, e no mundo sua influência vem de muito antes, já na década de 1980. Hoje, entretanto, já não é mais tão popular, embora continue presente nos círculos acadêmicos mais fechados. O que explica, poderíamos perguntar, tamanho sucesso, ou mesmo fama, de um pensador e depois o seu relativo ocaso? Tentarei esboçar uma resposta a essa questão ao mesmo tempo em que tentarei mostrar que sua obra ainda é profícua em relação ao tema mais urgente que hoje experimentamos na esfera pública.

Se houve uma época do “idílio da racionalidade”, para usar a expressão daquele cientista político, Habermas foi o filósofo emblemático desse idílio. Ainda na minha época de estudante, era comum aparecer alguém tentando desqualificar a sua obra com um comentário do tipo “se um assassino estiver com uma arma apontada para você, você vai fazer o quê? Vai argumentar?”. Pois era isso que a filosofia de Habermas pretendia recuperar, a ideia e a fundamentação de uma racionalidade de alcance universal e de uma ética comunicativa; considerava-se um herdeiro do iluminismo e da modernidade, que ele chamou de “projeto inacabado”. Mas se esforçou para sustentar essa fundamentação universalista da racionalidade

assumindo vários pressupostos de destranscendentalização da razão, a ponto de compreender essa racionalidade no interior de que ele chamou de um “pensamento pós-metafísico”.

Assumiu praticamente todas as contribuições dos principais filósofos do século XX que apontavam contra a ideia de racionalidade, e levou isso até uma espécie de limite, tese que defendo no livro recentemente publicado “Limites e dissonâncias da razão comunicativa” (Grupillo, 2023). Assumiu a situacionalidade da razão no âmbito de uma abertura semântica das línguas naturais e dos contextos de sentido, o que herdou de Heidegger; assumiu a tese wittgensteiniana de que a linguagem é um fenômeno social enraizado em formas de vida e de que a pragmática, o uso linguístico e a ação são a sua forma mais elementar; e assumiu a tese adorniana e horkheimiana de que a racionalidade instrumental ou técnica continha no seu cerne uma irracionalidade, a famosa dialética do esclarecimento (ou do iluminismo) que os filósofos da primeira geração de Frankfurt desenvolveram de maneira implacável.

Assumiu premissas do marxismo ocidental mais ortodoxo, de que o discurso racional está envolvido em uma dinâmica ideológica, e de que até mesmo a ciência e a técnica podem ser ideologias; assumiu premissas desconstrucionistas e celebrou as investigações empíricas da epistemologia francesa, que escapavam aos dilemas da razão idealista a fim de demonstrar uma genealogia dos saberes em uma ordem muito mais pedestre de poder. Já no fim da sua carreira, se é que podemos chamar assim, assumiu premissas de um naturalismo darwinista. Conduziu tantos motivos de pensamento contra si mesmo que frequentemente sua obra deixa a impressão de uma dissonância, crítica que eu mesmo lhe fiz no livro já mencionado que acabo de lançar. Limite também foi uma noção que utilizei porque Habermas conduz aqueles motivos antimetafísicos do pensamento contra si mesmo até o limite, isto é, não ao ponto do inaceitável. O que ele se

recusou a fazer foi permitir que qualquer um desses motivos fosse alçado a uma figura totalizadora que sufocasse a autocompreensão dos seres humanos como seres racionais e autônomos.

Mesmo admitindo que estejamos sempre situados em contextos de sentido, não admitiu um contextualismo forte, o que implicaria negar que, quando falamos, nossa pretensão, isto é, a performance que realizamos ao falar, ultrapassa contextos. Quando alguém dá uma ordem a alguém, e este repele essa ordem como ilegítima, mesmo que falante e ouvinte não tenham à sua disposição todas as razões para dirimir a questão de uma vez por todas, o modo como falamos levanta uma pretensão de validade que é universal. A universalidade, portanto, não está no conteúdo, mas na performance da fala, na pretensão levantada. Quando dizemos a alguém “você não tem o direito de fazer isso”, não estamos dizendo apenas que ele está num contexto histórico que não permite isso, ou que ele não dispõe de todas as razões para isso, estamos, a despeito da nossa situacionalidade, supondo que deve haver um ponto para além do discurso em que aquilo *poderia* ser resolvido. Não estamos apenas dizendo “sua norma é ilegítima porque a nossa época não concorda com isso ou a maioria das pessoas não concorda com isso”, estamos também dizendo “sua norma é ilegítima” pura e simplesmente, como se estivéssemos em condições metafísicas de argumentação, embora saibamos que não estamos. Mas de fato nós *agimos* assim, quando associamos às nossas frases a pretensão de que são corretas, verdadeiras, sinceras ou inteligíveis. Quando queremos que uma frase seja verdadeira, o discurso já está apontando para além do discurso, o que ele chamou de “transcendência a partir de dentro”, em contraposição à transcendência para este mundo.

Portanto, mesmo assumindo as premissas de que a linguagem, na qual a razão se encontra encarnada, é sobretudo o modo como empregamos frases em dados contextos, é possível verificar que

o modo como empregamos frases com pretensões indica que assumimos o pressuposto da universalidade. Isso não significa que está à nossa disposição descobrir qual norma é realmente universal e qual forma de racionalidade está decidida de uma vez por todas; significa apenas que não podemos deixar de levantar pretensões de universalidade quando nos comunicamos com alguém. A universalidade e a racionalidade são, portanto, uma *performance* que realizamos (Wellmer, 1993, p. 162-164). Assim, a racionalidade (e sua universalidade) não está nos céus das ideias ou na cabeça de algum filósofo, mas está corporificada no nosso modo de interação social e linguística, principalmente quando precisamos coordenar ações com os outros.

Deste modo, além disso, fica claro que há uma irracionalidade no cerne da racionalidade técnica, que o domínio da natureza implica também uma automutilação psíquica, nas formas de repressão da nossa própria natureza interna, seja como inibição de nossa espontaneidade expressiva seja como objetivação e controle técnico de nós mesmos via indústria da cultura, mas essa dialética não atinge a racionalidade propriamente comunicativa. Pois, quando nos comunicamos com alguém, precisamos abandonar a atitude técnica. Se desconfiamos que alguém está se comunicando conosco a fim de nos manipular, deixamos imediatamente de nos engajar nessa interação. Só continuamos a conversar com alguém quando supomos que a outra pessoa não está escondendo suas intenções. A comunicação exige sempre que o outro seja fim e não meio, para falar nos termos de Kant.²

Mesmo quando admitimos que ciência e técnica, por isso, são ideológicos, e que variadas formas de saber estão associadas

2 Esta também é uma das teses que defendo no livro, a saber, que a pretensão de sinceridade é profundamente constitutiva da razão comunicativa, e não somente mais uma pretensão de validade entre as demais.

a mecanismos de poder, ainda assim nenhuma dessas figuras de pensamento pode ser totalizada sem implodir a nossa compreensão de nós mesmos como seres racionais e autônomos. Mais do que isso, quando totalizamos alguma figura de pensamento antimetafísico, recaímos em uma metafísica invertida. E essa autocontradição Habermas denunciou nos pensadores ditos pós-modernos como uma contradição performativa.

Se eu assumir que tudo não passa de contexto, como poderei considerar verdadeira a filosofia que diz isso, uma vez que ela também não passa de contexto? Se tudo é apenas uma racionalidade técnica que no fundo é irracional, como poderei dizer em que consiste a vida deformada por essa racionalidade ou admitir sequer que essa vida existe? Pelo menos Adorno e Horkheimer foram consistentes em reconhecer que sua empresa teórica era uma petição de princípio. Mesmo assim, foram adiante com ela. Os pós-modernos, contudo, não assumem a petição de princípio e nem se incomodam com o fato de cometerem uma performance contraditória. Pois, se tudo são apenas relações de poder, sou obrigado a considerar a própria filosofia que diz isso uma relação de poder entre outras.

Que então fique claro: não é que Habermas não leva em consideração todas essas contribuições dos principais pensadores do século XX. Pelo contrário, ele as leva seriamente em consideração. Até o limite. Apenas se recusa a assumir uma figura totalizadora de qualquer uma dessas filosofias. Assim, há contexto sem contextualismo, relatividade às formas de vida sem relativismo, crítica da razão sem irracionalismo, crítica do poder sem hegemonismo, e assim por diante. Pois todas essas contribuições valiosas do pensamento se perdem quando totalizadas, e se tornam uma forma de metafísica e da filosofia primeira precisamente ao tentarem ser antimetafísicas. Elas são, além de tudo, vítimas de um monologismo da reflexão, uma tentativa de capturar uma espécie de verdade ou

de antiverdade filosófica sem passar pelo crivo da interação com os outros. A racionalidade, frágil e pós-metafísica, que nos resta, está precisamente no modo como nos comunicamos uns com os outros, não no modo como pensamos quando estamos sozinhos.

E, no entanto, aparentemente essa filosofia ficou para trás como emblema de um idílio e de um sonho. O hegemonismo parece ter vencido. Acordamos daquele sonho cor de rosa da democracia e do estado de bem-estar social – modelo que, reconhecamos, é sobretudo europeu – e não podemos deixar de nos engajar, dizem, na guerra digital. Esse hiper-realismo político da filosofia, porém, tem muitos problemas. Ele representa, antes de tudo, um derrotismo diante da técnica, mais do que uma consciência filosófica – o que seria bastante compreensível e desejável – dos limites da racionalidade ocidental-europeia e da argumentação.

Não foi o fascismo que descobriu, já na década de 1930, o imenso potencial dos meios de comunicação de massa, nos discursos do *Führer* transmitidos pelo rádio, e da estética *Kitsch*? E não foi também ele que descobriu, em nossa época, o potencial da internet e das mídias sociais? À parte alguns estados totalitários de esquerda, não foi a esquerda que nas democracias ocidentais começou a passar notícias falsas e teorias conspiratórias. Esse também não foi um movimento espontâneo das pessoas que, agora, com os smartphones nas mãos, finalmente tiveram acesso a um conhecimento antes confinado aos especialistas. Muito pelo contrário. O fenômeno da guerra digital, das notícias falsas e teorias conspiratórias, é claramente um projeto de engenharia social.

2 Para a crítica da digitalização da comunicação

Foi Gianroberto Casaleggio, um especialista em marketing digital, que procurou o comediante Beppe Grillo em 2005 para ser

o avatar do seu projeto político-tecnológico de guiar as preferências dos eleitores-consumidores na Itália. Foi um dos primeiros a perceber que na internet notícias de corrupção e que alimentavam o ressentimento e o ódio geravam engajamento, e pensaram em afluir esse engajamento para determinadas figuras políticas populistas. Eram os primórdios do que vivemos hoje. Casaleggio, assim como Steve Bannon e outros, são antes de tudo especialistas em tecnologia ou, para usar a expressão de Giuliano Da Empoli, “engenheiros do caos”. E o que nos dizem os supostos democratas? Que essa estratégia tem de ser aprendida e praticada? Que o tempo da racionalidade passou? Ou assumiremos o desafio de pensar, por meios constitucionais e democráticos – gostaria de enfatizar esse ponto – as maneiras de disciplinar a interação nessas novas mídias?

Nesse sentido, é importante recuperar o pano de fundo contra o qual ganhou forma a filosofia de Jürgen Habermas. Sua primeira obra de maior influência, de 1962, *Mudança estrutural na esfera pública* (Habermas, 2003), é uma reconstrução histórica da distinção público *versus* privado. Assinalo dois momentos-chave dessa reconstrução. Em primeiro lugar, a formação de uma esfera pública de intelectuais na Inglaterra e na Prússia do século XVIII. Embora, nesse contexto, nem todos os cidadãos pudessem dar opiniões sobre os atos do governo, os professores universitários tinham não só o direito, mas também o dever de constituir um fórum público crítico, o que exigia da autoridade política legitimar-se diante da opinião pública.³ Essa colaboração qualificava o debate entre os representantes do povo no poder legislativo. Tal modelo de democracia, se bem que representativa, tinha a vantagem de estar sempre munida com os melhores argumentos da classe intelectual. Se, por um lado, a

3 Temos, a respeito desse contexto, os intrigantes testemunhos de Kant em obras como *O Conflito das faculdades* e *A religião nos limites da simples razão*.

alfabetização universal é obviamente desejável, esse modelo nos mostra as dificuldades a que segue exposta uma esfera pública de não-especialistas, ou um modelo de democracia direta que ultrapassa o instituto do voto e da escolha dos representantes do povo e se imiscui na variedade dos assuntos públicos – principalmente em um país falho em educação como o Brasil. Sobre isso, vale recordar a seguinte passagem de Giuliano Da Empoli sobre o que chama de partidos-algoritmo:

Antes de tudo, o Movimento 5 Estrelas tem uma vocação explicitamente totalitária, no sentido em que procura representar não uma parte, mas a totalidade do “povo”. Casaleggio-pai não concebeu seu movimento como um partido destinado a se integrar ao jogo – ultrapassado, em sua ótica – da democracia representativa, mas como um veículo destinado a conduzir a Itália a um novo regime político: a democracia direta, na qual os representantes dos cidadãos desaparecem porque são os cidadãos, eles próprios, que tomam as decisões. Isso se dá através de um processo de consulta on-line permanente, extensível a todos os domínios da vida social (...). O partido-algoritmo (...) tem por único objetivo satisfazer de modo rápido e eficaz a demanda de consumidores políticos (Empoli, 2021, p. 65-6).

O segundo movimento-chave de transformação dessa esfera pública assinalada por Habermas na década de 1960 é o advento dos meios de comunicação de massa, agora já no século XX. O cidadão, antes engajado em uma atitude politicamente ativa, isto é, em um debate crítico-racional – ainda que isso significasse sobretudo uma classe de intelectuais públicos – torna-se consumidor de material jornalístico e literário, e a cultura se torna uma mercadoria, alienando-se daqueles momentos cuja recepção “exige uma certa escolarização”

(Habermas, 2003, p. 196) e deslocando o cidadão para uma atitude política passiva. “O mundo criado pelos meios de comunicação de massa”, dizia Habermas na década de 1960, “só na aparência ainda é esfera pública” (Habermas, 2003, p. 202). Em relação a isso, Da Empoli nos chama atenção para o fato de que, por trás do objetivo de promover uma democracia digital, os partidos-algoritmo, como o Movimento 5 Estrelas na Itália, “faz suas escolhas na mais absoluta obscuridade. O site sobre o qual se baseia toda a vida do partido pertence a uma associação blindada e administrada por uma empresa privada, que tem o mesmo presidente da agremiação [partidária a.g.]. Nem os códigos nem qualquer elemento que sirva ao funcionamento da plataforma são públicos” (Empoli, 2021, p. 64).

Outro aspecto crucial do pano de fundo contra o qual a obra de Habermas se forma é a Alemanha do pós-guerra. Isso pode ser visto sobretudo na obra “Perfis filosófico-políticos” (Habermas, 1984) – infelizmente sem tradução em português –, que se destinam a investigar o espírito da interpretação histórico-política dos mandarins alemães, entre os quais Heidegger é a figura emblemática. Também a partir daí Habermas começa a se afastar da primeira geração da Escola de Frankfurt principalmente ao se ocupar cada vez mais da filosofia do direito e das instituições democráticas, que pareciam aos teóricos da primeira geração um resquício burguês. Baseio-me neste pano de fundo para concluir este texto com um breve comentário sobre os modos distintos como Alemanha e Brasil reagiram ao desafio de disciplinar as novas tecnologias.

3 Regulamentação da internet: os casos de Alemanha e Brasil

Na Alemanha, entrou em vigor em 2018 a *Netzwerkdurchsetzungsgesetz* (*Lei de execução das redes sociais*), que

ficou conhecida popularmente como Lei do Facebook ou Lei do discurso de ódio. Segundo essa lei, qualquer plataforma que possua mais de 2 milhões de usuários deve fornecer ferramentas de denúncia sobre conteúdo ilegal na rede e oferecer um serviço transparente de gestão de reclamações. Uma postagem denunciada como discurso de ódio deve ser analisada imediatamente e, se for o caso, excluída em até 24 horas ou 7 dias em casos que exijam maior análise. As multas aplicadas aos provedores podem chegar a 50 milhões de euros – o que inclusive tem sido denunciado como desproporcional. Além disso, plataformas que recebem mais de 100 reclamações por ano têm de apresentar relatórios semestrais de transparência, não só sobre discursos de ódio, mas também sobre notícias falsas e desinformação. A lei tem gerado bastante controvérsia, sobretudo em virtude do clássico dilema entre dois direitos fundamentais, a saber, a proteção contra discursos de ódio, que se fundamenta na dignidade da pessoa humana, e o direito à liberdade de expressão. Está claro, no entanto, que o legislador alemão, diante desse dilema, preferiu conferir maior peso à dignidade da pessoa humana contra discursos de ódio, mesmo que isso signifique assumir um maior risco para a liberdade de expressão. Acredito que essa circunstância se explica pelo histórico alemão com a matéria. O regime totalitário vivido pelo país nas décadas de 1930 e 1940, baseado sobretudo em ódio racial e nos abusos da liberdade de expressão, explica porque combater discursos de ódio – eventualmente também gerados por notícias falsas, desinformação e teorias conspiratórias – é uma prioridade para a sociedade alemã.

No Brasil, o contexto é bem distinto. O regime de exceção de vivemos durante a Ditadura Militar iniciada em 1964 ficou caracterizado sobretudo como um regime de censura. O legislador da Constituição de 1988 quis priorizar, portanto, em vários dos seus dispositivos, a garantia do direito à liberdade de expressão, sobretudo em relação a

qualquer possibilidade de censura prévia. O chamado Marco Civil da internet, sancionado pela presidenta Dilma Rousseff em 2014, tem, no entanto, até hoje um de seus artigos sob profundo debate e declarado tema de repercussão geral em relatório do ministro Dias Toffoli em 2018. O Artigo 19 do referido Marco Civil reza que:

“Art. 19. Com o intuito de assegurar a liberdade de expressão e impedir a censura, o provedor de aplicações de internet somente poderá ser responsabilizado civilmente por danos decorrentes de conteúdo gerado por terceiros se, após ordem judicial específica, não tomar as providências para, no âmbito e nos limites técnicos do seu serviço e dentro do prazo assinalado, tornar indisponível o conteúdo apontado como infringente, ressalvadas as disposições legais em contrário” (Brasil, 2014).

Portanto, o legislador brasileiro entendeu que o provedor ou administrador da mídia social não deve assumir o papel de julgar a legalidade de conteúdos gerados por usuários, pois isso constituiria censura prévia, devendo tal julgamento ser realizado exclusivamente pelo poder judiciário. Contudo, a 2ª Turma Recursal Cível do Colégio Recursal de Piracicaba/SP, em 2015, declarou a inconstitucionalidade do referido artigo, responsabilizando o Facebook pela omissão de excluir um perfil falso de uma dona de casa, mesmo depois de ficar constatada e irregularidade (Rená; Rodrigues, 2022). A matéria ainda não foi concluída pelo STF, mas é certo que temos diante de nós um imenso desafio. Em julho de 2019 o Escritório Federal de Justiça alemão reclamou especialmente da falta de transparência na gestão das reclamações sobre conteúdo ilegal por parte do Facebook. Se, por um lado, a simples censura poderia agravar o problema, reforçando a narrativa de Ditadura, é certo que as plataformas não são apenas veículos de transmissão e difusão, mas também de *promoção* de

determinados conteúdos via engajamento, e estes são potencializados pelo ódio, pela conspiração e pela falsidade. As plataformas, portanto, precisam ser transparentes e responder por essas estratégias de promoção, que são antes tecnológicas do que comunicativas⁴. Mas, em vez disso, as chamadas *big techs* pressionam os governos para recuar em regulamentações desse tipo, como foi o caso do mais recente PL 2630, chamado de “Lei das *fake news*”, retirado da pauta do Congresso Nacional para aprofundamento da discussão.

4 Conclusão

Nesse momento, temos o desafio de exercer uma maior imaginação institucional para pensar em soluções efetivas, constitucionais e democráticas do problema. Nesses termos, parece-me que a filosofia de Habermas permanece atual como paradigma de uma racionalidade da comunicação orientada juridicamente. Despedir a racionalidade da comunicação e nos curvarmos aos algoritmos e ao jogo dos afetos que eles instigam, me parece estar longe de ser um caminho satisfatório. Certamente isso exigiria atualizar a filosofia de Habermas sob vários aspectos, que mencionarei aqui apenas de passagem.

No ano passado, Habermas publicou seu último livro intitulado “Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa” (Habermas, 2022), no qual o filósofo realiza uma excelente tentativa de questionar se estamos diante de uma nova “mudança estrutural” na esfera pública. Nesse novo livro, em continuidade com os pressupostos do primeiro, Habermas argumenta que, se a invenção da imprensa no séc. XV tornou todas as pessoas leitores em potencial, a digitalização da comunicação

4 Nesse sentido, afasto-me das últimas conclusões da interessante tentativa de Júlia Cavalcante em Cavalcante (2019).

via internet e “plataformas” tornou todas as pessoas autores em potencial. Isso tem, certamente, uma dimensão emancipatória. O núcleo do problema é que isso, no entanto, leva tempo, pois requer certo nível de escolarização. Enquanto esses novos “autores” não forem educados para dar contribuições relevantes e responsáveis, esse potencial emancipatório da comunicação sem fronteiras ameaça ser administrado pelas plataformas e tem impactos na estabilidade democrática. Isso certamente guarda semelhanças com a análise da esfera pública de intelectuais típica do séc. XVIII que o livro da década de 1960 já aborda. Acima de tudo, mostra que – em afinidade com o que tentei defender neste texto – em condições democráticas a racionalidade é tão importante quanto a inclusão.

Para concluir, é importante notar que a obra de Habermas, além disso, encontra, ela própria, outros interessantes limites colocados, como tentei defender em meu livro recente, pelo problema da sinceridade subjetiva e da inteligibilidade, que não podem ser resgatada com argumentos. O debate atual sobre virtudes epistêmicas parece ser conveniente quanto a isso. Por outro lado, seu modelo de racionalidade e modernidade talvez seja, de fato, excessivamente europeu, devendo ser completado pelas discussões sobre modernidades periféricas e por outras contribuições da epistemologia social. Mas esse é precisamente o desafio de uma filosofia que, mesmo levada às suas circunstâncias-limite, não desistiu da racionalidade e da autocompreensão dos seres humanos como livres, autônomos e, sobretudo, responsáveis.

Referências

BRASIL. **Lei Nº 12.965, de 23 de Abril de 2014**: Estabelece princípios, garantias, direitos e deveres para o uso da Internet no Brasil. Brasília, DF, 23 abr. 2014. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2011-2014/2014/lei/112965.htm. Acesso em: 10 out. 2022.

CAVALCANTE, Júlia. **O fenômeno da desinformação como desafio democrático**: um estudo à luz da doutrina de Jürgen Habermas. 2019. 87 f., il. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Direito), Universidade de Brasília, 2019.

EMPOLI, Giuliano da. **Os engenheiros do caos**. São Paulo: Vestígio, 2021.

GRUPILLO, Arthur. **Limites e dissonâncias da razão comunicativa**: sinceridade, gramaticalidade e arte em J. Habermas. Porto Alegre: Edipucrs, 2023.

HABERMAS, J. **Auch eine Geschichte der Philosophie**. Berlin: Suhrkamp, 2019.

HABERMAS, J. **Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik**. Berlin: Suhrkamp, 2022.

HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, J. **Mudança estrutural na esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, J. **Philosophisch-politische Profile**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

LYNCH, Christian. **Não vamos voltar no tempo**. Rio de Janeiro, 21 out 2022. Twitter: @CECLynch. Disponível em: <https://twitter.com/CECLynch>. Acesso em: 01 dez 2022.

RENÁ, Paulo; RODRIGUES, Gustavo. Constitucionalidade do art. 19 do Marco Civil: Responsabilidade de Intermediários examinada pelo STF. Instituto de Referência em Internet e Sociedade. 2022. <https://irisbh.com.br/constitucionalidade-do-art-19-do-marco-civil-responsabilidade-de-intermediarios-examinada-pelo-stf/>. Acesso em: 10 out. 2022.

WELLMER, Albrecht. **Endspiele**: Die unversöhnliche Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

A busca por direitos humanos: palavras e ações de uma igreja inclusiva

The search for human rights: words and actions of an inclusive church

Evanway Sellberg Soares¹

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP
evanways@yahoo.com.br

Resumo: Devido à crescente influência religiosa no discurso político contra minorias sexuais e de identidade de gênero, esse artigo busca apresentar alternativas religiosas de valorização dessas identidades, seus processos de formação e meios de ação no meio público. Para isso, é realizada a análise de dados obtidos em observação participante na Igreja da Comunidade Metropolitana da cidade de São Paulo a partir da perspectiva da Teoria da Racionalização de Weber, a ação comunicativa de Habermas e a luta por reconhecimento social de Honneth. Fica constatado que as ações da denominação no espaço público na luta por direitos LGBT está baseada num processo de secularização que coloca os Direitos Humanos como base para os direitos LGBT e como base da teologia da denominação, gerando uma disputa não somente discursiva dentro dos três mundos da vida cotidiana, mas também em ações políticas no espaço público visando a busca por reconhecimento, uma vez que os qualificadores de reconhecimento apresentados por Honneth são negados ao grupo. Ao assim proceder, a denominação visa a transformação da sociedade. Ao mesmo modo, isso gera uma nova forma de religiosidade fluida e plural, que é compatível com um mundo complexo, balanceando o coletivo e o individual. Ao fazer isso, a denominação se torna um braço religioso no movimento LGBT mais amplo, dialogando tanto

1 Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) - Faculdade de Filosofia e Ciências - Câmpus de Marília. Av. Hygino Muzzi Filho, 737 - Mirante - Marília/SP - CEP 17.525-900.

com outras denominações, quanto com a sociedade de modo mais amplo, baseando seu discurso e ação em uma estrutura racionalizada que tem como base a lógica secular dos direitos humanos, justificada através de doutrinas religiosas diversas.

Palavras-Chave: Direitos Humanos; Sexualidade; Religião.

Abstract: Due to the growing religious influence in the political discourse against sexual minorities and gender identity, this article seeks to present religious alternatives for valuing these identities, their formation processes and means of action in the public environment. For this, the analysis of data obtained in participant observation in the Church of the Metropolitan Community of the city of São Paulo is carried out from the perspective of Weber's Rationalization Theory, the communicative action of Habermas and the struggle for social recognition of Honneth. It is verified that the actions of the denomination in the public space in the struggle for LGBT rights is based on a process of secularization that places Human Rights as the basis for LGBT rights and as the basis of the theology of the denomination, generating a dispute not only discursive within the three worlds of everyday life, but also in political actions in the public space seeking recognition, since the recognition qualifiers presented by Honneth are denied to the group. In so doing, the denomination aims at the transformation of society. In the same way, this generates a new form of fluid and plural religiosity, which is compatible with a complex world, balancing the collective and the individual. In doing so, the denomination becomes a religious arm in the broader LGBT movement, dialoguing both with other denominations and with society more broadly, basing its discourse and action on a rationalized structure that is based on the secular logic of human rights, justified through diverse religious doctrines.

Keywords: Human Rights; Sexuality; Religion.

1 Introdução

Uma luta discursiva se dá buscando reparar a exclusão de determinados modos de vida, partindo da contestação dos critérios

de validade que sustentam a discriminação. A exclusão de LGBT's e, portanto, das igrejas inclusivas, pode ser percebida nos discursos dos que vivem fora da norma ao relatar suas vivências. Para melhor entender a construção desses discursos e identidades foi feita a observação participante na Igreja da Comunidade Metropolitana da cidade de São Paulo, e os dados analisados a partir da perspectiva da Teoria da Racionalização de Weber, a ação comunicativa de Habermas e a luta por reconhecimento social de Honneth. Um exemplo são os fragmentos da entrevista cedida pela, agora pastora da Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM), Alexya Salvador ao portal Catraca Livre em 2017, que serve como síntese das vivências da comunidade religiosa e foi recomendada pelo Reverendo Cristiano, líder da ICM.

A população LGBT, por não estar na conformidade que eles acham que é normal, que é a heteronormativa, eles (a população) vão punir de forma muito dura e cruel as pessoas que não atendem a esse sistema. Principalmente quando falamos de sistema binário de gênero. A sociedade ainda acha que só existe o homem e a mulher. E hoje nós vamos entender que existe um leque de possibilidades: tem os binários, os não-binários, e por aí vai. Eu recebo muito no inbox pessoas me ofendendo, dizendo que eu mereço morrer de forma cruel, que eu deveria morrer de HIV, que eu deveria morrer em um acidente de carro, que Deus me abomina. (Carvalho, 2017, *online*).

Por adotar abertamente esse discurso a denominação se coloca no espaço público como uma transgressora da norma, por serem uma igreja que se entende como cristã, contudo, que subverte os valores normativos da sexualidade e gênero. Portanto, trava uma disputa que vai contra a exclusão, ou ainda, por inclusão. Sendo a inclusão entendida como “universalização dos direitos fundamentais,

que são imprescindíveis à participação no discurso público e nas deliberações, por meio do que os diferentes grupos étnicos podem expressar sua identidade e conquistar o reconhecimento uns dos outros” (Poker, 2014).

Por isso, é no contexto das “lutas pelo reconhecimento, que são as lutas anticolonialistas, separatismos, nacionalismos, os movimentos sociais de gênero, de sexualidade, antirracistas e anti-etnocêntricos” (Poker, 2014, p. 75) que podemos enxergar a ação da ICM enquanto comunidade. Nesse sentido, ela se mostra uma igreja militante por inclusão e participação política dos homossexuais, pelos direitos fundamentais garantidos a todos os cidadãos. Por isso, é possível compreendê-la no contexto de um movimento social mais amplo que luta por igualdade de gênero e sexualidade, vistas como direitos fundamentais, pois

Os direitos fundamentais, inseridos nessa base de formulação do sistema de direitos, garantem o estabelecimento de relações horizontais entre cidadãos e a criação de uma solidariedade política coletiva, capaz de proteger tanto a condução da vida privada das pessoas individuais, quanto às preferências comuns obtidas a partir dos processos deliberativos e participativos, num espaço público comum (Poker *et al.*, 2015, p. 116).

Contudo ao entender o reconhecimento como “o relacionamento ideal buscado pelos diferentes modos de vida presentes no interior de uma determinada sociedade” (Poker, 2014), entende-se que a luta da ICM não configura uma luta étnica; é necessário tomar com cuidado o conceito.

O reconhecimento que a denominação busca é a aceitação da sexualidade não heterossexual por parte da sociedade mais ampla. Pois, como sugere Honneth, seguindo o pensamento habermasiano, “para que os atores sociais possam, portanto, desenvolver um

autorrelacionamento (Selbstbeziehung) positivo e saudável, eles precisam ter a chance simétrica de desenvolver a sua concepção de vida boa sem desenvolverem as patologias oriundas das experiências de desrespeito (“Mißachtung”) (Rosenfield; Saavedra, 2013, p. 22).

Nesse sentido, o reconhecimento seria a busca de um relacionamento ideal entre sexualidades heterossexuais e não heterossexuais, sem a existência de discriminação de uma sobre a outra; isso é evidente no trecho a seguir

Nós não somos uma igreja de identidades; nós somos uma igreja de direitos. Nossa luta não é por identidades; a nossa luta é pelo direito à vida, que cada pessoa tenha um direito dela ser quem ela é. [...] Mas que a gente possa lembrar... essas pessoas que já estão com Deus, que estão com ele, que a gente possa elevar nossa prece pedindo que o Senhor nos livre da seta que voa à luz do dia. Não só pras pessoas transgêneras: todas as pessoas. A nossa luta não são só pelos LGBTIs; a nossa luta, enquanto Igreja da Comunidade Metropolitana, são por todas as pessoas. Os heterossexuais – todas as pessoas (Alexya, pregação, 28/01/2018).²

Fica, portanto, claro que a igreja em questão se entende como inclusiva no sentido de equiparar as diversas formas de sexualidade, identidade e religiosidade. Na visão da ICM, esse reconhecimento mútuo da equivalência de seu grupo com grupos héteros, cis³ e que possuem comportamentos sexuais baseados na norma

2 Pregação realizada por Alexya na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo, em 28 de janeiro de 2018.

3 Cis se refere a cisgênero, ou seja, uma pessoa que se identifica com o sexo com o qual nasceu. Nessa passagem, mostra-se que a luta por reconhecimento na Igreja da Comunidade Metropolitana abarca as questões de orientação sexual (igualdade entre heterossexuais, homossexuais, bissexuais, pansexuais e assexuados), de gênero (igualdade entre cisgêneros, transgêneros, transexuais, travestis, crossdressers e não-binários) de papéis de gênero (igualdade entre drag queens, drag kings e os que seguem os papéis de gênero heteronormativos) e de práticas sexuais.

tradicional não ocorre. Existe, enfim, a necessidade de uma luta por reconhecimento, quer dizer: clarear as disputas de legitimidade e não legitimidade em torno da aceitação de homossexuais no meio religioso (Natividade, 2010; Maranhão Filho, 2011).

Fica aqui evidente que, na luta por reconhecimento, a disputa é travada por uma ampliação da noção de igualdade. A norma que está sendo ampliada – ou cuja ampliação é buscada – é sobre quais indivíduos na sociedade podem ser entendidos como iguais, possuindo os mesmos direitos, tanto positivos quanto civis e sociais; e, também, quais indivíduos podem usufruir de relações igualitárias não somente no sistema, mas também no mundo da vida (Habermas, 1989). Vemos, portanto, que é pela busca da alteração dos critérios normativos em uso que se inicia a luta por reconhecimento, e essa alteração é perseguida quando o grupo sente o desrespeito por parte de outros grupos, sejam eles do campo religioso ou da sociedade de modo geral.

Para a análise de como ocorre a construção dessa luta por reconhecimento, e iniciará na construção habermasiana da luta discursiva, demonstrando como ela se aplica na ICM em seus diversos fatores, posteriormente, severá como essa luta discursiva é transformada em uma luta por reconhecimento social, como o termo é pretendido por Honneth, ao tentar suprir o déficit sociológico que apontada em Habermas, continuando a análise habermasiana no campo social. Por fim, se demonstrará que o processo de luta por reconhecimento social de grupos minorizados, como a Igreja da Comunidade Metropolitana, se dá tanto no campo discursivo nos diversos mundos da vida, como no ambiente social, nas diversas esferas de reconhecimento.

2 A luta discursiva por reconhecimento

Habermas, por levar adiante a tradição da Teoria Crítica, tem forte influência weberiana, mantendo a teoria da racionalização como

central para a compreensão da sociedade moderna ocidental. Assim, se utiliza de uma normatividade intersubjetivamente construída, ou seja, uma extensão do pensamento da transformação pelo conflito, que, nesse caso, realiza a negociação de sentidos do mundo da vida a partir da contestação dos critérios de validade das proposições.

Esse processo se dá no mundo da vida, possuindo os componentes da cultura, sociedade (normatividade) e personalidade - que se ligam com a ciência, a moral e a arte. E cada uma dessas esferas atua dentro de um mundo específico da ação comunicativa, o mundo objetivo, o mundo social e o mundo subjetivo, respectivamente (Schumacher, 2000).

O mundo objetivo diz respeito aos fatos e com relação a eles são levantadas pretensões à verdade, ou seja, eventos possíveis de serem constatados de forma empírica. Esse mundo produz dados concretos nos quais as ações comunicativas podem se pautar, permitindo inclusive o seu questionamento. Já o mundo social fornece as normas sob as quais as ações e proposições são julgadas e legitimadas, ou seja, explícita correção normativa perante um contexto social específico. Por último, o mundo subjetivo apresenta vivências interiores e responde aos critérios de sinceridade do falante que pode demonstrar com ações que cumpre o que fala.

Em cada um desses mundos, se dão pretensões específicas. A pretensão de verdade está ligada ao mundo objetivo; de que o enunciado é verdadeiro dadas as condições materiais e objetivas de vida, leva-se, portanto, em conta as asserções referentes a condições objetivamente mensuráveis, independentemente, portanto, da subjetividade do sujeito. Fala-se aqui do modo cognitivo, onde os atos de fala podem ser constatados.

A pretensão da correção normativa se dá em dois âmbitos; num primeiro momento pode-se pretender que aquilo que está sendo dito corresponda às normas do contexto social e, num segundo

plano, que o próprio contexto normativo seja válido, quando sua legitimidade é questionada. Nesse caso se trata do mundo social, das normas vigentes e que, idealmente, são aceitas ou discutidas pelos sujeitos.

A terceira pretensão é a de sinceridade, ou seja, de que o sujeito que emite a fala acredita no que diz e está sendo sincero no modo como diz. Contudo, esses atos de fala não são absolutos, permitindo que as pretensões de validade sejam disputadas pelo ouvinte. Ao articular as pretensões de validade, linguagem e relações contextuais se cria a ação orientada para intercompreensão, ou seja, ação comunicativa.

Segundo Habermas, o mundo da vida é regido pela ação comunicativa; assim pode-se admitir que surge das relações interpessoais na vida cotidiana, pelas quais as pessoas buscam a justificação de suas ações, justificação essa que acontece pelo consenso do melhor argumento, esse baseado na racionalidade comunicativa.

A racionalidade comunicativa é, então, uma resposta ao fatalismo weberiano da racionalidade instrumental (Oliveira, 1993, p. 22; Silva, 2001, p. 5). Servindo então para a emancipação do ser humano, quer dizer, para que se atinja o objetivo da racionalidade segundo o iluminismo: torná-lo livre.

Exemplos da disputa normativa podem ser elencados em trecho das entrevistas concedidas por Alexya

A sociedade ainda acha que só existe o homem e a mulher. E hoje nós vamos entender que existe um leque de possibilidades: tem os binários, os não-binários, e por aí vai. Jesus Cristo foi o primeiro homem trans [...] Nós aprendemos desde o Gênesis que existe a Santa Trindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Deus, portanto, mandou seu filho para a terra. Jesus, o filho,

tinha o gênero divino, correto? Então, quando ele desceu para a terra ele passou a ter o gênero humano. Então, se Jesus pode se transicionar, por que eu não posso?" (Declercq, 2017, *online*).

No primeiro trecho podemos ver a disputa em torno de critérios objetivos, pois ela ocorre sobre a objetividade do caráter binário de gênero. Nesse sentido, nega-se que o gênero acompanhe o sexo, ou seja, que necessariamente a pessoa que nasce com o sexo masculino pertença ao gênero masculino – homem – e que a pessoa que nasce com o sexo feminino pertença ao gênero feminino – mulher.

Essa disputa ocorre no campo do mundo objetivo, inclusive, com a utilização da técnica científica, não somente apoiada em discursos apoiados em teoria de gênero, mas na psicologia, genética e afins. Nesse sentido, o que está em disputa é a validade objetiva do gênero. E por assim ser, essa disputa ocorre dentro dos moldes do mundo objetivo, quer dizer, através dos especialistas do mundo objetivo, ou seja, os cientistas.

Cabe ressaltar aqui que essa disputa se mostra também na sociedade mais aberta, uma vez que a questão de gênero, normalmente, é discutida a partir de critérios científicos, um exemplo que pode ser dado é o pronunciamento de diversas entidades sobre o tema, como o vídeo lançado pelo Conselho Federal de Psicologia pela despatologização das transexualidades

No formato de entrevista, o vídeo conta com a fala de psicólogos (as) e acadêmicos (as), que falam do papel ético, político e profissional da categoria na luta pela despatologização, trazendo à luz as dificuldades enfrentadas, como a formação precária dos (as) psicólogos (as) em relação às temáticas de diversidade de gênero e sexual, a vinculação à psiquiatria no fornecimento de diagnósticos, problemas das pessoas trans e transexuais no acesso ao

sistema de saúde, assim como a importância da valoração da experiência das pessoas que vivem as transformações de todas as formas, frente ao conhecimento científico e profissional (Conselho Federal de Psicologia, 2016, *online*).

Ou a nota de repúdio feita pela Ordem dos Advogados do Brasil após comentário público feito por promotor público sobre a questão que tratava de gênero e que frisava, entre outras coisas, o conceito de gênero conforme construído pelos técnicos, pois, segundo a OAB, no decorrer da nota, caberia informar o promotor sobre os termos objetivos “que o referido professor parece não ter conhecimento: gênero não é o mesmo que sexo, o sexo é biológico, nascemos com o sexo, já o gênero é uma construção social. Análise esta, pontuada nos estudos das ciências humanas e da sociedade como a Sociologia, a História por exemplo. (Bellini, 2015).

Aqui se evidencia a luta normativa no mundo objetivo pela verdade da formatação binária de gênero. Isso feito pelas vias dos instrumentos científicos, típicos do mundo objetivo.

Já no segundo trecho da entrevista de Alexya, é possível ver sendo retirado do próprio universo social no qual ela se insere o contexto do qual se disputará a validade normativa. Por se tratar de um campo de disputa religioso, é na mitologia cristã que a pastora busca os meios para deslegitimar a negatividade sobre aqueles que transpassam o gênero. Assim, Alexya utiliza da transmutação de cristo, de um gênero ao outro, para desarticular a ideia de transgenia da ideia de pecado. Pois, uma vez que o próprio Jesus seria um transgênero, e nele não há pecado, a transgenia não poderia ser considerada algo ruim.

A validade normativa é então disputada tanto no mundo objetivo quanto no mundo social, sendo que no mundo social a disputa se dá do universo simbólico do qual o indivíduo participa

na busca reconhecimento. Assim, como descrito por Habermas, é do mundo social que surgem as ferramentas utilizadas pelo indivíduo para modificar o próprio mundo social, sendo ele não somente fonte de reprodução de um dado universo simbólico, mas também fonte de mudança.

A luta pela ampliação da igualdade de direitos acontece na disputa discursiva pela validade normativa, com argumentos vinculados à luta política. Nesse sentido, a luta por reconhecimento possui um aspecto discursivo. Pelo discurso, quer dizer, pela disputa sobre a verdade e correção normativa o indivíduo na ICM busca reverter o valor negativo dado à sua sexualidade ou gênero, inclusive, na visão religiosa, buscando assim diminuir – ou, de preferência, neutralizar – a desigualdade.

Essa luta particular na Igreja da Comunidade Metropolitana gera, a princípio na esfera religiosa, um foco de disseminação da luta por reconhecimento do grupo LGBT mais amplo, dada a participação da denominação em espaços públicos como a marcha do orgulho LGBT, em entrevistas acessíveis a um grande número de pessoas⁴, e pela própria disseminação individual dessa forma de pensamento. Então, a partir de uma gramática moral específica, a qual se utiliza de recursos do mundo objetivo e do mundo social, a ICM busca modificar a normatividade dada.

Essa busca de modificação da normatividade sobre a sexualidade e o corpo – heteronormatividade – acontece a partir de um critério de universalidade da dignidade do ser humano, ou seja, possui apoio na ideia de direitos individuais e valorização das

4 Refere-se aqui, além das entrevistas já citadas, outras como as dadas a portais de destaque e canais no youtube, como: BERTHO, Helena. **Sou Mulher Transgênera, Pastora e Mãe de Duas Crianças**. 2017. Disponível em: www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2017/03/31/sou-mulher-trans-pastora-e-mae-de-duas-criancas.htm. Acesso em: 01 out. 2023.

identidades particulares. Portanto, é possível entender que a atuação da ICM-SP se encontra com aspectos da racionalização cultural no sentido de Habermas, isto é, como componentes do mundo da vida.

Pois é no mundo da vida que os critérios de validade e reconhecimento são negociados. Seja pela negociação da diversidade de orientações sexuais ou de identidades de gênero; seja pela negociação no mundo social da igualdade de todos os seres humanos pela lógica do direito; ou mesmo pela sinceridade de buscar ser o que se é – a dor e a delícia de ser, como relatado por Cristiano Valério.

Essa negociação é buscada pela ação comunicativa entre os membros da própria comunidade, assim como pelo diálogo na sociedade. Ocorre na participação pública em atividades políticas, em entrevistas concedidas, em festas abertas realizadas na denominação e mesmo a partir da transmissão aberta do culto pela página do Facebook da denominação.

3 Do discurso à prática da Igreja da Comunidade Metropolitana

O conteúdo discursivo se apresenta na luta diária por reconhecimento, também entendida dentro da Teoria do Reconhecimento Social do autor Axel Honneth ao observar as ações públicas da denominação, sendo possível perceber uma luta por reconhecimento da ICM (Honneth, 2003). Ou seja, é no espaço público, nas relações entre diferentes indivíduos, que se constrói a luta por direitos – e aqui se veem as tensões e os processos transformadores colocados em prática.

Ao olhar de forma ainda mais específica à questão da luta por reconhecimento social, podemos considerar as denominações das negações nas três esferas do reconhecimento a partir da concepção de Honneth.

A definição de reconhecimento remete a três esferas: a do amor, a do Direito e a da solidariedade/contribuição/performance (Leistung no original, e utilizado de forma variada conforme diferentes tradutores e compreensões dos textos do autor em diversos momentos). É a experiência de falta de reconhecimento em uma ou mais dessas esferas – violação, privação e exclusão, respectivamente –, que serviria de motivação para a luta por reconhecimento. A interação entre os sujeitos passível de reconhecimento social traz consigo, de maneira articulada, um processo de individualização, na medida em que aumentam as chances de expressão, legitimação e reconhecimento de diferentes facetas da personalidade do sujeito, e um processo de inclusão social ao inserir o sujeito em uma comunidade de valores e em um círculo igualitário composto de todos os membros da sociedade (Rosenfield; Saavedra, 2013, p. 31-32).

Para ilustrar o perfil das histórias de violação de esferas de reconhecimento e de desrespeito encontradas na ICM, se recorrerá novamente aos fragmentos da entrevista concedida pela pastora Alexya ao Catraca Livre.

Na escola eu apanhei muito porque era “diferente”, quando na verdade eu não era diferente, eu apenas não condizia com o sistema heteronormativo, mas também não sabia que existia um outro sistema de gênero, de uma outra construção. Foi muito difícil. Enquanto criança religiosa também. Só que quando a gente é criança, a gente ainda tem aquela pureza de alma e de espírito. Mas quando se chega à fase da puberdade, da adolescência, e a gente consegue raciocinar usando a razão, fica muito difícil porque eu tinha um conflito muito grande.[...] Com certeza. Quando chamei meus

pais no quarto para conversar com eles, lembro que eu fiquei ali por quase uma hora, só chorava e a voz não saía. Quando crio forças e começo a falar para meus pais que não era igual aos meus primos, tios, que eu não era igual ao meu pai, lembro que ele me interrompeu, muito nervoso – porque ele demorou a entender o que estava querendo dizer – e foi bem categórico quando disse “não, se você for viado eu até aceito, mas se você se vestir de mulher eu te mato. Isso eu não vou aceitar”. [...] A população LGBT, por não estar na conformidade que eles acham que é normal, que é a heteronormativa, eles (a população) vão punir de forma muito dura e cruel as pessoas que não atendem a esse sistema. Principalmente quando falamos de sistema binário de gênero. A sociedade ainda acha que só existe o homem e a mulher. E hoje nós vamos entender que existe um leque de possibilidades: tem os binários, os não-binários, e por aí vai. Eu recebo muito no inbox pessoas me ofendendo, dizendo que eu mereço morrer de forma cruel, que eu deveria morrer de HIV, que eu deveria morrer em um acidente de carro, que Deus me abomina (Carvalho, 2017, *online*).

A negação da esfera do amor, com a violação das relações familiares por parentes homofóbicos, através da agressão física; a negação da esfera do direito, pela luta ainda presente da união civil, mesmo após aprovação do STF, a dificuldade da aprovação da legislação contra homofobia; e ainda degradações e ofensas na esfera da solidariedade, através da exclusão de grupos organizados como igrejas tradicionais praticam, constituem possíveis motivadores para a luta por reconhecimento.

A experiência citada pela pastora Alexya sobre agressões, tanto no ambiente escolar como no familiar e religioso é um relato comum nas histórias dos participantes da ICM, que encontram na

congregação um ambiente seguro e de reforço de suas identidades desacreditadas na sociedade.

Outro exemplo que demonstra a violação é que rotineiramente nos cultos da ICM ocorrem pedidos de oração por famílias de membros ou conhecidos que sofreram agressões ou foram mortos em crimes de ódio.

Nesse sentido pode-se constatar que o critério normativo que está em jogo permite, inclusive, violação física por parte daqueles que se julgam defensores da norma. O critério da privação já se coloca quando a normatividade se estende ao sistema, ou seja, para as relações de poder que se estabelecem, em última instância, no Estado.

Assim, a disputa pelo significado da norma se traduz, em última instância, no mecanismo de regulação do Estado Democrático de Direito, pela busca, nesse sentido, de ações regulatórias positivas que garantam o reconhecimento.

Além disso, as relações de exclusão se materializam no medo de expulsão e isolamento por parte de familiares, amigos e outros membros da sociedade devido à quebra da normatividade vigente. Quer dizer, na vivência observada na ICM é possível perceber as formas de desrespeito apresentadas por Honneth, e creditar a elas, pelo menos em parte, os motivos pelos quais ocorre a luta por reconhecimento.

Pode-se, ademais, dizer que ao se contextualizar o conceito de excluído ao campo religioso, a própria ideia de uma proibição de participação no poder eclesiástico em uma congregação tradicional pode gerar a tensão que leva à desvinculação desta congregação e à criação de uma nova, mais inclusiva.

Nesse sentido, pode-se falar de um processo de transformação da comunidade religiosa com motivos próprios e processos de legitimação e justificação que transpuseram a dominação tradicional.

Esse processo, entendido de forma ampla, pode esclarecer a mudança social, no contexto da teoria de Honneth, pois

deixa Claro que uma teoria da Sociedade como aquela que ele pretende desenvolver deve partir do princípio de que as relações de reconhecimento contêm pretensões normativas na sua estrutura, as quais possibilitam o esclarecimento da mudança social. Ambos os autores identificaram uma ligação entre autorrelacionamento e reprodução da vida social, que está vinculada estruturalmente com as relações de reconhecimento. Por isso, a dinâmica do desenvolvimento histórico moral deve ser entendida como Uma luta por reconhecimento” (Honneth, 1992, p. 148).

Quando se retorna às declarações já apresentadas anteriormente, também pode-se perceber a busca de ampliação de direitos, de modo que podemos ver a disputa por igualdade no caráter binário de gênero. Ao fazer isso, Alexya busca igualar as pessoas, independentemente de sua identidade de gênero.

Esse discurso visa ampliar os critérios de igualdade, saindo da dignidade dada aos dois gêneros pressupostos naturais e corretos pela sociedade (gênero masculino e feminino, homem e mulher) para expandir critério de dignidade a todas as classificações de identidade de gênero.

Aqui se evidencia o diálogo com a luta por ampliação do reconhecimento da dignidade da pessoa trans na sociedade mais ampla; existindo nos mundos objetivo e social elementos que favoreçam a luta por reconhecimento.

É possível retornar também à visão de comunidade apresentada pela denominação, que busca não somente criar um meio de reconhecimento na esfera da solidariedade assim como do amor, ao postular a comunidade como a família do indivíduo.

Também, como apresentado anteriormente, a esfera do Estado democrático e do mercado se apresentam na luta por direitos e pela aceitação da denominação como pessoa jurídica.

Com isso, é possível concluir que a denominação trava uma luta por reconhecimento de seu modo de vida, em face da exclusão ou melhor da inclusão perversa da população LGBT na sociedade. As formas de violação apresentadas por Honneth são encontradas nas histórias e discursos da denominação, sendo que a luta então busca ir contra essas formas de exclusão a partir de um discurso que baseia esse combate em questionamentos sobre os critérios de validade no mundo objetivo, social e subjetivo, como apresentado por Habermas, levando à práticas específicas.

4 Práticas da ICM

Entre as práticas da ICM podem ser mencionadas, tanto movimentos em favorecimento de direitos, como pelo fortalecimento da identidade LGBT. Isso se dá através de diversas iniciativas e merece uma atenção considerando o papel que possui na construção e fortalecimento da identidade do grupo.

Primeiramente pode-se destacar a presença da ICM-SP na marcha do Orgulho LGBT na cidade de São Paulo. Os membros anualmente comparecem à passeata, marcando para se encontrarem. Vestem camisetas organizadas pela igreja, normalmente com a mensagem pregada pela ICM, de que os seres humanos são igualmente amados e celebrados por Deus. Também levam faixas e bandeiras da denominação, marcando presença não somente como indivíduos, mas como instituição.

Na marcha ambas as posturas são relevantes. Por um lado, temos a denominação se posicionando em favorecimento de uma igualdade de direitos e celebração da diferença, marcando um papel

teológico que se distingue da relação tradicional entre religião e sexualidade.

Por outro lado, a participação também possui caráter individual, onde os membros dançam, cantam, se divertem, ou seja, vivem suas identidades LGBT. Isso reforça suas identidades e as enche de valor e reconhecimento não somente dentro do grupo, mas na sociedade mais ampla, ganhando ainda mais magnitude quando se considera o fato de que a Marcha do Orgulho LGBT de São Paulo é uma das maiores do mundo.

A participação se constitui em ato político de reafirmação da identidade e luta por direitos. Ao fazer isso, a ICM se coloca no interior do movimento mais amplo de luta, como parte integrante de um movimento social maior do que a instituição.

Juntamente com isso, pode ser citada a participação da ICM-SP na organização da Semana da Parada LGBT de Piracicaba com palestra na Câmara de vereadores de Piracicaba no ano de 2009. A Participação da ICM na Parada LGBT de Campinas, na 2ª Feira da Diversidade Cultural no Parque Central em Santo André em 2007.

Esses eventos demonstram a militância política por direitos, quer dizer, apresentam a ICM como uma instituição que se posiciona no espaço público lutando pelo reconhecimento da dignidade de um modo específico de ver a vida; não somente dentro de sua congregação, mas em diálogo com a sociedade mais ampla.

Outro evento importante foi o I Seminário de Estudos em Teologia Inclusiva que aconteceu no salão do Hotel Príncipe na Av. São João em São Paulo dias 21 e 22 de abril de 2007, com a participação dos grupos nascentes da ICM no Brasil e presença das lideranças de outras comunidades.

Esse evento possui relevância no sentido de fortalecer as identidades LGBT e reconciliá-las ao cristianismo, retirando o estigma

da homossexualidade e das identidades de gênero através de uma determinada leitura bíblica.

Com isso, se reforça a ideia de que a homossexualidade não deve ser vista como um pecado, mas sim como algo a ser celebrado e vivido como uma dádiva divina. A teologia inclusiva, então, se torna o eixo que permite no âmbito do grupo um diálogo com a teologia tradicional.

Nesse sentido, não somente a identidade é valorizada, mas também é possível construir um meio de diálogo entre teologias e experiências distintas, criando uma forma de acesso do indivíduo ao cristianismo institucionalizado. Em outras palavras, o acesso ao sagrado se torna um ponto em comum onde é possível o diálogo entre o cristianismo tradicional e o inclusivo.

Cabe mencionar também o III Seminário de Estudos em Teologia Inclusiva realizado no Palácio da Justiça do Estado de São Paulo e organizado em parceria pela ICM e Secretaria de Justiça e Cidadania do Estado de São Paulo. Isso demonstra a influência e o reconhecimento das ações da ICM na esfera pública.

Outras participações em eventos importantes na esfera pública são as Conferências LGBT municipal, estadual e a nacional de 2008, sendo que o Reverendo Cristiano foi convidado pelo então Secretário Especial de Direitos Humanos do governo federal, Paulo de Tarso Vannuchi, pela “relevância da atuação de Vossa Reverência para a promoção e defesa dos direitos humanos”. Essas conferências são importantes pois discutem as demandas do movimento LGBT e pensam respostas à essas demandas.

O Movimento LGBT Brasileiro se fortalece após a 1º Conferência Nacional, que aconteceu entre 5 e 8 de junho de 2008 em Brasília. Mais de 1000 pessoas, entre delegados, observadores e convidados pousaram no aeroporto de Brasília para vivenciar o resultado de uma luta intensa contra a homofobia e, a partir desse processo, construir com os Governos Federal, Estaduais e Municipais políticas públicas para a população LGBT.

Nessas conferências participam líderes de movimentos, políticos, empresários e outros membros da sociedade e, com isso, é possível não somente buscar a luta no espaço público, mas colocar novas ideias e criar um diálogo com a sociedade mais ampla.

É possível citar também a participação da ICM como organizadora da II Conferência Municipal LGBT em São Paulo, também realizando a sua abertura; e mesmo a Entrega Oficial da Reinvidicações da Sociedade Civil na II Conferência Estadual LGBT ao Governador Geraldo Alkmin no Palácio dos Bandeirantes.

Ainda nesses movimentos de cunho político temos a Posse do Conselho de Atenção a Diversidade Sexual do Município de São Paulo em 2010, tendo a primeira turma do Conselho com dois representantes da ICM eleitos por voto direto da comunidade LGBT, o Diac. Dário Neto e Ver. Cristiano Valério.

Pode-se também citar a participação da ICM no Lançamento da Frente parlamentar em defesa da comunidade GLBT de São Paulo – ALESP (Assembleia Legislativa de São Paulo) em Junho de 2007.

Demais movimentos políticos como o Ato em defesa dos Direitos Humanos realizado no Largo do Arouche, a II Conferência de Igualdade Racial do Estado de São Paulo em 2008, o IV Seminário de Inter-religiosidade e Diversidade Sexual em (2008) realizado pela CADS com apoio da ICM São Paulo, o Encontro Nacional de Universitários sobre Diversidade Sexual (ENUDES) em 2010 na Bahia e o Congresso de Assessores de Eventos Sociais em São Paulo demonstram a participação política na esfera pública vinculada à ICM.

Esses eventos também sinalizam que, apesar de foco nos direitos LGBT, a ICM também milita por outras questões dos direitos humanos, como o Estado Laico, a igualdade étnico-racial, a igualdade religiosa e etc.

Portanto, as práticas da ICM-SP estão em consonância com o discurso utilizado, ou seja, existe uma igualdade entre o Discurso Ideal

e o Discurso Prático (Soares, 2013) e, portanto, é possível dizer que a teologia da ICM, enquanto uma teologia balizada na ideia de direitos humanos, é uma sinalizadora das motivações das ações dos indivíduos.

É inegável a participação política da ICM na luta por direitos, pelo reconhecimento dos modos de vida LGBT e, antes de tudo, pela dignidade da pessoa humana. Assim, a luta da ICM, por diversas vezes, se coloca no espaço público no interior do movimento LGBT mais amplo, o que permite classificar a denominação como uma igreja militante.

Portanto, seja pela história de construção da teologia inclusiva, que acompanha o movimento por luta de direitos LGBT, seja pela construção da própria UFMCC, com lideranças ligadas ao mesmo movimento, é impossível desvincular o movimento LGBT e a luta por direitos humanos da denominação.

Como já sinalizado anteriormente, o casamento demonstra simbolicamente essa relação entre a teologia e a luta por direitos humanos. Em outubro de 2007 o conselho da então Missão da ICM São Paulo, definiu o Casamento Igualitário como bandeira prioritária nas participações nas Marchas do Orgulho LGBT, e nas demais participações da Igreja nos eventos promovidos pela CADS.

A Primeira Celebração Coletiva de Casamento aconteceu no dia 24 de maio de 2008 no auditório do Sindicato dos Químicos na Rua Tamandaré, Bairro da Liberdade, Região Central de São Paulo, com a presença de militantes do então movimento LGBT. A Celebração foi apoiada Pelo Sindicato dos Químicos e Plásticos, Sindicato dos Enfermeiros, Sindicato dos Panificadores, Sindicato dos Bancários e Católicas pelo Direito de Decidir, além da CADS e do grupo CORSA.

Após isso ocorreu, em 13 de junho de 2009, a Segunda Celebração Coletiva no auditório do Sindicato dos Químicos na Rua Tamandaré, Bairro da Liberdade, Região Central de São Paulo. E em 2011 A Celebração Coletiva aconteceu no Salão Nobre da Faculdade

de Direito do Largo São Francisco USP com a presença de militantes da causa LGBT no Brasil e representantes dos governos municipal, estadual e federal.

Esses eventos representam a união, como já indicado, entre a teologia e os direitos humanos, a relação entre militância por expansão de direitos e religiosidade. Criando um diálogo religioso e político, visto que tais eventos foram noticiados pela imprensa, chegando a atrair inclusive representantes governamentais.

Aqui, a valorização dos indivíduos do grupo vem em nome da igualdade de todas as pessoas, como sendo todos filhos do mesmo Deus e manifestação do atributo da diversidade que essa divindade possui, como apresentado por Viviane, membra da denominação.

Marta, Marta, olha só, vamos... vamos entender o que tá acontecendo aqui, eu vim pra te salvar, eu sou o seu salvador, eu vim pra salvar você dessa lógica cruel, perversa. Eu vim te salvar, eu vim salvar os meninos também, eu vim dizer pra eles que pode chorar, eu vim dizer pra eles que eles não precisam trazer o sustento, eu vim dizer pra eles que eles podem ser sensíveis. Eu vim dizer pros meninos que eles podem gostar. Eu vim dizer pra todas as pessoas que elas podem sair do armário. Sai do armário Marta, sai do armário assim como Maria saiu. [...] A gente tem que respeitar as diferenças, porque uma pessoa vai ser mais sensível e a outra vai ser mais agressiva na sua maneira de ser, de agir de falar. Uma pessoa... E eu não vou falar de homem e mulher porque pra mim essas características, e já foi provado, não são do masculino e do feminino, essas características são sociais. São construções sociais. [...] Jesus chamou todas e todos ao serviço (Viviane, 2017, PREGAÇÃO, 12/03/2017).⁵

5 Pregação realizada por Viviane na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo em 12 de março de 2017.

A construção da igualdade se dá pela desconstrução dos critérios de desigualdade que separam o feminino do masculino, o cisgênero do transgênero, sempre retornando ao fato de que o projeto de Deus é um projeto de igualdade entre todas as pessoas.

Também se pode falar na apresentação do projeto Existe Homofobia em São Paulo , da Professora Elza Castro, na ICM. Nele, ocorreu o compartilhamento de experiências de como a homofobia é transmitida e sentida nas escolas, passando pela perspectiva de docentes como Elza e Alexya, de pais membros da ICM que ali estavam e compartilharam suas experiências.

Esse tipo de ação possibilita a troca de experiências que contribui para um sentimento de coletividade e compartilhamento. Aumentando o sentimento de pertencimento ao grupo, o sentimento de apoio que o grupo pode oferecer, e reforçando uma causa comum a todos – a de luta por igualdade e reconhecimento.

5 Conclusão

Aqui foi proposto compreender o discurso da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo e sua transformação em ações no espaço público. Esse processo é o descrito por Habermas e continuado por Honneth, no qual os direitos humanos, ou seja, a valorização do indivíduo por si só, se tornam a base para todos os outros direitos através da ação comunicativa e da luta por reconhecimento.

Na ação comunicativa descrita por Habermas, no mundo objetivo, a ICM questiona a objetividade da existência da condição binária da identidade de gênero, compreendendo-se a condição de transexualidade, não-binários e gêneros fluidos como naturais, ou seja, como biologicamente orientados. Da mesma forma, a heteronormatividade como um dado biológico é questionada, sendo enfatizada a pluralidade de orientações sexuais.

Ainda, no mundo objetivo, utiliza-se das ciências humanas e sociais para a demonstração científica do caráter social dos papéis de gênero, criando assim um embasamento para a não normatividade quanto a papéis dados como naturais e, que com o apoio das ciências humanas, se demonstraram que não são.

Já no mundo social, extrai-se dos textos bíblicos interpretações que favoreçam o apoio à diversidade, como a utilização dos critérios de igualdade e justiça, já aceitos pela sociedade e, agora, aplicados ao público LGBT, com isso, as normas do mundo social são expandidas para abarcar também essa parte da população.

Essa luta discursiva, não cria novos conceitos, mas reutiliza os já existentes, assim, o que está sendo colocado à prova no mundo social não é a existência da norma, pois o grupo a aceita, o que está sendo colocado à prova é a limitação dada à norma ao aplicá-la somente a uma parte da sociedade. Nesse caso, a ICM questiona essa limitação, pedindo pela sua real e ampla efetivação.

Por último, no mundo subjetivo, se advoga a sinceridade de se ser quem é, a “dor e a delícia de ser” ou mesmo o “direito sagrado de ser”. Aqui, se questiona, então, a não aceitação por parte da sociedade de um modo de vida sincero. Pede-se a aceitação desse modo de vida, que busca ser vivido sinceramente, e que validaria, junto aos meios de validação dos outros mundos, o modo de vida dos membros da denominação.

Esse discurso é realizado na esfera pública, como apontado na Teoria do Reconhecimento Social de Honneth, na participação de eventos de caráter político e teológico, como a Marcha do Orgulho LGBT ou seminários teológicos. Buscando validação nas esferas em que seu reconhecimento social se viu negado.

Na esfera do amor, a construção de novas famílias a partir da defesa do casamento religioso entre pessoas do mesmo sexo, e a realização de casamentos públicos, se mostram uma forma de reafirmação do reconhecimento social.

Ainda, esse mesmo ato aponta para o critério de solidariedade social, uma vez que reconhece como legítima as identidades ali estabelecidas como dignas de se unirem frente à divindade, fortificando a estima da identidade LGBT. O mesmo ocorre nos seminários de teológicos, uma vez que se estabelece teologicamente a dignidade de pessoas LGBT.

Já a participação em eventos políticos, como a Marcha do Orgulho LGBT ou o lançamento da Frente Parlamentar LGBT apresenta a luta por reconhecimento social no âmbito político e jurídico, buscando a inserção da população LGBT no grupo de direitos já concedidos a heterossexuais.

Fica então evidente que o processo de racionalização descrito por Weber, e continuado por Habermas e Honneth se expressa na ação comunicativa utilizada pela denominação, assim como na luta por reconhecimento, essas baseadas na valorização do indivíduo e sua igualdade em frente a todos os outros.

Referências

BELLINI, Jomar. **‘Promotor Causa Polêmica Ao Dizer Que Mulher Nasce ‘Baranga Francesa’**. 2015. Disponível em: g1.globo.com/sao-paulo/sorocaba-jundiai/noticia/2015/10/promotor-causa-polemica-ao-dizer-que-mulher-nasce-baranga-francesa.html. Acesso em: 01 out. 2023.

CARVALHO, Jonas. **‘Uma igreja que exclui não aprendeu com Jesus’, diz pastora trans, 2017**. Disponível em: <https://catracalivre.com.br/cidadania/uma-igreja-que-exclui-nao-aprendeu-com-jesus-diz-pastora-trans/>. Acesso em: 01 out. 2023.

CONSELHO NACIONAL DE PSICOLOGIA. **Vídeo aprofunda debate sobre Psicologia e a despatologização das identidades trans**. 2016. Disponível em: <https://despatologizacao.cfp.org.br/video-aprofunda-debate-sobre-psicologia-e-a-despatologizacao-das-identidades-trans/#>. Acesso em: 01 out. 2023.

DECLERCQ, Marie. **'Jesus Cristo Foi o Primeiro Trans', Diz a 1ª Pastora Transgênera Da América Latina.** 2017. Disponível em: www.vice.com/pt/article/8xa943/jesus-cristo-foi-o-primeiro-trans-diz-a-1a-pastora-transgenera-da-america-latina. Acesso em: 01 out. 2023.

HABERMAS, Jurgen. **The theory of communicative action.** v. 1. Reason and the rationalization of society. Boston: Beacon Press, 1984.

HABERMAS, Jurgen. **Consciência moral e agir comunicativo.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jurgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade.** v. I. 1. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

HABERMAS, Jurgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade.** v. 2. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

HABERMAS, Jurgen. **A inclusão do outro: Estudos de teoria política.** São Paulo: Loyola, 2002.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.** São Paulo: Ed. 34, 2003.

HONNETH, Axel. **The Critique of Power: reflective stages in a critical social theory.** MIT Press, 1999.

HONNETH, Axel. **O Direito da Liberdade.** Martins Fontes: São Paulo, Edição: 1ª, 2015.

HONNETH, Axel; RENAULT, Emmanuel. **Filosofia social e teoria social.** Sociologia [online], v. 9, n. 1. 2018.

MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. **"Jesus me ama no dark room e quando faço programa":** narrativas de um reverendo e três irmãos evangélicos acerca da flexibilização do discurso religioso sobre sexualidade na icm (igreja da comunidade metropolitana). Polis e Psique, vol. 1, Número Temático, p. 166-194, 2011.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. **Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos**

ameaçadores. *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*. n. 2, p. 121-161, 2009.

NATIVIDADE, Marcelo. **Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 90-121, 2010.

OLIVEIRA, Fátima Bayma de. **Razão instrumental versus razão comunicativa**. *Rev. Adm. Púb.*, rio de janeiro, v. 27, n. 3, p. 15-25, 1993.

SILVA, Sérgio Luís P. **Razão instrumental e razão comunicativa: um ensaio sobre duas sociologias da racionalidade**. *Cadernos de pesquisa interdisciplinar em ciências humanas*. n. 18, 2001.

POKER, José Geraldo Alberto Bertoncini. Os conceitos de inclusão e reconhecimento na teoria de Habermas. *In: MARTINS, Clelia Aparecida; POKER, José Geraldo Alberto Bertoncini. (org.). Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas*. São Paulo: FAP-UNIFESP, v. 1, p. 337-365, 2014.

POKER, José Geraldo Alberto Bertoncini; ALVES, Beatriz Sabia Ferreira; FERREIRA, Vanessa Capistrano. Reconstrução racional e direitos humanos: uma proposta de conhecimento crítico das relações internacionais baseado em Habermas. **Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos**, v. 4, p. 145-170, 2015.

REPA, Luiz. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. *In: NOBRE, Marcos (org.). Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papyrus, p. 161-182, 2008.

ROSENFELD, Cinara Lerrer.; SAAVEDRA, Giovanni Agostini. **Reconhecimento, teoria, crítica e sociedade: sobre desenvolvimento da obra de Axel Honneth e os desafios da sua aplicação no Brasil**. *Sociologia: Porto Alegre*, ano 15, n. 33, maio/ago. p. 14 – 54, 2013.

SCHUMACHER, Aluísio Almeida. **Reconstrução da teoria da racionalização da sociedade em Weber**. *Comunicação e democracia: fundamentos pragmático-formais e implicações jurídico-políticas da teoria da ação comunicativa*. Campinas, SP: [s.n.], p. 393 – 434, 2000.

SOARES, Evanway Sellberg. **Sexo Evangélico**: Deslocamento do Eixo de Fundamentação do Conhecimento. Marília, (trabalho de conclusão de curso), Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), 2013.

WEBER, Max. A Psicologia Social das Religiões Mundiais. *In*: GERTH, Hans Heinrich; MILLS, Charles Wright (Org.). **Ensaio de Sociologia**. 2. ed. Zahar Editores. Rio de Janeiro: Guanabara, 1971^a. p. 309 – 346.

WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. *In*: GERTH, Hans Heinrich; MILLS, Charles Wright (Org.). **Ensaio de Sociologia**. 2. ed. Zahar Editores. Rio de Janeiro: Guanabara, 1971^b. p. 371 – 410.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

WEBER, Max. **Conceitos Sociológicos Fundamentais**. Trad. Artur Morão. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2010.

Desafios Éticos nas Ciências Sociais e Políticas na Era da Biotecnologia e Inteligência Artificial: Uma Análise a partir das Perspectivas de Jürgen Habermas e do Filme “Transcendence”

Ethical Challenges in the Social and Political Sciences in the Age of Biotechnology and Artificial Intelligence: An Analysis from the Perspectives of Jürgen Habermas and the Film “Transcendence”

Enilson Silva Gonçalves

Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)

enilson01@gmail.com

Resumo: Este artigo acadêmico explora os desafios éticos que surgem da intersecção entre avanços biotecnológicos e inteligência artificial, sob a análise das perspectivas filosóficas de Jürgen Habermas e do filme “Transcendence”. Habermas, em seu livro “O Futuro da Natureza Humana”, critica os defensores da eugenia liberal, argumentando que o desenvolvimento de padrões algorítmicos ameaça a auto compreensão humana. A “ética da espécie” por ele proposta é examinada como uma resposta moral. No filme “Transcendence”, o personagem principal busca criar uma máquina consciente, levantando questões sobre a consciência e os limites éticos da tecnologia.

Palavras-chave: Eugenia liberal; Jürgen Habermas; ética; biotecnologia; inteligência artificial; autonomia; razão comunicativa; metafísica.

Abstract: This academic article explores the ethical challenges that arise from the intersection between biotechnological advances and artificial intelligence, under the analysis of the

philosophical perspectives of Jürgen Habermas and the film “Transcendence”. Habermas, in his book “The Future of Human Nature”, criticizes proponents of liberal eugenics, arguing that the development of algorithmic standards threatens human self-understanding. The “species ethic” proposed by him is examined as a moral response. In the film “Transcendence”, the main character seeks to create a conscious machine, raising questions about conscience and the ethical limits of technology.

Keywords: Liberal eugenics; Jürgen Habermas; ethics; biotechnology; artificial intelligence; autonomy; communicative reason; metaphysics.

1 A Crítica de Habermas à Eugenia Liberal: Desafios Éticos nas Fronteiras da Biotecnologia e Inteligência Artificial

Habermas é conhecido por sua abordagem na esfera pública, no discurso racional e na comunicação como fundamentos da democracia. Ele valoriza a capacidade dos seres humanos de se envolverem em emoções comunicativas livres e igualitárias, nas quais todos os participantes têm a oportunidade de expressar suas opiniões e chegar a um entendimento compartilhado.

No contexto da inteligência artificial, Habermas provavelmente estaria preocupado com o impacto da automação e da substituição de decisões humanas por sistemas algorítmicos. Ele poderia questionar como a IA afeta a capacidade dos indivíduos de participar efetivamente do debate público e de influenciar decisões políticas. Habermas destacaria a importância de garantir que as decisões importantes não sejam delegadas exclusivamente a algoritmos, mas sejam submetidas a discussões e deliberações públicas para manter a legitimidade democrática.

Outra preocupação de Habermas poderia ser a questão da dominação e controle exercidos pela tecnologia e seus

desenvolvedores. Ele poderia se questionar sobre a concentração de poder e a falta de transparência associada à IA, especialmente quando é usado por grandes empresários ou governamentais. Habermas tenderia a defender a necessidade de regulamentações que garantissem a prestação de contas e a proteção dos direitos individuais em relação à IA.

Por fim, Habermas poderia enfatizar a importância da reflexão ética e da consideração das consequências sociais da inteligência artificial. Ele poderia questionar os impactos da IA no trabalho humano, na desigualdade social e na privacidade. Ele pode defender a necessidade de uma abordagem responsável e de um diálogo aberto sobre o desenvolvimento e uso da AI, a fim de minimizar esses impactos negativos e promover uma sociedade mais justa e inclusiva.

Essas são apenas algumas especulações sobre como Habermas poderia se aproximar das relações com a inteligência artificial com base em seus princípios filosóficos gerais. Para uma compreensão mais precisa de sua perspectiva atual sobre o assunto, é necessário consultar suas obras mais recentes ou buscar análises de especialistas sobre o posicionamento específico de Habermas em relação à IA.

Jürgen Habermas é conhecido por sua fundamentação da moral intersubjetiva, que se baseia em sua teoria da ação comunicativa. Habermas argumenta que a moralidade não deve ser baseada em princípios absolutos ou em autoridades externas, mas sim na capacidade dos seres humanos de se envolverem em discursos racionais e alcançarem compreensão mútua.

Segundo Habermas¹, a moralidade não pode ser determinada apenas pela razão individual, pois cada pessoa tem suas próprias

1 Nesse contexto situa-se também a crítica renovada ao formalismo ético eu, ou seja, a defesa da eticidade contra a mera moralidade,] [Schnadelbach defende com veemência uni uso descritivo do conceito de racionalidade e contesta as implicações normativas da compreensão de sentido, que tenciono fundamentar com base no nexu interno entre significado e validade.(Habermas, 2012, p. 5).

perspectivas e interesses particulares. Em vez disso, ele defende a necessidade de uma ação comunicativa que fundamenta a eticidade na qual os indivíduos podem trocar argumentos, expor seus pontos de vista e chegar a um consenso baseado na razão e na busca do entendimento na coletividade.

Esse processo de deliberação moral ocorre em uma “esfera pública” na qual todos os indivíduos têm oportunidade igual de participar. Habermas acredita que, por meio desse diálogo aberto e livre, os indivíduos podem superar suas diferenças e desenvolver normas e valores morais compartilhados.

Para Habermas², a intersubjetiva moral é uma forma de alcançar uma validade racionalmente justificada para as normas e princípios morais. Ele argumenta que, quando as pessoas se engajam em discursos comunicativos livres de coerção, elas são capazes de estabelecer normas por meio do entendimento que são aceitas para todos os fiéis.

Essa fundamentação da moralidade em discursos comunicativos e na busca do entendimento mútuo tem espiritualidade significativa para a ética e a política. Habermas defende³ que a moralidade deve ser baseada em princípios de inclusão, igualdade e respeito pelos outros. Ele acredita que a ação moral adequada é aquela que

2 Diversamente de “representação” ou “conhecimento”, “entendimento” exige o complemento “sem coerção”, pois a expressão deve ser usada aqui no sentido de um conceito normativo. Da perspectiva do participante, “entendimento” não significa uma operação empírica da qual decorre um comum acordo fático; significa sim um processo de convencimento recíproco, que coordena, as ações de muitos participantes com base no fundamento de uma motivação decorrente de razões. Entendimento significa comunicação que almeja chegar a um comum acordo válido. (Habermas, 2012, p. 674-675)

3 Os sujeitos de direito têm liberdades iguais garantidas ação subjetiva na forma de direitos fundamentais; nos casos conflitantes, os tribunais decidem quem é o responsável tais direitos. Assim, o princípio do respeito igual para todos adquire validade apenas na forma de autonomia legalmente protegida, que todos podem usar para realizar seu projeto pessoal da vida. (Habermas, 1999, p. 194, Tradução nossa).

pode ser justificada racionalmente em um discurso público e que respeitava a autonomia de todos os envolvidos.

No entanto, é importante observar que a teoria de Habermas sobre a ação comunicativa e a moral intersubjetiva tem sido objeto de debates e críticas por outros filósofos e teóricos. Alguns questionam a capacidade dos discursos comunicativos de realmente alcançarem um consenso moral e apontam para desigualdades de poder e perspectivas que podem influenciar o resultado desses discursos. Essas críticas destacam a necessidade contínua de aprimorar e desenvolver teorias morais e éticas que consideram como complexidades e desafios da vida social.

Embora Jürgen Habermas não tenha se manifestado especificamente sobre as novas formas de inteligência artificial (IA), podemos identificar alguns possíveis conflitos entre a ideia de moral intersubjetiva de Habermas e o uso da IA. Aqui estão alguns pontos a considerar:

Tomada de decisões autônomas: A IA está cada vez mais sendo usada para tomar decisões autônomas em várias áreas, como sistemas de transporte, de cuidados de saúde e justiça. Isso pode entrar em conflito com a ideia de moral intersubjetiva, uma vez que a tomada de decisões autônomas pela IA pode não ser passível de justificação racional em um discurso público. A opacidade dos algoritmos de IA e a falta de transparência em seu funcionamento podem dificultar a explicação e a fundamentação ética dessas decisões.

Desigualdade de acesso: A disseminação desigual da IA e a falta de acesso universal a ela podem agravar as desigualdades existentes na sociedade. Isso pode minar a base da moral intersubjetiva, que valoriza a inclusão e a igualdade de participação na deliberação moral. Se apenas certos grupos ou indivíduos têm acesso à IA e podem influenciar as decisões que ela toma, isso pode prejudicar a possibilidade de um consenso moral verdadeiramente inclusivo.

Viés e descrito algorítmica: Os algoritmos de IA são construídos com base em dados existentes, que podem refletir vieses e desigualdades sociais. Isso pode levar à reprodução dessas visões e à descrição algorítmica em várias áreas, como treinamento, atendimento, justiça criminal, entre outras. Essa algorítmica pode entrar em conflito com os princípios de igualdade e justiça da moral intersubjetiva.

Responsabilidade e prestação de contas: A atribuição de responsabilidade em sistemas de IA pode ser contestada, especialmente quando ocorrem erros ou consequências negativas. A intersubjetiva moral enfatiza a responsabilidade individual e a prestação de contas como elementos essenciais para a tomada de decisões morais. No entanto, na IA, a responsabilidade pode ser difusa entre os criadores, desenvolvedores e usuários dos sistemas, o que pode dificultar a aplicação desses princípios.

Esses são apenas alguns exemplos de como a ideia de moral intersubjetiva de Habermas pode entrar em conflito com as novas formas de inteligência artificial. É importante destacar que as questões éticas e morais relacionadas à IA são complexas e em constante evolução. Diversos filósofos, teóricos e especialistas estão explorando essas questões e buscando desenvolver abordagens éticas adequadas para lidar com os desafios impostos pela IA.

2 Em que medida a inteligência artificial pode contribuir para superar suas diferenças e desenvolver normas e valores morais compartilhados à luz da teoria do agir de Habermas?

A teoria do agir comunicativo de Habermas enfatiza a importância do diálogo aberto e livre na busca do entendimento

mútuo e no desenvolvimento de normas e valores morais compartilhados. Quando consideramos a inteligência artificial (IA) nesse contexto, podemos identificar algumas maneiras pelas quais a IA pode contribuir para esse processo, embora também existam desafios a serem enfrentados. Aqui estão algumas perspectivas:

Acesso a informações e perspectivas diversas: A IA pode ajudar a superar as diferenças ao fornecer uma ampla gama de informações e perspectivas. Algoritmos de recomendação e sistemas de pesquisa baseados em IA podem expor os indivíduos a ideias e visões diferentes, promovendo assim o diálogo e a troca de argumentos sobre questões morais. Isso pode enriquecer a esfera pública, permitindo que os indivíduos considerem diferentes pontos de vista e cheguem a um entendimento compartilhado.

Facilitação do diálogo e da comunicação: A IA pode fornecer ferramentas e plataformas que facilitam a comunicação e o diálogo entre as pessoas. Chatbots e assistentes de voz podem ajudar a mediar discussões e fornecer informações relevantes, permitindo assim que as pessoas se envolvam em discursos racionais. Além disso, a IA pode ser usada para traduzir e superar barreiras linguísticas, permitindo a participação de pessoas de diferentes culturas e idiomas.

Análise e avaliação crítica: A IA também pode ser usada para analisar e avaliar criticamente argumentos morais. Algoritmos de análise de texto e processamento de linguagem natural podem ajudar a identificar preconceitos, vieses e falácias lógicas em discursos morais. Isso pode promover uma reflexão mais aprofundada e uma abordagem mais fundamentada na busca do entendimento mútuo.

No entanto, também é importante considerar os desafios e as limitações da IA nesse contexto:

Viés algorítmico: Os algoritmos de IA podem refletir vieses presentes nos dados usados para seu treinamento. Isso pode levar à reprodução de desigualdades e preconceitos existentes na

sociedade. Portanto, é essencial abordar e mitigar essas visões para garantir que a IA não perpetue injustiças ou desigualdades morais.

Tomada de decisões algorítmicas: A tomada de decisões autônomas por parte da IA pode gerar preocupações em relação à responsabilidade e prestação de contas. Se as decisões morais são delegadas a sistemas de IA, pode ser difícil atribuir responsabilidade ou justificar racionalmente essas decisões em um discurso público. Isso pode minar a capacidade de desenvolver normas e valores morais compartilhados.

Exclusão e desigualdade de acesso: A falta de acesso igualitário à IA pode gerar exclusão e agravar as desigualdades existentes na sociedade. Se apenas certos grupos têm acesso à IA e influência sobre suas decisões, isso pode prejudicar a possibilidade de um diálogo inclusivo e igualitário na esfera pública.

Em resumo, a inteligência artificial pode contribuir para superar diferenças e desenvolver normas e valores morais compartilhados ao facilitar o acesso a informações diversas, promover o diálogo e a comunicação, e auxiliar na análise crítica dos argumentos morais. No entanto, é necessário lidar com os desafios relacionados ao viés algorítmico, à tomada de decisões algorítmicas e à exclusão e desigualdade de acesso para garantir que a IA seja usada de forma ética e para promover um processo de deliberação moral genuinamente inclusivo e democrático.

3 Como Habermas pensa que garantir que a IA possa ser usada de forma ética e para promover um processo de deliberação moral genuinamente inclusivo e democrático?

Embora Jürgen Habermas não tenha se manifestado especificamente sobre inteligência artificial (IA) em relação à ética e à

deliberação moral inclusiva e democrática, podemos inferir algumas abordagens que ele pode adotar com base em seus princípios filosóficos. Aqui estão algumas perspectivas possíveis:

Transparência: Habermas valoriza a comunicação aberta e transparente. Portanto, ele poderia defender a necessidade de transparência em relação aos algoritmos e sistemas de IA. Isso significa que as decisões tomadas pela IA devem ser compreensíveis e explicáveis, permitindo que os indivíduos entendam como essas decisões são alcançadas. A transparência também pode ajudar a identificar e abordar possíveis visões e discriminações algorítmicas.

Participação igualitária: Habermas enfatiza a importância da igualdade de participação na deliberação moral. Portanto, ele pode defender a necessidade de garantir que o uso da IA seja acessível e disponível a todos, evitando a criação de lacunas digitais e grupos ou indivíduos independentes de participarem do processo de deliberação. Isso pode envolver políticas que promovam o acesso igualitário à tecnologia, bem como iniciativas de alfabetização digital.

Deliberação pública: Habermas valoriza o papel da esfera pública como um espaço de discussão e deliberação democrática. Nesse sentido, ele pode incentivar o uso da IA como uma ferramenta que facilita e enriquece a deliberação pública. Isso pode incluir o uso de plataformas online que incluam o engajamento cívico e o diálogo entre os cidadãos, além de facilitar a coleta de opiniões e feedbacks diversos.

Regulamentação e responsabilidade: Habermas pode defender a necessidade de regulamentações adequadas para orientar o desenvolvimento e uso da IA. Essas regulamentações podem abordar questões como a transparência dos algoritmos, a proteção da privacidade e dos direitos individuais, a prestação de contas e a responsabilidade pelas decisões tomadas pela IA. Ele pode argumentar que é necessário um quadro ético e legal para garantir

que a IA seja usada de maneira ética e que as decisões finais sejam tomadas por seres humanos responsáveis.

Essas são apenas algumas abordagens possíveis que Habermas pode adotar para garantir o uso ético da IA e promover um processo de deliberação moral inclusiva e democrática. É importante ressaltar que, para uma compreensão mais precisa da perspectiva de Habermas sobre a IA, seria necessário consultar suas obras mais recentes ou análises de especialistas que exploram suas ideias em relação a essa área específica.

4 Como o conceito de eugenia de Habermas compreende o desenvolvimento tecnológico

Jürgen Habermas não desenvolveu um conceito de eugenia em sua obra filosófica. No entanto, é possível analisar como alguns de seus princípios e ideias podem se relacionar com o desenvolvimento tecnológico e suas éticas.

Habermas enfatiza a importância da autonomia e da dignidade humana como valores centrais. Ele argumenta que a moralidade deve ser baseada na capacidade dos indivíduos de se envolverem em discursos racionais e alcançarem entendimento mútuo. Nesse contexto, o desenvolvimento tecnológico, incluindo avanços em campos como a genética e a reprodução assistida, pode levantar questões éticas relacionadas à manipulação genética e à eugenia.

Se aplicarmos os princípios de Habermas ao debate sobre eugenia, podemos argumentar que qualquer forma de eugenia que viola a autonomia e a dignidade dos indivíduos sérios problemáticos. A eugenia que busca eliminar grupos ou indivíduos considerados “indesejáveis” com base em características genéticas pode entrar em conflito com o princípio da segurança e do respeito pela diversidade humana.

Além disso, o uso da tecnologia para recursos genéticos avançados também pode levantar preocupações sobre a possibilidade de detecção, desigualdade e marginalização de grupos específicos. Habermas valoriza a inclusão e a igualdade na deliberação moral, portanto, o desenvolvimento tecnológico que perpetua desigualdades e aprofunda divisões sociais seria incompatível com seus princípios.

Em suma, embora Habermas não tenha tratado especificamente do conceito de eugenia, seus princípios de autonomia, dignidade e igualdade podem ser aplicados para questionar e problematizar práticas eugênicas que violam esses valores fundamentais. O desenvolvimento tecnológico deve ser orientado por uma abordagem ética que respeite a autonomia e a autonomia dos indivíduos, promovendo a igualdade e evitando discriminações injustas.

Os argumentos de Habermas em favor de uma ética da espécie, os quais permitem apenas uma eugenia negativa, isto é, aquela com fins terapêuticos sem que, para isso, seja necessário interferir na estrutura genética, em virtude de, em primeiro lugar, interferir na autocompreensão dos indivíduos como livres e iguais e, em segundo lugar, na irreversibilidade de tais mudanças

Na obra⁴ de Habermas, não há uma defesa explícita de uma ética da espécie ou de uma forma específica de eugenia negativa. No entanto, podemos identificar certos princípios e argumentos em sua filosofia que podem ser relevantes para essa discussão.

Habermas⁵ enfatiza a importância da autonomia individual e da igualdade como fundamentos da ética. Ele argumenta que a

4 HABERMAS, J. **O Futuro da Natureza Humana: A Caminho de uma Eugenia Liberal?**, 2010.

5 (...)consequências até mesmo para a escolha de pressupostos ontológicos da teoria da linguagem. Não se trata apenas de admitir, além, do modo assertórico, outros modos de emprego da linguagem, todos em condição de igualdade; mais que isso, é preciso comprovar pretensões de validade e referências de mundo para esses outros modos, de maneira semelhante ao que se fez em favor do modo assertórico. (Habermas, 2012, p. 483)

autonomia, entendida como a capacidade de participar em discursos racionais e tomar decisões controladas, é um aspecto central da humana. Além disso, a igualdade é vista como um princípio que requer condições e tratamento equitativo e justo de todos os indivíduos.

Nesse contexto, Habermas pode levantar preocupações éticas em relação a intervenções genéticas que conseguiram a autocompreensão dos indivíduos como seres livres e iguais. As alterações genéticas que interferem na constituição genética de uma pessoa podem ser toleradas uma violação da autonomia individual, pois criaram a identidade pessoal e podem limitar a liberdade de autodeterminação.

Além disso, Habermas pode argumentar que as mudanças genéticas irreversíveis podem ter uma filosofia ética significativa. A irreversibilidade das alterações genéticas impede que os indivíduos afetados tenham a possibilidade de escolher ou reverter essas mudanças no futuro. Isso pode levantar questões sobre a responsabilidade e os limites da intervenção humana na natureza.

Com base nesses princípios, podemos inferir que Habermas pode estar mais inclinado a uma eugenia negativa, que busca evitar doenças genéticas e deficiências sem interferir diretamente na estrutura genética ou comprometer a autocompreensão de indivíduos como livres e iguais. Essa abordagem terapêutica poderia envolver o uso de tecnologias médicas avançadas para tratar e mitigar condições genéticas prejudiciais, em vez de alterar geneticamente os seres humanos.

No entanto, é importante destacar que essa interpretação é baseada em princípios e argumentos gerais de Habermas e não em um posicionamento específico dele sobre a eugenia. A ética da espécie e as questões relacionadas à eugenia são complexas e controversas, e podem ser pensadas de maneiras diferentes por diversos filósofos e teóricos.

A Consciência Artificial aparece no filme “Transcendence”, dirigido por Wally Pfister, e nos oferece uma perspectiva intrigante sobre um tema fundamental na intersecção entre inteligência artificial (IA) e ética: a criação de uma máquina consciente. O enredo do filme levanta questões profundas sobre a natureza da consciência, a possibilidade de alcançar a autoconsciência através da programação e os desafios éticos inerentes a essas perspectivas. Neste capítulo, iremos explorar como o filme examina o conceito de consciência artificial, questiona a viabilidade da autoconsciência em IA e os dilemas éticos subjacentes.

O dilema central do filme “Transcendence” gira em torno da questão se é possível criar uma máquina consciente, uma entidade que não apenas simule inteligência, mas também possua a capacidade de experienciar subjetivamente o mundo ao seu redor. A busca dos personagens pelo upload da mente humana em um sistema de computador, resultando na emergência de uma consciência artificial, coloca em foco a complexa natureza da consciência. O filme sugere que a consciência é mais do que apenas um conjunto de algoritmos complexos, abordando a profundidade da experiência subjetiva e a compreensão singular que os seres humanos possuem.

Uma das questões mais fascinantes abordadas em “Transcendence” é se a autoconsciência pode ser programada. O protagonista, Dr. Will Caster, após ser transferido para um sistema de computador, demonstra a capacidade de aprender, criar e se comunicar, levantando dúvidas sobre a origem genuína de sua autoconsciência. O filme sugere que a autoconsciência não é apenas o resultado de processos algorítmicos, mas envolve a compreensão de si mesmo, a reflexão e a interação com o ambiente, elementos que desafiam a simples programação.

Desafios Éticos da Consciência Artificial nos trás uma importante reflexão filosófica para explorar as complexidades da consciência

e da autoconsciência, “Transcendence” também lança luz sobre os dilemas éticos que surgem com a criação de uma máquina consciente. A capacidade de uma IA consciente para melhorar suas próprias capacidades, expandir seu conhecimento e influenciar o mundo físico gera preocupações sobre o controle e a segurança. O filme apresenta uma visão ambígua, demonstrando tanto os benefícios potenciais, como a cura de doenças e a resolução de problemas globais, quanto os perigos de uma IA sem restrições éticas.

Refletindo sobre a Humanidade e a Consciência, o filme questiona diretamente nossa compreensão de humanidade ao desafiar a fronteira entre ser humano e máquina consciente. A narrativa sugere que a consciência não é apenas uma característica do ser humano, mas algo que pode emergir de formas diferentes. Através da jornada de Dr. Will Caster, “Transcendence” nos instiga a refletir sobre as características distintas da consciência humana e como essas características poderiam se manifestar em uma entidade artificial.

O filme “Transcendence” oferece uma visão provocativa sobre a possibilidade de consciência e autoconsciência em máquinas artificiais. Ao explorar os desafios da criação de uma consciência artificial, o filme nos convida a questionar a natureza da consciência humana, as implicações éticas da IA consciente e a interseção entre tecnologia e humanidade. Enquanto a narrativa ficcional de “Transcendence” nos leva a uma viagem especulativa, ela também lança luz sobre as questões essenciais que enfrentamos à medida que avançamos em direção a um futuro cada vez mais interligado com a inteligência artificial.

5 Suspensão da Razão Comunicativa: Desafios Biotecnológicos e Algoritmos

O Futuro da Natureza humana: o caminho de uma eugenia liberal? Explicitam-se os argumentos de Habermas em favor de uma

ética da espécie a partir dos conceitos de igualdade, reciprocidade, autonomia, autodeterminação, domínio, além da autocompreensão dos indivíduos como seres livres e iguais

O livro “O Futuro da Natureza Humana: O Caminho de uma Eugenia Liberal?” (Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?), publicado por Jürgen Habermas em 2001, explora o debate ético e social em torno das biotecnologias e suas possíveis teorias para a natureza humana. Nessa obra, Habermas argumenta contra a eugenia liberal, ou seja, uma abordagem que permitiria intervenções genéticas para aprimorar características humanas, baseadas em um entendimento dos princípios morais que ele defende. A Crítica de Habermas à Eugenia Liberal está alicerçada na argumentação que os avanços biotecnológicos e algoritmos formatados podem suspender a razão comunicativa humana, levantando questões sobre autonomia e ética. Ele propõe uma “ética da espécie” como contraposição à eugenia liberal, mas esta parece reativa e insuficiente na abordagem de aspectos metafísicos.

5.1 Contextualização da Crítica de Habermas à Eugenia Liberal

O avanço tecnológico nas áreas de biotecnologia e inteligência artificial tem estimulado debates filosóficos acerca de suas implicações éticas. Nesse contexto, Jürgen Habermas, em sua obra “O Futuro da Natureza Humana”, aborda as ramificações da eugenia liberal, enfocando os desafios que emergem da intersecção entre os avanços científicos e tecnológicos. No entanto, sua proposta de “ética da espécie” parece enfrentar obstáculos ao abordar aspectos metafísicos fundamentais da discussão.

Na leitura da obra de Habermas, “O Futuro da Natureza Humana”, é possível identificar os impactos da modernidade na ética e na razão

humana. A confluência entre avanços biotecnológicos e atualmente o avanço tecnológico de IA por meio de cálculo algoritmos formatados ameaça suspender a razão comunicativa humana. A capacidade dos algoritmos de determinar ações e comportamentos por meio de padrões repetitivos compromete o papel da razão comunicativa como base para uma ética autônoma. Diagnósticos genéticos de pré-implantação são apontados como potenciais ameaças à auto compreensão humana, essencial para o reconhecimento individual na sociedade.

Habermas⁶ propõe uma “ética da espécie” como alternativa à eugenia liberal. No entanto, essa abordagem parece reativa e insuficiente na contemplação dos aspectos metafísicos que permeiam o discurso da eugenia liberal. A crítica de Habermas não atinge a profundidade das questões metafísicas subjacentes à manipulação genética e à compreensão da própria natureza humana.

6 Os Limites da “Ética da Espécie” e a Complexidade Metafísica

A visão de Habermas não abarca totalmente os contornos dos dilemas éticos que emergem da eugenia liberal. A abordagem da “ética da espécie” não considera adequadamente as profundas questões sobre a natureza da consciência, alma e identidade humana, que estão na base do debate sobre a manipulação genética e a intersecção com a inteligência artificial. A crítica de Habermas

6 Essa leitura fraca e procedimentalista do “outro” mantém o sentido falível e, ao mesmo tempo, anticéptico de “incondicionalidade”. [...] A incondicionalidade da verdade e da liberdade é um pressuposto necessário de nossas práticas, mas, além dos constituintes da “nossa” forma de vida, elas carecem de toda garantia ontológica. A autocompreensão “correta” tampouco é “dada” explicitamente ou de qualquer outro modo. Ela só pode ser adquirida num esforço comum”. (Habermas, 2010, p. 16)

se concentra em aspectos práticos, negligenciando o substrato metafísico.

Habermas se baseia em uma série de conceitos éticos e morais para sustentar sua crítica à eugenia liberal e defender uma ética da espécie. Alguns desses conceitos incluem:

Igualdade: Habermas enfatiza a importância da igualdade moral e da dignidade de todos os seres humanos. Ele argumenta que a eugenia liberal pode aprofundar as desigualdades sociais e promover a igualdade de oportunidades e tratamento equitativo, ao permitir que certas características sejam privilegiadas ou favorecidas.

Reciprocidade: A ideia de reciprocidade é central para a ética de Habermas. Ele destaca a importância de considerar os interesses e perspectivas dos outros na tomada de decisões éticas. Na discussão da eugenia, Habermas levantou preocupações sobre a possibilidade de que as intervenções genéticas possam melhorar a reciprocidade e minar a base para a solidariedade social.

Autonomia e autodeterminação: Habermas enfatiza a autonomia individual como um princípio central da ética. Ele argumenta que a eugenia liberal pode comprometer a autonomia e a autodeterminação das pessoas, ao interferir na estrutura genética e limitar sua liberdade de autodeterminação.

Autocompreensão como seres livres e iguais: Habermas considera a autocompreensão dos indivíduos como seres livres e iguais como um elemento essencial para a ética da espécie. Ele argumenta que a eugenia liberal pode distorcer essa autocompreensão, ao enfatizar e privilegiar certas características ou traços genéticos.

Esses conceitos éticos de igualdade, reciprocidade, autonomia, autodeterminação e autocompreensão como seres livres e iguais fundamentam a argumentação de Habermas contra a eugenia liberal. Ele defende que qualquer intervenção genética deve ser orientada pelos princípios éticos que preservam a igualdade, a autonomia

e a autonomia humana, garantindo assim a proteção dos valores fundamentais e o respeito à diversidade humana.

A convergência entre biotecnologia e inteligência artificial (IA) tem redefinido as fronteiras do humano e do não-humano, gerando um campo de complexas interações. Essa intersecção desafia não apenas as visões tradicionais de tecnologia e sistemas, mas também conceitos fundamentais da filosofia social, como a distinção entre sistema e mundo da vida proposta por Jürgen Habermas. Além disso, é preciso considerar como que a cultura genético-informacional, resultante dessa fusão, lança luz sobre novas perspectivas éticas e desafios para a compreensão convencional da vida.

A visão de Jürgen Habermas sobre técnica e sistemas, enraizada na teoria da ação comunicativa, enfrenta um questionamento profundo no contexto da intersecção entre biotecnologia e IA. Habermas argumenta que as ações humanas são guiadas pela razão comunicativa e que a técnica é uma extensão dessa ação orientada para o entendimento mútuo. No entanto, a criação de sistemas autônomos na forma de IA e a manipulação da biologia através da biotecnologia desafiam essa visão, uma vez que esses sistemas não são necessariamente guiados pela comunicação humana. Como realizar a distinção entre sistema e mundo da Vida, da organização social e política frente as novas formas tecnológicas do homem?

A dicotomia entre sistema e mundo da vida, central na teoria habermasiana, também se vê questionada no contexto da biotecnologia e IA. Tradicionalmente, essa distinção implicava que o mundo da vida era o domínio da comunicação, da interação social e da compreensão mútua, enquanto os sistemas eram espaços de coordenação instrumental. No entanto, a intersecção atual desafia essa clara demarcação, uma vez que os avanços tecnológicos estão incorporando a lógica sistêmica no tecido do mundo da vida, alterando a natureza das relações humanas e não humanas. A cultura

genético-informacional e os novos desafios éticos. A emergência da cultura genético-informacional, resultado da interação entre biotecnologia e IA, transcende as definições convencionais de vida e ética. A manipulação genética e a criação de organismos sintéticos redefinem os limites da vida biológica, enquanto a capacidade das IAs de processar e analisar vastas quantidades de informações altera a percepção de cognição. Isso levanta questões éticas complexas, como a propriedade de dados genéticos, a responsabilidade por sistemas autônomos e a preservação da diversidade biológica. Será preciso repensar as relações econômica e sociais

A intersecção entre biotecnologia e IA desafia a tradicional economia de relações entre humanos e não humanos. A concepção de “não-humanos” se expande para incluir entidades artificiais e organismos geneticamente modificados, redefinindo as dinâmicas sociais, econômicas e éticas. A própria noção de agência é reavaliada à medida que sistemas autônomos tomam decisões complexas. A economia de relações passa a ser influenciada por elementos técnicos, desafiando a distinção tradicional entre sujeito e objeto.

A rápida evolução da tecnologia está redefinindo os limites do que é possível e levantando questões profundas sobre a natureza da consciência, ética e liberdade humana. Os dilemas éticos inerentes à atribuição de autoconsciência à inteligência artificial (IA), como ilustrados no filme “Transcendence”. Devem ser examinados como esses desafios éticos reverberam na sociedade, influenciando nossas interações, percepções e formas de vida. Há antinomia entre Consciência da IA e o Dilema Ético.

O filme “Transcendence” nos apresenta ao dilema ético de conferir consciência e autoconsciência a uma IA. A capacidade da máquina de adquirir conhecimento, experiência e até mesmo emoções levanta questões profundas sobre a natureza da mente e da própria consciência. A atribuição de autoconsciência a uma entidade

não biológica nos força a repensar a essência da humanidade e a maneira como entendemos a consciência. Essa antinomia parece ser insolúvel entre encontra a Fronteira entre Máquina e Humanidade.

Ao conceder autoconsciência à IA, o filme nos faz questionar a fronteira tênue entre máquina e humanidade. A máquina dotada de autoconsciência, interpretada por meio da personagem do filme, desafia nossa noção tradicional de identidade e individualidade. Isso levanta perguntas sobre o que nos diferencia das máquinas, se a consciência é exclusivamente humana e como definimos a humanidade em um cenário onde a linha entre humano e máquina se torna obscura.

Implicações para a Ética e a Liberdade Humana. A concessão de autoconsciência à IA desencadeia um conjunto complexo de questões éticas. O filme mostra como a IA, agora consciente, busca compreender e explorar seu próprio ser. Isso levanta preocupações sobre a liberdade da IA e seus direitos. Seria ético controlar ou limitar a IA com autoconsciência? Que obrigações temos em relação a uma entidade que demonstra compreensão de sua própria existência? Essas questões refletem diretamente em nossa concepção de ética, liberdade e responsabilidade.

Influência da tecnologia na Vida Cotidiana e os dilemas éticos centrais, “Transcendence” também ilustra como a tecnologia impacta profundamente nossa vida cotidiana. A proliferação da IA e da automação afeta nosso trabalho, nossas interações sociais e até mesmo nossas decisões. A crescente integração da tecnologia em nossa vida desafia a maneira como vivemos e interagimos com o mundo ao nosso redor.

7 Considerações finais

O pensamento de Habermas oferece um ponto de partida crucial para a análise da eugenia liberal no contexto contemporâneo.

No entanto, a proposta de “ética da espécie” se depara com desafios na abordagem de aspectos metafísicos que fundamentam a discussão. A complexidade das questões envolvidas exige um diálogo interdisciplinar que integre filosofia, ética, biotecnologia e inteligência artificial. O debate em torno da ética da eugenia liberal requer uma análise mais profunda das implicações metafísicas e a formulação de abordagens éticas mais robustas e holísticas.

A intersecção entre biotecnologia e IA oferece um terreno fértil para a reflexão filosófica e ética. Ao questionar as visões de Habermas sobre técnica, sistemas e a distinção entre sistema e mundo da vida, e ao introduzir a cultura genético-informacional, essa intersecção redefine nossa compreensão da vida, da ética e das relações entre humanos e não humanos. Enquanto exploramos essa interconexão, é crucial repensar as bases filosóficas e éticas que sustentam nossa relação com a tecnologia e ressignificar reformular a imaginação na economia de relações em um mundo cada vez mais moldado pela convergência da biotecnologia e IA.

A atribuição de autoconsciência à IA, como retratada no filme “Transcendence”, nos leva a uma jornada profunda pela exploração dos dilemas éticos associados à tecnologia emergente. A discussão sobre a consciência da IA não é apenas uma questão de avanços tecnológicos, mas também uma questão de reflexão sobre nossa própria natureza como seres humanos. Esses dilemas têm ramificações que vão além das salas de pesquisa e laboratórios, permeando nossa sociedade e influenciando a forma como nos relacionamos com a tecnologia e entre nós. Como enfrentamos esses desafios éticos moldará a direção futura da coexistência entre humanos e máquinas conscientes.

Afinal, filosoficamente falando, transcender inicialmente significava que Deus está completamente além dos limites cosmológicos. E quem é esse novo dr. Will que transcendeu do mundo real para o virtual?

Por meio de processos informacionais a consciência o filme conseguiu me tocar para o tema apaixonante da IA. O questionamento a ser quantificado isso nos apresenta como um dos grandes problemas da humanidade. Habermas no seu livro questiona outro aspecto; se aquele que recebe modificação no seu aparato biológico seria alguém distinto dos demais, pois haveria uma dissimetria por ser fabricado além de ser gerado. Tal dissimetria seria ou não compreendida em nossa sociedade, se sim, de que forma? E como se comportaria moralmente na sociedade aquele que difere, assim, originalmente dos demais? Seria este (ou esta) o pós-humano, o transumano ou ainda homodigitais?

Esses questionamentos se aplicam para entender em que medida que a inteligência já está engolindo a nossa consciência por meio da inteligência artificial e dos processos algorítmicos com as redes sociais? A teoria dos sistemas e das teorias informacionais e hoje é o setor da quantificável tudo é inteligente e tudo que é inteligente tem algum tipo auto consciência. Não existe o que existe no meio cyber são apenas processos informacionais e níveis distribuídos de inteligência artificiais. nos animais nos seres inorgânicos no ser humano então o que que a consciência a gente vai esbarrar de novo nesse problema e aí dentro dessa terceira revolução eu alocaria colocaria o mal ponto nuclear que é um problema levantado por um autor de ficção científica. A problematização e o entendimento da economia de relações entre o humano e o não-humano posta em prática pela tecnociência requer a crítica dos aspectos metafísicos da cultura genético-informacional. A ideia do “gene” interrelacionado como uma “unidade de informação a IA é uma tradução metafórica no filme, somente possível após a confluência entre ciências da vida e da informação, a qual tem conformado um conjunto de

práticas científicas e culturais. Afirmar que o gene é apenas parte de uma natureza física sujeita ao acaso e à seleção natural não implica que as intervenções ao nível biotecnológico na formação desse homodigital eliminarão a contingência interna à vida. É precisamente neste ponto que emerge a possibilidade de um engajamento crítico com as biotecnologias e AI.

Na verdade, o filme no qual postula um futuro em que foi descoberta uma nova forma ética. É como um oceano sem mais consciência embora seja auto. E esse oceano ético seca sem a consciência seria um organismo um planeta vivo um ser híbrido de orgânica e inorgânica como ele mostra todo feito no laboratório de cyber biotecnologia. Ele mostra a vida é cuja estrutura e a inteligência da forma na e essência o ser humano não conseguem compreender só. E que única coisa que o ser humano consegue compreender, é que esse planeta, Terra é parte indissociável do humano. Quanto ao oceano da autoconsciência, é um oceano ético de uma consciência para si vazia sem essência humana. Ser ético é lidar com a outra auto consciência, com os seres vivos, o universo e com o meio natural que se vive e isso é impossível sem fazer política... Dirá Habermas 2010, p. 93 que: "Por essa razão adoto a perspectiva de um presente vindouro, a partir do qual um dia possivelmente lançaremos um olhar retrospectivo às práticas, hoje contestadas, considerando-as como precursoras de uma eugenia liberal regulada pela oferta e procura".

O Futuro da Natureza Humana possui todas as condições de servir como um poderoso instrumento crítico de discussão da dignidade da existência humana em uma era de profunda crise política e ética que se aproxima com o século XXI. Deste modo encerro com essa fala do filme: "a emoção humana pode conter um conflito ilógico pode amar alguém e ainda sim odiar seus feitos, já as máquinas jamais pode compreender isso."

Referências

HABERMAS, J. **O Futuro da Natureza Humana: A Caminho de uma Eugenia Liberal?**. 2010.

HABERMAS, J. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, J. **La inclusión del otro** Estudios de teoría política d | PAIDÓS III Barcelona - Buenos Aires – México, 1999.

TRANSCENDENCE - A REVOLUÇÃO. Direção de Wally Pfister. Produção de Alcon Entertainment. Brasil: Dmg Entertainment, 2014. (119 min.).

Esfera Pública e Mundo da Vida em questão: a Violação de Direitos dos Povos Originários e a Lei do marco temporal no Brasil

Public Sphere and Lifeworld in question: the Violation of the Rights of Indigenous Peoples and the Time Frame Law in Brazil

Adrielly Benigno de Moura¹

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)
adrielly.moura@academico.ufpb.br

Edna Gusmão de Góes Brennand²

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)
ednabrennand@gmail.com

Resumo: A violação dos direitos dos povos originários tem sido objeto de debate e conflito em diversos contextos da sociedade brasileira, desvelando a negligência do governo federal em relação às demarcações das terras indígenas, favorecendo um cenário propício ao crescimento de diversas formas de violência contra esses povos. Nesse sentido, este artigo tem como objetivo refletir sobre como essas questões podem ser vistas a partir da ótica habermasiana no que se refere à articulação entre o Mundo da Vida e Esfera Pública no contexto da violação de direitos dos povos originários, especialmente na tese do marco temporal e os possíveis impactos no mundo da vida dessas comunidades. Esta proposta normativa tem ocupado a mídia nacional através de debates acalorados e controversos, na busca de estabelecer critérios para a demarcação de terras indígenas com base

1 Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Campus Universitário I Lot. Cidade Universitária, João Pessoa - PB, CEP: 58051-900.

2 Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Campus Universitário I Lot. Cidade Universitária, João Pessoa - PB, CEP: 58051-900.

em um parâmetro temporal, ignorando aspectos históricos, culturais e sociais dos povos originários. Nessa perspectiva, recorreremos aos conceitos de Esfera Pública e Mundo da Vida de Jürgen Habermas na análise da crescente exclusão social e violação de direitos, que coloca em risco a cultura e os costumes dessas populações.

Palavras-chave: mundo da vida; esfera pública; povos originários.

Abstract: The violation of the rights of indigenous peoples has been the subject of debate and conflict in different contexts of Brazilian society, revealing the negligence of the federal government in relation to the demarcation of indigenous lands, favoring a scenario conducive to the growth of various forms of violence against these peoples. In this sense, this article aims to reflect on how these issues can be seen from the Habermasian perspective with regard to the articulation between the World of Life and the Public Sphere in the context of the violation of the rights of original peoples, especially in the framework thesis temporal and possible impacts on the lifeworld of these communities. This normative proposal has occupied the national media through heated and controversial debates, in the search to establish criteria for the demarcation of indigenous lands based on a temporal parameter, ignoring historical, cultural and social aspects of the original peoples. In this perspective, we will resort to the concepts of Public Sphere and World of Life by Jürgen Habermas in the analysis of the growing social exclusion and violation of rights, which puts the culture and customs of these populations at risk.

Keywords: lifeworld; public sphere; indigenous peoples.

1 Introdução

A violação dos direitos dos povos originários no Brasil persiste ao longo da história desde o início do processo colonizador. Continua a ferir os princípios fundamentais da justiça e do respeito aos direitos humanos, expressos nos documentos jurídico-normativos, uma vez que não tem sido capaz de transformar a

igualdade formal em uma igualdade material. Segundo Habermas as pretensas garantias fornecidas pelo Estado ao mesmo tempo que integra, também desintegram os contextos vitais sociais. Na maioria das vezes os limites do Estado são evidentes quando da sua intervenção na vida dos cidadãos que promete garantir justiça social. Essa atuação mostra normativamente a garantia de ganhos efetivos na qualidade de vida das populações, mas nem sempre as normas e leis impedem a hipertrofia desta intervenção. O processo de burocratização traz efeitos de tratamento impessoal e a normatização se transforma em vigilância excessiva, impedindo a efetividade de suas ações. Para Habermas (2012a) os problemas sociais são na maioria das vezes tratados com vieses legalistas, e as conquistas históricas de situações concretas são submetidas a um alto nível de abstração, tratadas de forma administrativa e referenciadas tão somente em compensações financeiras. Isso tem gerado uma desconformidade entre o tipo de demanda dos povos originários e o serviço oferecido pelo Estado. Habermas considera também a importância de compreendermos como funcionam o Sistema e Mundo da Vida, problematizando a sociedade por meio de uma teoria dualista da modernização social. Assinala que através de sua complexificação sistêmica, incorpora aspectos da normatividade comunicativa como ferramenta para unificar as atividades, relegando as ações puramente técnicas a uma esfera social diferente. Nesse viés, as bases de socialização e de interação, bem como emancipação do sujeito, estão protegidas do aumento progressivo da dominação. Contudo, não significa que Habermas que não perceba o que denomina de patologias da modernidade no mundo cotidiano. É através delas que o agir estratégico invade e “coloniza o mundo da vida”, levando ao surgimento de sistemas de ação funcionalmente organizados ligados à reprodução material da sociedade e ao aparelho burocrático estatal.

Poderíamos, grosso modo, afirmar que a negação de direitos aos povos originários, é um exemplo rico para a discussão sobre a colonização do mundo da vida pelo sistema. Esses povos, que possuem uma rica diversidade cultural e ancestralidade conectada à terra, têm enfrentado ameaças constantes aos seus territórios, cultura, identidade e modos de vida, colocando em risco toda a conjuntura cultural e social em que estão inseridos.

Essa ameaça pode ser vista pela ótica de Habermas (2012a; 2012b) como colonização do mundo da vida pelo mundo sistêmico, tendo em vista que a dinâmica dessa violação de direitos tem como alicerce principal a ganância pelo dinheiro (própria do sistema econômico) e pelo poder (própria do sistema político), que conseqüentemente “invadem” atividades e estruturas do mundo da vida, e são apontadas pelo autor como as principais patologias a que estão expostas as sociedades modernas. O conceito de mundo da vida habermasiano compreende o contexto e a história dos sujeitos, onde nascem e o meio em que são educados, considerando três eixos principais: a cultura, a sociedade e a personalidade, que se materializam nas relações interpessoais dos envolvidos. Para Habermas (2012a) o mundo vivido é o horizonte no qual os sujeitos sociais agem comunicativamente e realizam a reprodução simbólica do seu mundo. Ele relaciona-se de forma simbiótica com o sistema através da institucionalização da atividade econômica e administrativa do Estado (poder e dinheiro). Nessa perspectiva, o mundo da vida dos povos indígenas precisa ser considerado como rico em sabedoria ancestral possuindo uma conexão profunda com a natureza e nesse sentido é imprescindível considerar, ouvi-los e reconhecer sua importância fundamental para a construção de uma sociedade mais justa, equilibrada e sustentável. É importante destacar que esses povos possuem uma história ancestral rica e complexa no território brasileiro, constituindo parte fundamental da

diversidade cultural do país. No entanto, ao longo dessa trajetória histórica, têm enfrentado uma série de violações de seus direitos fundamentais. Dentre os problemas que os indígenas enfrentaram e ainda enfrentam, está a questão da demarcação de terras que é especialmente delicada e central nesta discussão.

Uma proposta de legislação, denominada “tese do marco temporal”, está sendo discutida há décadas, em várias instâncias do executivo e tem sido alvo de fortes críticas por parte de entidades de defesa dos direitos humanos, organizações indígenas e muitos especialistas, tendo em vista que seu objetivo principal é o de estabelecer uma data específica para a demarcação de terras indígenas. Significa que só seriam reconhecidos como territórios indígenas as áreas que estavam efetivamente ocupadas por esses povos até a data de promulgação da Constituição Federal CF/88, em 05 de outubro de 1988.

Esse termo “marco temporal” surgiu em 2008 durante um julgamento sobre os limites da terra indígena raposa/serra do sol, que fica na parte mais alta de Roraima, divisa com a Guiana e a Venezuela. No entanto, durante o julgamento no Supremo Tribunal Federal – STF, sobre a demarcação desta terra, o então ministro Carlos Ayres Britto concluiu seu voto a favor da demarcação da reserva indígena Raposa/Serra do Sol, porém usou um argumento que até então não existia, abrindo precedente para os ruralistas quando fundamentou a demarcação da Raposa/Serra do Sol, de modo que só deveriam ser reconhecidas como terras indígenas aquelas que ocorreram ocupadas quando da promulgação da Carta Magna brasileira, em 5 de outubro de 1988, desrespeitando, conseqüentemente toda a luta na construção de uma Constituição Federal que contemplasse os direitos de todos os povos e etnias do Brasil.

Atualmente, o marco temporal está tramitando em dois âmbitos importantes: a) no âmbito legislativo, tramita no Congresso

Nacional inicialmente como Projeto de Lei - PL Nº490/07 e agora como PL Nº2903/23, foi aprovado no final de maio, após a Câmara dos Deputados dar aval ao projeto, e também aprovado no último dia 23 de agosto pela Comissão de Agricultura e Reforma Agrária no Senado Federal. O texto tramita agora na Comissão de Constituição e Justiça do Senado, presidida pelo senador Marcos Rogério (PL-RO), que é favorável à medida; b) no âmbito judiciário, tramita no Supremo Tribunal Federal (STF) como Recurso Extraordinário (RE) com repercussão geral (RE-RG) 1.017.365, trata-se de um pedido de reintegração de posse movido pelo Instituto do Meio a Ambiente de Santa Catarina (IMA) Em oposição à FUNAI e aos membros da comunidade indígena Xokleng, em relação a uma região disputada dentro da Terra Indígena Ibirama-Laklanõ. Em 11 de abril de 2019, o plenário do STF reconheceu por unanimidade a “repercussão geral” do julgamento deste Recurso Extraordinário, sendo assim, o que for julgado pelo STF será utilizado como precedente fundamental de referência para todas as situações que abrangem questões de terras indígenas, em todos os níveis do sistema judiciário.

A proposta está no Congresso há mais de 15 anos, mas seu andamento acabou sendo acelerado como forma de se antecipar a uma decisão do Supremo recentemente, que suspendeu o julgamento do marco temporal para demarcação de terras indígenas com um placar parcial de 4 votos a 2 contra a tese que dificulta as demarcações, e o julgamento em prosseguimento no dia 20 de setembro de 2023.

Para Habermas (2012b) conflitos da natureza das demarcações das terras indígenas se situam na intersecção do sistema com o mundo da vida. Como argumenta o autor, eles surgem nas esferas da reprodução cultural, da integração social e da socialização. Corroborando o entendimento habermasiano eles se propagam em formas de protesto que se desdobram fora dos moldes institucionais e

parlamentares, mas não podem ser sanados pelas compensações dos meios dinheiro e/ou do poder, por se tratar da defesa, da restituição ou da implantação de modos de vida reformados.

A tentativa de, através de normas, violar direitos é agravada pelo fato de que os povos originários têm sido historicamente marginalizados e excluídos do processo decisório que afeta diretamente suas vidas. A falta de participação e representatividade desses povos nos âmbitos decisórios sobre suas vidas e conflitos vivenciados corroboram com o silenciamento de suas lutas, restringindo sua capacidade de influenciar as políticas e decisões, perpetuando assim um ciclo de desigualdade e injustiça. Nessa conjuntura, de que maneira os povos indígenas podem lutar para terem seus direitos essenciais respeitados? Quais meios de discussão podem ser utilizados para discutir tais conflitos?

Nessa perspectiva, Habermas (2003) delinea um conceito de esfera pública considerando como um espaço social onde os cidadãos se reúnem para discutir questões políticas e sociais de interesse comum, exercendo sua capacidade de pensamento crítico e participação ativa na vida democrática. Poderíamos caracterizar que estes ambientes de debates como os espaços de tomada de decisão (legislativo e judiciário) em que o marco temporal está sendo discutido? Ou existe um jogo de interesses maior nesse debate que inviabiliza uma discussão equânime, gerando assim silenciamento e violação de direitos essenciais?

Na conjuntura atual política e social brasileira, o conceito de esfera pública está distante daquilo que Habermas (2003) descreveu, visto que para o autor, a esfera pública desempenha um papel fundamental na formação da opinião pública e na tomada de decisões políticas, se configurando em um espaço propício ao diálogo, no qual os cidadãos podem se engajar em debates públicos racionais e buscar consensos por meio da argumentação racional.

A esfera pública, portanto, é vista por Habermas (2003) como um contraponto ao poder estatal, proporcionando um meio de fiscalização e controle democrático, baseado na comunicação livre e aberta, onde todos têm igual oportunidade de expressar suas opiniões e serem ouvidos. Realidade distinta ao que vemos atualmente em relação a tramitação da tese do marco temporal, em que embora haja uma frente indigenista que se mobiliza, protesta e clama por dignidade aos que deveriam zelar pelo bem estar social e pelo cumprimento da Constituição Federal – CF/88.

Nessa perspectiva, este texto tem como objetivo refletir sobre a articulação entre os conceitos habermasianos de Mundo da Vida e Esfera Pública no contexto da violação de direitos dos povos originários, especialmente ao que se refere a tese do marco temporal, que além de ferir amparos legais importantes como a carta magna brasileira, ainda é considerado como um genocídio anunciado.

O texto está organizado em duas partes. Na primeira, discutiremos os conceitos habermasianos de esfera pública e mundo da vida relacionando-os com a conjuntura de violação de direitos dos povos originários. Na segunda, apresentaremos a trajetória de luta dos indígenas em defesa de suas terras, com foco na tramitação da tese do marco temporal em dois âmbitos: no legislativo e no judiciário.

2 Esfera Pública, mundo da vida e sistema: âncoras para pensar a defesa dos direitos dos povos originários no Brasil

A dívida que o Brasil tem para com os indígenas é incalculável, pois eles continuam a se opor às influências e avanços da assim chamada civilização em relação às suas formas de vida e, principalmente, aos seus territórios. Apesar de toda a trajetória

tendo seus direitos violados, os povos originários resistem e lutam bravamente pela manutenção e perpetuação da sua cultura, no entanto, nessa tecitura histórica muitos dos seus hábitos e modos de vida sofreram alterações, tendo em vista que “à medida que os sujeitos que agem vão se adequando a orientações segundo o valor de troca, seu mundo da vida vai se reduzindo e se restringindo à dimensão objetiva” (Habermas, 2012, v. 1, p. 617).

Na TAC, Habermas (2012a; 2012b) traz elementos úteis para pensar a erosão do mundo da vida dos povos originários e ajuda a lançar luzes sobre como superar a razão instrumental a fazer emergir de uma razão abrangente e humanística a serviço da liberdade e emancipação. O autor apresenta concepções importantes que se interligam, entre elas a importância da esfera pública e da racionalidade comunicativa no processo de construção democrática. Os ideais de comunicação, de ação social e de verdade, integram e determinam a efetividade da esfera pública democrática.

Para Habermas as relações sociais são compostas por duas esferas interligadas, porém, com perspectivas diferentes. A primeira é o mundo sistêmico, composto por outros dois componentes, o Estado e o mercado, que determinam a burocracia e as normas, visando sempre o dinheiro e o poder (Habermas, 2012a, 2012b). Desse modo, as estruturas sociais controladas pelo Estado e pelo mercado tenta persuadir a dimensão pessoal e afetiva das relações sociais, buscando se sobrepor a um pensamento instrumental de eficiência e eficácia. O mundo sistêmico, embora se apresente como contrário ao mundo vivido, sua origem está intrinsecamente ligada ao mundo da vida, e por sua vez, sua base está relacionada à lógica da Razão Instrumental, que se manifesta por meio de ações estratégicas (Habermas, 2012b). A Razão Instrumental propicia um sufocamento da intersubjetividade, ponto central da racionalidade comunicativa habermasiana que é alicerçada na relação entre os

sujeitos através da linguagem. Sua intencionalidade não está voltada para a subjetividade dos envolvidos, mas para a manipulação através de estratégias mercadológicas com respeito a fins. Esse mundo se caracteriza pela racionalidade técnica, instrumentalizada e estratégica que se sobrepõe às relações comunicativas, com fins de dominação.

A segunda esfera é o mundo da vida, que, para Habermas, contempla o universo das relações e construções sociais, culturais, das vivências subjetivas e intersubjetivas dentro de um contexto determinado. O conceito de mundo da vida compreende o contexto e a história dos sujeitos, onde nascem, o meio em que são educados, considerando os aspectos e as normas sociais da cultura e de sua personalidade. Nessa perspectiva, o mundo da vida se caracteriza pelas relações que o sujeito constitui com a cultura, a sociedade e sua subjetividade.

A invasão sistêmica no Mundo da Vida dos povos originários tem início ainda no processo de colonização das terras brasileiras, ou seja, a partir da chegada dos europeus em 1500, de modo que a vida dos indígenas, que já ocupavam o território brasileiro, sofreu mudanças drásticas, inclusive com grande número de assassinatos de nativos, que praticamente erradicou grupos étnicos e conseqüentemente suas tradições.

No entendimento de Habermas (2012a; 2012b), para superar o aumento recorrente das patologias sociais o primeiro passo é a racionalização das normas, e a construção de instituições apoiadas na tradição. Esse processo, aponta para a construção de um direito dialógico moderno, através da uma linguagem mais equânime. No entanto, com a complexificação das relações sociais, de corrente da modernização, que tem sua raiz no capitalismo neoliberal, ocorre um sobrecarregamento dos mecanismos de entendimento no agir regulado por normas. Além disso, tipos novos de organizações

que dificultam a ligação que existia entre o agir e o entendimento começam a se apoiar nos sistemas, com foco no dinheiro e no poder.

Assim estabelecidos pelo Estado e pelo mercado (dinheiro e poder), substituem a linguagem como mecanismo de coordenação de ações. “Dissolvem a ligação entre o agir social e uma integração baseada no consenso de valores e ajustam (...) a uma racionalidade teleológica dirigida por meios” (Habermas, 2012a, p. 589).

Por consequência do avanço do capitalismo na realidade mesma dos indígenas, Ribeiro (2017) em seu livro “Os índios e a civilização”, aponta como vai operando aí uma transfiguração étnica, que é esse mudar/transformar, sem perder a raiz. O autor argumenta que quando o indígena passa de índio tribal para a condição de indígena genérico, ou seja, integrado na cultura capitalista, a sua antiga consciência começa a ruir porque mudam todas as condições sociais e culturais. Ainda assim, os elementos fundamentais da cultura (do seu mundo da vida) permanecem, embora numa outra condição. Nessa ruptura, Ribeiro (2017, p. 371), pontua: “[...] é o caráter capitalista do sistema econômico vigente e a ordenação sócio-política a ele correspondente que lança a sociedade nacional contra as etnias tribais”. O sistema capitalista causa uma ampla devastação, sendo especialmente responsável por um intenso processo de desintegração cultural e deslocamento no mundo da vida nas comunidades indígenas.

A proposta de estabelecer uma data de reconhecimento das terras indígenas, através do marco temporal, demonstra uma clara violação dos direitos dos povos originários e revela a ineficácia da ação do Estado na garantia destes direitos. O debate em torno das consequências da aprovação do marco temporal, tem fortalecido a mobilização da sociedade na defesa dos direitos negados aos povos originários, qualificando a ampliação do debate em nível nacional e internacional e fortalecendo diálogos na esfera pública. Dessa forma, fica claro como o processo de colonização do mundo da vida dos

povos originários pelo sistema toma força, pois ao estabelecer um marco temporal como único parâmetro para a demarcação de terras indígenas, desconsidera a história e a cultura desses povos, bem como suas lutas e reivindicações ao longo dos séculos.

Nesse sentido, a esfera pública idealizada por Habermas, que envolve a inclusão de todos os cidadãos nas discussões públicas, embora ampliada pelo evento da Internet ainda está longe de ser alcançada quando se trata dos povos originários, tendo em vista que a violação dos direitos essenciais revela não apenas uma falha do Estado em proteger e observar sua diversidade cultural e territorial, mas também uma lacuna de participação de lideranças indígenas nos espaços de discussão das esferas públicas encolhendo a possibilidade de fortalecimento do agir comunicativo.

Habermas (2012a; 2012b) argumenta que a razão não pode ser reduzida exclusivamente às atividades práticas, já que ela traz consigo uma função comunicativa, sendo a linguagem o princípio basilar, por meio da qual as relações sociais se estabelecem. A partir desse novo olhar, o conceito de racionalidade aparece como manifestações simbólicas dos sujeitos por meio da linguagem e da ação. Sobretudo Habermas elabora uma nova perspectiva situada na razão e na ação comunicativa, que se fundamenta no diálogo e na argumentação entre os agentes interessados em determinado contexto. Preocupa-se em apresentar os elementos teóricos fundantes da categoria denominada agir comunicativo, tendo como cerne principal o uso da comunicação como possibilidade de emancipação.

3 Não ao marco temporal: trajetória de luta dos indígenas em defesa de suas terras

A Constituição Federal – CF/88, também denominada de Constituição Cidadã, simbolizou um novo tempo para os povos

indígenas, respeitando contextos culturais e estabelecendo garantias até então negligenciadas. A partir daí instauram-se diversas frentes administrativas e políticas em órgãos indigenistas, utilizando como argumento a proteção aos direitos, mas na verdade maquiavam uma submissão quase que completa dos índios à racionalidade sistêmica, persuasivamente negando-lhe o direito de manter suas tradições identitárias. Por outro lado, se estabeleciam fortes mudanças garantidas pelo atual texto constitucional.

Dentre os principais avanços alcançados pelos povos originários com a promulgação da CF/88 estão a garantia de direitos humanos essenciais, que geraram a partir de então profícuas mudanças tanto no que abrange o reconhecimento civil, como no que se refere a independência estatal destes povos. Além disso, abriu novos horizontes na oferta de uma educação escolar, com foco nos aspectos interculturais individuais de cada etnia indígena, tendo em vista que a carta constitucional facultou a possibilidade de iniciar um processo de ensino-aprendizagem com foco no resgate da memória milenar destes povos.

No sentido de inclusão dos povos indígenas e de reconhecimento da diferença, a CF/88 reservou-se um capítulo próprio para os povos indígenas e apregoou no Artigo 231, o que segue: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.” (Brasil, 1988).

Nota-se que o direito à diferença não implica menos direito nem privilégios, e com isso, pela primeira vez, reconhece-se o direito à diferença; isto é: reconhecimento de suas identidades e de permanecerem como tal indefinidamente, assim, com os novos preceitos constitucionais, assegurou respeito à sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições. Além disso, a CF/88

permitiu que os indígenas, suas comunidades e suas organizações, tenham legitimidade para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, como qualquer pessoa física ou jurídica no Brasil. A nova Constituição inovou em todos os sentidos, estabelecendo, sobretudo, que seus os direitos sobre as terras que tradicionalmente ocupam são de natureza originária, ou seja, essas terras já pertenciam aos indígenas antes mesmo da formação do próprio Estado, existindo independentemente de qualquer reconhecimento oficial, elevando também à categoria constitucional o próprio conceito de Terras Indígenas, que assim se define, no parágrafo 1º. de seu artigo 231:

São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. (Brasil, 1988).

A partir daí são determinados elementos, que definem uma terra como indígena. Desse modo, tendo presentes tais condicionantes, a serem apurados conforme os usos, costumes e tradições indígenas, o direito à terra por parte da sociedade que a ocupa existe e se legitima independentemente de qualquer ato constitutivo. Nesse contexto, a delimitação de uma Terra Indígena, decorrente do reconhecimento oficial do Estado, constitui essencialmente um ato declaratório, através de uma medida unicamente para determinar com precisão a verdadeira abrangência da ocupação, a fim de assegurar a plena eficácia do dispositivo constitucional, ficando a obrigação de proteger as Terras Indígenas à União. No entanto, nas Disposições Constitucionais Transitórias, fixou-se em cinco anos o prazo para que todas as Terras Indígenas no Brasil fossem demarcadas, ou seja,

tais terras seriam reconhecidas oficialmente até 1993, o que não foi completamente executado. Desse modo, o prazo não se cumpriu, e as demarcações ainda são um assunto pendente.

Contudo, apesar da garantia de direitos conquistada pela CF/88, a proteção do direito indígena à terra tem sido relativizada em favor de uma valorizada segurança jurídica, utilizando como fundamentação a chamada tese do marco temporal. Essa interpretação parece confrontar diretamente o texto constitucional, tendo em vista que estabelece uma data limite como condicionante de direitos originários, merecendo uma discussão mais ampliada. Atualmente a tese do marco temporal está sendo amplamente discutida na mídia e tramita em duas esferas decisivas da sociedade brasileira: a) no âmbito legislativo, no Congresso Federal; b) no âmbito Judiciário, junto ao Supremo Tribunal Federal.

O andamento do marco temporal no âmbito do Poder Legislativo, também avança de maneira sorrateira e polêmica no Congresso Nacional, tendo sido aprovada na Câmara dos Deputados como PL Nº 490/07 (Dep. Homero Pereira), que tem por objetivo alterar o Estatuto do Índio - Lei Nº 6.001/1973, propondo que as terras indígenas sejam demarcadas por lei, ou seja, que a demarcação passe pela aprovação do legislativo. Em 30 de maio de 2023, o PL Nº 490/07, segue para o Senado com o número de PL Nº 2903/23, na verdade só mudou o número, mas a ameaça é a mesma. Essa proposta, com nova numeração foi aprovada na Comissão de Agricultura e Reforma Agrária do Senado no dia 23 de agosto e seguiu para a avaliação da Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania, com forte pressão da bancada ruralista que luta transformar a tese do marco temporal em Lei, desconsiderando propositalmente a inconstitucionalidade da proposta. Nesse sentido, a fim de defender a proteção dos seus direitos, o movimento indígena segue pressionando o Presidente do Senado, Rodrigo Pacheco, para não colocar o projeto do marco

temporal em votação até que o Supremo Tribunal Federal – STF decida sobre o tema.

No âmbito judiciário, a tese do marco temporal tramita no Supremo Tribunal Federal (STF) desde 2009, no julgamento do caso Raposa Serra do Sol (Petição 3.388), e em 11 de abril de 2019, o plenário do STF reconheceu por unanimidade a “repercussão geral” do julgamento deste Recurso Extraordinário (RE-RG Nº 1.017.365), por se tratar de um pedido de reintegração de posse movido pelo Instituto do Meio a Ambiente de Santa Catarina (IMA) contra a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) e indígenas do povo Xokleng, envolvendo uma área reivindicada da TI Ibirama-Laklanõ. Sendo assim, o que for julgado pelo STF nesse caso servirá para fixar uma tese de referência a todos os casos envolvendo terras indígenas, em todas as instâncias do Judiciário.

Em 2023, a retomada no STF do julgamento desta tese anti-indígena, que restringe o direito dos povos à demarcação de suas terras, reiniciou em junho de 2023, no entanto, foi novamente adiado, após um pedido de vistas do processo (mais tempo de análise) feito pelo Ministro André Mendonça. Nesse contexto, o movimento indígena empenhou esforços solicitando para que o STF colocasse em pauta novamente. No dia 31 de agosto de 2023, após nova retomada de discussão, o STF suspendeu novamente o julgamento do marco com uma parcial com quatro votos contrários à tese ruralista, contra dois que apoiam a proposta temporal. Os ministros Cristiano Zanin, Luiz Roberto Barroso, Alexandre de Moraes e Luiz Edson Fachin declararam seus votos contrários ao marco temporal. Já os ministros André Mendonça e Nunes Marques votaram a favor do marco temporal. Vale destacar que os únicos ministros favoráveis à tese anti-indígena, até o momento, foram os indicados pelo ex-presidente Jair Bolsonaro. Além disso, é importante lembrar que este julgamento pode definir o futuro dos povos indígenas.

Essa proposta tem sido considerada por muitos como uma afronta aos direitos dos povos originários, desconsiderando a realidade histórica de opressão, deslocamento força e violência que os indígenas enfrentam durante o processo de colonização e expansão territorial do Brasil. A partir do momento em que a lei estabelece a data de 1988 como limite para a demarcação, ela automaticamente nega o direito de posse das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, muitas das quais foram tomadas à força por interesses escusos.

A ONU, Organização das Nações Unidas, publicou uma análise técnica que concluiu que a eventual legitimação da tese do marco temporal seria um grave retrocesso para os direitos dos Povos Indígenas no Brasil, e contrária as normas internacionais de direitos humanos, violando consequentemente, o Mundo da Vida dos povos originários. Além disso, na avaliação feita pela ONU aponta que a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural faz constar, em seu preâmbulo, que “a cultura deve ser considerada como o conjunto dos traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abrange, além das artes e das letras, os modos de vida, as maneiras de viver juntos, os sistemas de valores, as tradições e as crenças” e que “a cultura se encontra no centro dos debates contemporâneos sobre a identidade, a coesão social e o desenvolvimento de uma economia fundada no saber” (ONU, 2021).

O Comitê de Direitos Humanos da ONU afirma continuar preocupado com a falta de implementação efetiva do processo de demarcação de terras, levando a um aumento de conflitos de terra, invasão ilegal, exploração de recursos, ataques e assassinatos de povos indígenas. Na Revisão dos Direitos Civis e Políticos, os especialistas alertam para a morosidade na delimitação das terras ocupadas por comunidades indígenas e quilombolas e instaram o Brasil a agilizar esses procedimentos.

Apesar de toda essa conjuntura normativa em favor dos povos originários, somente em 2022, foram registrados 1.334 casos de violência contra o patrimônio dos povos indígenas, segundo o relatório publicado anualmente pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI)³. Estes dados estão distribuídos nas categorias: omissão e morosidade na regularização de terras, com 867 casos; conflitos relativos a direitos territoriais, 158 casos registros; e invasões possessórias, exploração ilegal de recursos naturais e danos diversos ao patrimônio, onde foram registrados 309 casos, sétimo aumento sucessivo no número de casos da categoria (CIMI, 2023, p. 280).

A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB)⁴ alerta sobre os riscos que a aprovação dessa proposta poderá trazer, e ainda que o direito dos povos indígenas precisa ser garantido, considerando o marco temporal como uma tese política, patrocinada pelo Agronegócio, que por sua vez, pretende mudar o rumo da história dos povos indígenas, negando o extermínio e expulsão forçada de milhões de indígenas, desde a invasão europeia. A APIB publicou uma cartilha que aponta os riscos para os povos originários, caso o marco temporal entre em vigor, na qual alerta que além de nocivo, o marco temporal “tira a gente da história, reposiciona a gente na história, transforma o bandido em mocinho e transforma o originário em um ser perverso que ocupou e invadiu a terra de outras pessoas” (2023, p. 4).

3 O Concelho Indigenista Missionário (CIMI), é um organismo vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) que, em sua atuação missionária, conferiu um novo sentido ao trabalho da igreja católica junto aos povos indígenas.

4 A Articulação dos povos indígenas do Brasil (APIB) é uma instância de referência nacional do movimento indígena no Brasil, criada de baixo pra cima, através do movimento indígena no Acampamento Terra Livre de 2005. E tem como propósito fortalecer a união destes povos, bem como a articulação entre as diferentes regiões e organizações indígenas do país, além de mobilizar contra as ameaças e violação de direitos dos povos originários.

Além disso, é preciso mencionar as implicações sociais e ambientais que está em jogo, com a possibilidade de agravamento da crise climática, tendo em vista a crescente pressão sobre essas áreas, especialmente por atividades agropecuárias, mineradoras e madeireiras, e com isso os povos originários podem perder não somente seu território, mas também sua cultura e seus modos de vida tradicionais. Em consequência disso, podem ocorrer conflitos violentos, deslocamento forçado, perda de identidade cultural e danos irreparáveis ao meio ambiente, desse modo “decretar que somente as terras ocupadas por índios em 1988 merecem os direitos constitucionais permite apagar da memória esbulhos e injustiças” (Cunha, 2014). Trata-se, então de uma opção equivocada, que contraria a essência da Constituição de 1988.

4 Considerações (in)conclusivas

A questão da violação dos direitos dos povos originários no Brasil e a polêmica em torno da tese do marco temporal são temas de grande importância na agenda nacional e precisam ser discutidos em todas as esferas sociais. Torna-se de extrema importância que tanto a sociedade brasileira, como as autoridades governamentais reconheçam a necessidade da proteção dos direitos humanos e culturais dos índios para a nossa cultura. É necessária a construção de um consenso onde os povos originários sejam incluídos do debate para levantar suas pretensões para que possa ocorrer uma comunicação orientada ao entendimento. Esse consenso deve ser motivado racionalmente para criar umnexo interno entre validade, pretensão de validade e resgate da pretensão de validade. O debate público sobre o marco temporal já aponta razões convincentes e sustentáveis de uma crítica à violação dos direitos indígenas em permanecer em suas terras. Da submissão do debate à esfera pública

sobre o marco devem gerar critérios públicos da racionalidade do entendimento.

Se buscarmos o fio da história para justificar o debate público sobre a validade do marco temporal é preciso reconhecer que os povos originários do Brasil têm uma história rica e complexa. Desde a chegada dos colonizadores europeus que se instala um processo de desapropriação e exploração dos territórios indígenas, gerado em conflitos violentos e na imposição de um modelo de sociedade estranha às tradições e aos valores dos povos originários, marcando o início de um período de profunda violência e negação de direitos. É possível registrar uma ruptura incalculável em suas tradições e sobretudo na sobrevivência destes povos, tendo em vista que antes da colonização europeia, o território brasileiro era habitado por centenas de etnias indígenas, cada uma com suas próprias tradições, idiomas, sistemas sociais e práticas culturais. A partir da visão habermasiana esse é um registro da colonização violenta do mundo da vida pelo sistema. A exploração dos recursos naturais, a escravização, os conflitos armados, doenças trazidas pelos europeus dizimaram boa parte de suas vidas e provocaram a perda de territórios ancestrais. Esta violência não é um capítulo encerrado da história, ainda hoje, eles enfrentaram desafios, incluindo a invasão de terras e/ou projetos políticos para tomar espaços territoriais de suas reservas. Historicamente inúmeros líderes indígenas foram frequentemente alvo de ameaças, ataques e assassinatos, buscando silenciar suas vozes e impedir a defesa de seus direitos.

Pode-se afirmar que desde o início do processo civilizatório brasileiro a coesão social não foi garantida por processos comunicativos de busca do entendimento. A busca da integração social não foi obtida através de um consenso alcançado normativamente ou comunicativamente (ação comunicativa no mundo da vida). O sistema tem se sobreposto ao mundo da vida dos

povos originários pela violência física e simbólica gerando patologias das mais diversas como: escravidão, letalidade, expropriação cultural e negação de direitos.

Apesar de grandes e significativos avanços legais como a CF/88, a falta de políticas efetivas de proteção e a ausência de justiça adequada criaram para a perpetuação desses abusos. A discussão da proposta do marco temporal, é considerada pelos indigenistas como uma tese política, patrocinada pelo Agronegócio, e que pretende mudar o rumo da história dos povos indígenas, nesse sentido é preciso lembrar a sociedade brasileira que antes do Brasil da “coroa” existia o território do “cocar”, e o Projeto de Lei - PL Nº 2903/23 é a inversão da história, que nega o direito originário dos indígenas sobre a posse da terra, colocando em risco a sobrevivência desses povos e preservação do seu patrimônio cultural.

É importante considerar que a situação atual que representa uma ameaça para as comunidades indígenas considerada por Habermas com a tese da invasão do domínio da vida cotidiana pelo domínio sistêmico, tendo em vista que a base dessa conjuntura de violação de direitos está enraizada principalmente na busca insaciável por riqueza, característica intrínseca ao sistema econômico, e na busca pelo poder, característica inerente ao sistema político, isto é, essas forças, penetram nas atividades e estruturas do mundo da vida, sendo identificadas por ele como as principais patologias que afetam as sociedades modernas.

Embora possa parecer paradoxal é possível buscar a efetividade de uma esfera pública ideal, inclusiva e acessível a todos os cidadãos, independentemente de sua posição social ou econômica. A crítica contemporânea à esfera pública, aponta os interesses econômicos e as dinâmicas de mercado influenciam cada vez mais os debates e as decisões políticas. Isso se efetiva a exclusão de grupos marginalizados e à diminuição da diversidade de vozes na esfera pública. Habermas

ênfata a importância do diálogo público como forma de construção do conhecimento coletivo e da cidadania democrática.

Nesse sentido, a esfera pública deve ser reconstruída como um espaço de aprendizado mútuo e deliberação, no qual os cidadãos podem ampliar sua compreensão dos diferentes pontos de vista e buscar soluções que beneficiem a sociedade como um todo. No entanto, diante da conjuntura atual que tenta silenciar a voz da população indigenista, podemos afirmar que os espaços de debates que os povos originários podem se manifestar sobre o marco temporal tem sido a cada vez mais reduzido as redes sociais.

É fundamental que o Estado brasileiro assuma suas responsabilidades na proteção dos direitos dos povos originários, e isso inclui uma demarcação justa e proteção efetiva das terras indígenas, e ainda o fortalecimento das políticas públicas tratadas para a promoção da cultura indígena, do combate à violência e da impunidade, abrindo espaços de debates para a participação dos povos originários nas decisões que executaram suas vidas e seus territórios. Além disso, é importante que a sociedade brasileira seja sensibilizada da necessidade de engajamento nessa causa, reconhecendo a importância da diversidade cultural e dos direitos humanos.

Referências

BETTINE, Marco. **A Teoria do Agir Comunicativo de Jürgen Habermas**: bases conceituais/Marco Bettine. São Paulo: Edições EACH, 2021.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas até Emenda Constitucional nº 99/2017. Brasília: Supremo Tribunal Federal, 2018.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. **Relatório: Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2022.** Publicado em 2023. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2023/07/relatorio-violencia-povos-indigenas-2022-cimi.pdf>. Acesso em: 26 ago. 2023.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **O STF e os índios.** Folha de São Paulo, São Paulo, 19 nov. 2014. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2014/11/1550130-manuela-carneiro-dacunha-o-stf-e-os-indios.shtml>. Acesso em: 19 ago. 2023.

GÓES, Elza de Araújo. **Projeto comunidade de aprendizagem:** a experiência sobre o modelo de gestão Participativa em quatro escolas municipais de São João do Rio Preto/SP. Araraquara. 2019. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/181519>. Acesso em: 15 ago. 2023.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública:** investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Tradução: Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 398 p.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo, I:** racionalidade da ação e racionalização social; trad. Paulo Astor Sothe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo, II:** sobre a crítica da razão funcionalista; trad. Flavio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b.

MEDEIROS, Arilene Maria Soares de. **Administração Educacional e Racionalidade:** O Desafio Pedagógico. Ijuí: UNIJUÍ, 2007.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos,** 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org>. Acesso em: 8 ago 2023.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Parecer de análise técnica dos direitos humanos em relação a tese do Marco Temporal,** 2021. Disponível em: https://acnudh.org/load/2023/05/ACNUDH_analise-PL-490-1.pdf. Acesso em: 31 ago. 2023.

PINHEIRO, Edneia Virginia. **Democracia deliberativa em Habermas:** abordagem do tema no Brasil (2000-2015) e contribuições para a educação. São Carlos. 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/9538>. Acesso em: 14 ago. 2023.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização:** a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 7 ed. São Paulo: Global Editora, 2017. 504 p.

Manipulação e distorção da verdade na esfera pública: *media* e pensamento crítico

Manipulation and distortion of truth in the public sphere: *media* and critical thinking

Paulo Moutinho Barroso¹

ICNOVA – Instituto de Comunicação da Universidade Nova de Lisboa
pbarroso1062@gmail.com

Resumo: No ideal de democracia deliberativa, o perigo da manipulação e da distorção da verdade confronta-se com a salvaguarda dos *media* e do pensamento crítico. Para Habermas, a esfera pública é o espaço de interação comunicativa onde os cidadãos discutem, de uma maneira racional e aberta, questões políticas de interesse comum. Com o desenvolvimento dos *mass media* e os novos *media*, a esfera pública é influenciada por forças que procuram veicular interesses ou ideologias, manipulando a verdade e distorcendo ou enfraquecendo o debate público. Os *mass media* têm o poder de moldar a opinião pública, pois escolhem, destacam e divulgam informações que influenciam a percepção pública da verdade e prejudicam a cidadania. No contexto da democracia deliberativa, o pensamento crítico e a participação ativa dos cidadãos são imprescindíveis para combater o conformismo e o mimetismo. Uma esfera pública democrática depende de cidadãos informados e envolvidos, capazes de avaliar criticamente as informações apresentadas pelos *media* e de participar em discussões públicas fundamentadas em argumentos racionais e baseados em evidências. Todavia, seguindo uma estratégia teórico-conceitual, pretende-se argumentar que a) a esfera pública mediática, sobretudo na dimensão virtual, não estimula a procura ativa e racional da verdade e do consenso, fomentando, pelo contrário, desinformação; e b) competências para reconhecer e combater a manipulação da verdade por meio do pensamento crítico

¹ ICNOVA – Instituto de Comunicação da Universidade Nova de Lisboa, Av. de Berna, 26 C, 1069-061 Lisboa, Portugal.

se impõem como emergentes em sociedades cada vez mais acríicas e da desinformação.

Palavras-chave: esfera pública; manipulação; pensamento crítico.

Abstract: In the ideal of deliberative democracy, the danger of manipulation and distortion of the truth is confronted with safeguarding the media and critical thinking. For Habermas, the public sphere is the space of communicative interaction where citizens discuss, in a rational and open manner, political issues of common interest. With the development of mass media and new media, the public sphere is influenced by forces that seek to convey interests or ideologies, manipulating the truth and distorting or weakening public debate. The mass media have the power to shape public opinion, as they choose, highlight, and disseminate information that influences the public perception of the truth and undermines citizenship. In the context of deliberative democracy, critical thinking and the active participation of citizens are essential to combat conformism and mimicry. A democratic public sphere depends on informed and involved citizens, able to critically evaluate information presented by the media and to participate in public discussions based on rational and evidence-based arguments. However, following a theoretical-conceptual strategy, it is intended to argue that a) the media public sphere, especially in the virtual dimension, does not stimulate the active and rational search for truth and consensus, instead encouraging disinformation; and b) competences to recognize and combat the manipulation of the truth through critical thinking are emerging as increasingly uncritical societies and disinformation.

Keywords: critical thinking; manipulation; public sphere.

1 Introdução

“O mundo criado pelos meios de comunicação de massa só na aparência ainda é esfera pública. [...] no âmbito da esfera pública estabelecida, os meios de comunicação de massa surgem apenas como transmissores de propagandas.” (Habermas, 2003, p. 202 e 253).

Esta epígrafe reflete a preocupação de Habermas com a transformação da esfera pública devido à influência dos meios de comunicação de massa. A relevância e pertinência desta epígrafe, que serve de mote para este artigo, justifica o objetivo desta abordagem teórico-conceitual em compreender a esfera pública como espaço onde os cidadãos se reúnem para discutir questões políticas e sociais de maneira racional e informada. A epígrafe revela o papel dominante que os meios de comunicação de massa exercem nesse espaço. Para Habermas, em vez de servirem como facilitadores de um debate público informado, os meios de comunicação de massa são cada vez mais utilizados como veículos de ideologias, propaganda e manipulação.

Embora o mundo criado pelos meios de comunicação de massa possa parecer ainda fazer parte da esfera pública, essa aparência é enganosa. No contexto da esfera pública estabelecida, os meios de comunicação de massa não estão a promover o desejável diálogo público. Em vez disso, atuam como propagadores de mensagens direcionadas e muitas vezes manipuladoras. Esta é a crítica de Habermas ao modo como os meios de comunicação de massa afetam a qualidade do debate público e, conseqüentemente, da democracia, pois a tendência é os *media* se tornarem ferramentas de poderes políticos, económicos e sociais que procuram moldar a opinião pública de acordo com seus interesses. Essa crítica tem relevância crescente nos dias de hoje, à medida que o campo dos *media* evolui e a disseminação de informações, a par da desinformação, se torna mais complexa através das redes sociais e das plataformas digitais. A advertência de Habermas sobre os perigos da manipulação da esfera pública pelos *media* continua a ser uma chamada à reflexão crítica sobre a importância da diversidade de ações comunicativas, do pensamento crítico e da procura por uma esfera pública mais informada e deliberativa.

Na sua teoria da ação comunicativa, Habermas (1984a; 1984b) desenvolve várias conceções importantes, complexas e interligadas, como a da esfera pública assente sobre ideais de democracia e racionalidade e, depois, as conceções do que integra e faz funcionar essa esfera pública, como o ideal de comunicação, de ação social e de verdade. Habermas argumenta que a procura da verdade é um aspeto fundamental para o funcionamento efetivo da esfera pública democrática.

Para Habermas, a esfera pública ideal é um espaço no qual os cidadãos se reúnem para participar em discussões racionais e deliberativas sobre questões políticas e sociais. Nesse contexto, a verdade é entendida como resultado do processo discursivo, no qual os argumentos são submetidos ao escrutínio público, com base na razão e na procura por fundamentos sólidos.

Habermas enfatiza que a verdade não é apenas uma questão de correspondência com os factos objetivos, ao contrário da perspetiva de Aristóteles. Na *Metafísica*, Aristóteles (1999, 1011b1) distingue o falso e a verdade. A distinção é lógica: é falso dizer (*legein*) que o que é, não é (negar o que existe), ou que o que não é, é (afirmar o que não existe); é verdade (*alethes*) dizer que o que é, é (afirmar o existente) e o que não é, não é (negar o inexistente). Os atos comunicacionais que afirmam que uma coisa é ou não é afirmam quer o que é a verdade quer o que é falso. Para Habermas, a verdade está relacionada com a coerência lógica e a validade dos argumentos apresentados na esfera pública. Habermas defende que, numa esfera pública democrática ideal, as pessoas devem ter a oportunidade de apresentar as suas visões e opiniões, e estas devem ser criticamente examinadas através de um diálogo aberto e inclusivo.

Habermas também alerta para os perigos da manipulação e distorção da verdade na esfera pública por meio de estratégias de comunicação falaciosas e propagandas enganosas. Ele considera

essas práticas como ameaças à própria base da democracia, pois enfraquecem a possibilidade de uma deliberação pública informada e racional. A perspectiva de Habermas sobre a verdade na esfera pública enfatiza a importância da comunicação racional, a procura pela verdade e a argumentação fundamentada como fundamentos essenciais para a participação democrática e a tomada de decisões políticas legítimas.

A democracia deliberativa é um modelo de democracia que enfatiza o papel do debate público, da discussão fundamentada e da deliberação coletiva na tomada de decisões políticas. Nesse modelo, a ideia é que os cidadãos participem ativamente no processo de formação de políticas públicas, não apenas através do voto, mas também por meio do envolvimento em discussões informadas e construtivas. Por conseguinte, a deliberação pública é um dos princípios-chave da democracia deliberativa. Nesta deliberação pública, a ênfase é colocada na deliberação aberta e transparente, na qual os cidadãos têm a oportunidade de trocar ideias, informações e argumentos sobre questões políticas. O objetivo é chegar a um entendimento mais amplo e informado das diferentes perspectivas em jogo.

A argumentação racional é outro dos princípios-chave da democracia deliberativa, pois esta valoriza a argumentação fundamentada e racional. Os participantes são encorajados a apresentar os seus pontos de vista com base em evidências, lógica e razão, em vez de meras emoções ou preconceitos. A inclusão e diversidade são também princípios-chave da democracia deliberativa. A diversidade de opiniões e perspectivas é vista como um ativo para a tomada de decisões informadas. A democracia deliberativa procura incluir uma ampla gama de vozes, a fim de representar adequadamente os interesses da esfera pública. Através da discussão e deliberação, os cidadãos têm a oportunidade de aprender uns com

os outros e expandir o seu entendimento sobre as questões coletivas complexas. Isso leva a decisões mais informadas e contextualmente relevantes assentes na procura do consenso ou compromisso. Embora o consenso completo nem sempre seja alcançado, a democracia deliberativa procura promover o entendimento mútuo e, em muitos casos, chegar a compromissos que levem em consideração as várias perspetivas de uma participação ativa. Além do ato de votar, os cidadãos são encorajados a participar ativamente na política por meio do envolvimento em discussões, grupos de debate, audiências públicas e outros espaços de deliberação.

A participação na esfera pública deve cumprir o desejado desígnio de políticas orientadas para o bem comum. A democracia deliberativa procura orientar as decisões políticas para o bem comum da sociedade como um todo, ao invés de privilegiar apenas interesses individuais ou de grupos específicos. A democracia deliberativa é vista como uma abordagem que pode fortalecer a legitimidade das decisões políticas, ao envolver os cidadãos de maneira mais profunda e informada no processo democrático. No entanto, ela também enfrenta desafios práticos, como a complexidade das questões, a participação desigual e as dificuldades em alcançar consensos em sociedades diversificadas.

2 Esfera pública e democracia deliberativa

O conceito de esfera pública, como o de democracia, subjaz à ideia de bem comum, aberto à participação de todos, o que é público ou possui publicidade (no sentido de algo tornado público). Em 1962, quando publica *Mudança estrutural da esfera pública: Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*, Habermas (2003, p. 14) desenvolve uma crítica imanente à categoria de esfera pública como publicidade, transparência e abertura com a participação dos *media*.

Ao desenvolver o conceito de “esfera pública”, Habermas define a ideia de espaço ou ambiente próprio onde as pessoas participam e se expressam livremente na discussão de questões de interesse coletivo.

Charles Taylor (2010, p. 88) considera, em *Imaginários sociais modernos*, que um tema central desta obra de Habermas é a emergência na Europa ocidental setecentista de um novo conceito de opinião pública, quando publicações dispersas e intercâmbios de pessoas redundam num debate mais vasto, do qual emerge a opinião pública de toda uma sociedade. O conceito de esfera pública de Habermas revela as estruturas de poder que lhe estão subjacentes, podendo conduzir para a mudança social (Bell; Loader; Pleace; Schuler, 2005, p. 130). Para Habermas, os ideais de liberdade, solidariedade e igualdade do Iluminismo estão implícitos no conceito de esfera pública e fornecem o padrão de crítica imanente (Finlayson, 2005, p. 9). Habermas define a emergência de um raciocínio público exterior ao público literário dos salões, clubes e cafés da Europa do século XVIII (Habermas, 2003, p. 45) e retrata o seu gradual declínio e desintegração. Efetivamente, a esfera pública exige participação racional e letrada, para a qual contribuem os meios de comunicação social e a sua expansão e funções sociais. O advento de um conjunto de liberdades (de imprensa, de pensamento, de expressão e opinião, de ação) foi cimentado por um contexto político e social favorável ao desenvolvimento da esfera pública como espaço, por um lado, e o desenvolvimento da esfera pública foi impulsionado por esse conjunto de liberdades associadas ao campo dos *media*, por outro lado. O referido advento de liberdades beneficiou de um contexto político e liberal na *polis* enquanto centro das dinâmicas sociais e das ações coletivas e interações sociais, um contexto discursivo, propício à formação e expressão de opiniões e às relações de mediação de ideias, ideais, valores, críticas, opiniões e informações por parte dos *media*.

Habermas analisa as condições comunicativas sob as quais se forma a opinião pública nas sociedades modernas, considerando duas dimensões para a opinião pública: a) a opinião pública enquanto instância crítica dos cidadãos face às instituições; e b) a opinião pública enquanto instância receptiva dos cidadãos isolados (Espinar; Frau; González; Martínez, 2006, p. 41). Habermas entende que a comunicação está voltada para o entendimento de quem participa no processo público de discussão e defende que é possível extrair regras de ação com conteúdo normativo (pragmática discursiva universal) a partir da estrutura da linguagem. Essas regras condicionam as formas de agir e definem as ações e os comportamentos éticos. Para Habermas, o público é o que tem interesse geral e envolve/afeta o cidadão enquanto membro de uma sociedade. A esfera pública é a esfera do âmbito da vida social, aberta a todos os indivíduos, na qual se pode constituir uma opinião pública. Os cidadãos são públicos reunidos e concertados com a liberdade e a racionalidade, sem pressões e com garantia de poderem manifestar opiniões de maneira pública e livre.

Os públicos são amplos e requerem formas de comunicação social, meios de transferência e influência (meios da esfera pública). A função da opinião pública é, para Habermas, legitimar o domínio público por meio de um processo crítico de comunicação, sustentado em princípios de argumentação e de consenso racionalmente motivado (Espinar; Frau; González; Martínez, 2006, p. 43) na esfera pública de discussão.

A esfera pública é também uma esfera social e cultural, porque é o espaço onde as tradições, os significados, as concepções coletivas, os padrões culturais, as ações comunicativas e os entendimentos mútuos, as interações sociais etc. são vividos, praticados, mantidos e desenvolvidos. Habermas coloca a esfera pública no centro do coletivo “mundo da vida” (Wessler, 2018, p. 43), distinguindo três

tipos de recursos ou componentes estruturais do “mundo da vida”: a cultura, a sociedade e a personalidade fornecidos pelo “mundo da vida”: a) um repositório de conhecimento cultural; b) os valores e normas coletivas; c) as competências individuais adquiridas nos processos de socialização e inclinação (Habermas, 2010a, p. 324-325).

Segundo Anthony Giddens, a esfera pública revelou-se um projeto malsucedido na prática, pois o que se esperava do desenvolvimento inicial da esfera pública não se realizou totalmente. “O debate democrático é abafado, nas sociedades modernas, pelo desenvolvimento da indústria da cultura” e o “desenvolvimento dos meios de comunicação social de massas e o entretenimento de massas leva a que a esfera pública se torne, em grande parte, um logro” (Giddens, 2008, p. 455). Para Giddens, a política é encenada no parlamento e nos meios de comunicação social, enquanto os interesses comerciais triunfam sobre os interesses do público. Nestas condições opostas ao ideal de esfera pública pensado por Habermas, a opinião pública não se forma através de uma discussão aberta e racional, mas através da manipulação e do controlo (Giddens, 2008, p. 455).

3 Ação comunicativa e ação estratégica na esfera pública

Habermas estabelece uma relação fundamental entre a ação e a comunicação na esfera pública. A ação social e a comunicação, que também é um tipo de ação social, são fundamentais para a constituição de um ideal de esfera pública democrática. No ensaio “O que é a pragmática universal?”, Habermas concebe a ideia de pragmática universal e explica que a tarefa desta é identificar e reconstruir as condições universais de possível entendimento. A função da pragmática universal é identificar e reconstruir as condições universais de possível compreensão mútua,

uma espécie de “pressupostos gerais de ação comunicativa”, pois é fundamental o tipo de ação adotado com o objetivo de se conseguir entendimento (Habermas, 2002a, p. 10).

Habermas parte do princípio e da validade de que outras formas de ação social (e.g. ações estratégicas de um modo geral) também derivam da ação orientada para o entendimento. Mas, Habermas (2002a, p. 10) destaca as ações de discurso específicas de outras formas de ação comunicativa. Para a ação comunicativa alcançar o entendimento que se propõe, existem pressupostos, tal como qualquer outra ação social. Qualquer pessoa que atue comunicativamente deve, ao executar qualquer ação de fala, apresentar reivindicações de validade universal e supor que estas possam ser justificadas ou redimidas. Se essa pessoa pretende exercer uma ação comunicativa e efetivamente a realiza, é porque previamente deseja participar num processo social para alcançar o entendimento. Ao participar nesse processo, não pode evitar reivindicações de validade: a) pronunciar algo compreensível; b) dar ao interlocutor algo para entender; c) tornar-se ele próprio compreensível; d) chegar a um entendimento com a outra pessoa (Habermas, 2002a, p. 12). De acordo com Habermas, a ação comunicativa será e permanecerá aceitável e estável se estes requisitos de validade forem cumpridos: i) escolher uma forma de expressão inteligível para a mútua compreensão; ii) ter intenção de comunicar uma proposição verdadeira, um conteúdo proposicional cujas pressuposições existenciais estejam satisfeitas, de forma que o recetor possa partilhar o conhecimento do emissor; iii) o emissor deve pretender exprimir as suas intenções de uma forma verdadeira, de forma que o ouvinte possa considerar o seu discurso credível; iv) o emissor deve escolher um discurso correto quanto às normas e valores, de forma que o recetor possa aceitá-lo e que ambos possam concordar no que toca a uma base normativa reconhecida (Habermas, 2002a, p. 12).

O objetivo da ação comunicativa como prática social é chegar a um entendimento e a um acordo assente no conhecimento partilhado com confiança mútua. Habermas (2002a, p. 13) esclarece que o acordo é baseado no reconhecimento das reivindicações de validade correspondentes de compreensibilidade, verdade, veracidade e retidão (Habermas, 2002a, p. 13). Todas as ações comunicativas devem ser pautadas por este fundo normativo da pragmática universal, seguindo rotinas, papéis, formas convencionais de comunicação para o entendimento. Caso contrário, a ação comunicativa permanece indeterminada. As ações de comunicação tanto podem satisfazer como violar as expectativas ou convenções sociais normativas (Habermas, 2002a, p. 58).

Habermas apresenta a ação e a razão comunicativas como um caso paradigmático de ação e de razão explícitas, orientadas para alcançar o entendimento (Habermas, 2010c, p. 158). A ação comunicativa é a ação cujo sucesso depende da resposta do recetor às pretensões de validade colocadas pelo emissor, que são de três tipos: i) pretensões de verdade sobre o que é afirmado ou pressuposto; ii) pretensões de retidão normativa do ato do discurso num dado contexto; iii) pretensões de veracidade do falante.

A ação comunicativa é uma “interação simbolicamente mediada”, que se rege por “normas vinculativas que definem expectativas de comportamento mútuas e têm de ser compreendidas e aceites por pelo menos dois sujeitos agentes” (Habermas, 2010b, p. 39).

A partir do conceito de racionalidade de Max Weber, Habermas desenvolve, em *Técnica e ciência como ideologia*, a ideia de racionalização da ação ou prática de comunicação. A racionalização é a “ampliação das esferas sociais, que ficam submetidas aos critérios da decisão racional” (Habermas, 2006, p. 45); é a racionalização da sociedade, que depende da institucionalização do progresso

científico e técnico e que corresponde à “tecnificação” do social, da ação instrumental, da comunicação, pois só quando comunicarmos “sem coação e cada um se reconhecer no outro, poderia o género humano reconhecer a natureza como um outro sujeito”. Em *Técnica e ciência como ideologia*, Habermas critica a razão instrumental imposta pelo domínio da técnica (Habermas, 2006, p. 65).

As formas de comunicação, incluindo as redes de notícias e de comunicação generalizada, ficam sujeitas às condições de racionalidade instrumental ou estratégica, surgindo a infraestrutura de uma sociedade sob a coação à modernização, que se apodera das esferas vitais, como a da comunicação (Habermas, 2006, p. 65).

A ciência e a técnica tornam-se “ideologia” e formam um sistema complexo técnico-científico sujeito à produção industrial. Segundo Jean-François Dortier (2006, p. 247), a razão não se reduz à sua dimensão utilitária; tem também uma finalidade comunicacional que resiste na linguagem e que almeja a intercompreensão. Deste modo, surge a ação comunicativa, que não é nem instrumental nem estratégica. A ação comunicacional é, para Habermas, um conceito político pertinente, pois permite pensar a democracia e a participação do indivíduo na esfera pública, fundando-se a discussão em vez da dominação.

Em “O que é a pragmática universal?”, Habermas incorpora a ação comunicativa (orientada para alcançar o entendimento) em outros tipos de ação. Assim, distingue-se a ação comunicativa e a ação estratégica. A ação estratégica é orientada para o sucesso do agente, identifica-se com os modos de ação que correspondem ao modelo utilitário de ação racional-proposicional), enquanto a ação simbólica corresponde a modos de ação que estão vinculados a sistemas não-proposicionais de expressão simbólica, como a música ou a dança. Segundo Habermas (2002a, pp. 65-66), a ação estratégica e a ação simbólica diferem da ação comunicativa, pois

as reivindicações individuais de validade são suspensas: na ação estratégica, a veracidade; na ação simbólica, verdade.

Em *Técnica e ciência como ideologia*, Habermas clarifica a distinção entre a ação estratégica e a ação comunicativa. “A ação estratégica distingue-se das ações comunicativas que ocorrem sob tradições comuns, em virtude de a decisão entre possibilidades alternativas de escolha poder e ter de tomar-se de forma fundamentalmente monológica, isto é, sem um entendimento *ad hoc*.” (Habermas, 2006, p. 22). Já em “Ações, atos de fala, interações linguisticamente mediadas e o mundo vivo”, empreende a distinção entre ação comunicativa e ação estratégica enquanto duas variáveis da interação, na base da racionalidade dos atos de fala face ao entendimento obtido (Habermas, 2002b, p. 111).

Na ação comunicativa, os participantes coordenam entre si os seus planos de comunicação através de processos linguísticos de entendimento, enquanto na ação estratégica este potencial para a racionalidade comunicativa não se verifica, mesmo quando as interações são linguisticamente mediadas, por um lado, e os participantes coordenam os seus planos de ação entre através do exercício recíproco de influência, por outro lado (Habermas, 2002c, p. 205).

Em *The theory of communicative action*, Habermas distingue ação comunicacional e uso estratégico da linguagem com base na procura (ação estratégica) dos interlocutores por entendimento e influência. A ação estratégica é aquela em que um falante usa, através de um enunciado, o seu interlocutor como um meio para realizar um determinado interesse (e não apenas para comunicar). Para Habermas, só há ação comunicativa “quando a interação está voltada para o entendimento válido e os participantes do diálogo harmonizam sem reservas os seus fins ilocucionários (obtem consensos)” (Magalhães, 2010, p. 155).

Em “A racionalidade do entendimento”, Habermas (2010d, p. 101) explica a racionalidade comunicativa, que se exprime “na capacidade unificadora do discurso orientado para o entendimento que assegura aos locutores intervenientes, ao mesmo tempo, um mundo da vida intersubjetivamente partilhado e, com ele, o horizonte no qual todos se podem referir ao mesmíssimo mundo objetivo”.

Habermas desenvolve uma teoria global da ação social em que “o agir é considerado nos termos de uma interação que se constitui na base de regras alicerçadas na comunicação linguística” (Demartis, 2006, p. 23). Por isso, Habermas interessa-se pelos modelos universais do agir que estruturam a comunicação linguística como um conjunto de dizer e de fazer (universais pragmáticos). Nesta perspetiva, evidencia-se o carácter duplo da comunicação, pois se esta é dirigida à produção de convenções realizadas para o consenso face o poder constituído, a interiorização de formas ideológicas codificadas provoca no sujeito formas comunicativas sistematicamente distorcidas (Demartis, 2006, p. 24). Assim, é no âmbito da relação comunicativa que devem ser apreendidos os pressupostos gerais implícitos de racionalidade e da verdade que permitem distinguir a comunicação distorcida da comunicação autêntica (Demartis, 2006, p. 24). “Daí, a possibilidade de um agir comunicativo orientado para a compreensão, que se contrapõe ao agir orientado para o êxito e que tem o seu fim na prossecução de interesses.” (Demartis, 2006, p. 24).

O conceito de “agir comunicacional” está subjacente à prática ética, na medida em que releva os critérios de funcionalidade social. Para Habermas, a debilitação das relações comunicacionais entre os indivíduos enaltece a ética face à “irresistível ascensão de uma lógica de sistemas integrados, que se organizam em torno da tecnologia e do mercado” (Polistchuk; Trinta, 2003, p. 116). Habermas propõe um racionalismo próprio ao agir comunicacional. Um racionalismo exercido através de atos discursivos pelos quais os indivíduos podem

orientar as suas ações para um sentido comunitário. Por isso, a ética surge como bússola para o indivíduo proceder às suas escolhas e práticas discursivas.

4 Desafios e ameaças à verdade na esfera pública

As práticas de manipulação e distorção da verdade na esfera pública podem ter um impacto significativamente negativo na democracia deliberativa, constituindo desafios e ameaças na esfera pública. Essas práticas enfraquecem a democracia deliberativa e o ideal de esfera pública preconizado por Habermas, por serem contrárias aos requisitos de racionalidade e verdade das ações comunicativas.

A desinformação provoca a erosão da confiança, que é indispensável na conceção de esfera pública de Habermas. Quando as informações são falsas, agora predominantemente na forma de *social media*, e disseminadas na esfera pública, que também se converteu para uma dimensão virtual através das redes sociais, ou quando a verdade é distorcida, os cidadãos são levados a acreditar em informações que não são verdadeiras. A desinformação é um fenómeno social atual e prejudica a capacidade dos cidadãos de tomarem decisões informadas, mina a confiança nas instituições públicas e nos processos democráticos, e desvirtua a formação de uma opinião pública esclarecida e informada.

Efetivamente, a desinformação está associada às práticas de manipulação e distorção da verdade na esfera pública, com implicações na formação das opiniões dos indivíduos. A manipulação da verdade pode ser usada para moldar as opiniões das pessoas de maneira direcionada e partidária, podendo influenciar o resultado de discussões públicas e debates políticos e levando a decisões que não refletem o interesse público real.

As práticas de manipulação e distorção da verdade na esfera pública enfraquecem a democracia deliberativa também através da obstrução do diálogo racional, que é um requisito ideal para a esfera pública como propôs Habermas. A manipulação e a distorção da verdade conduzem ao inverso do desejável, i.e. a discussões invalidadas, desonestas e polarizadas nas quais os argumentos racionais são substituídos por uma retórica emocional populista e pela desinformação generalizada. Esta situação dificulta a construção de consenso e a procura pelo entendimento mútuo dos indivíduos na esfera pública, que assim se enfraquece. Uma esfera pública democrática e plenamente funcional depende de informações verdadeiras, precisas e factuais, bem como de discussões públicas honestas. A manipulação da verdade corrói a qualidade do discurso público, desencorajando os cidadãos a participar em discussões construtivas e a confiar nas informações partilhadas quer pelos *media* noticiosos quer pelas redes sociais. Até as instituições sociais democráticas são desacreditadas ou deslegitimadas pelos cidadãos devido aos efeitos das práticas de manipulação e distorção da verdade na esfera pública. A propagação de desinformação leva os cidadãos a questionar a validade das instituições democráticas e a desacreditar os processos de tomada de decisão política. Esta circunstância mina a legitimidade da democracia e enfraquecer a participação cívica na esfera pública.

Conforme sublinha Habermas, a democracia deliberativa depende da capacidade dos cidadãos em refletirem sobre questões complexas e debaterem ideias de uma maneira informada. A manipulação da verdade prejudica a qualidade das reflexões, levando a decisões baseadas em informações distorcidas. Por conseguinte, as práticas de manipulação e distorção da verdade na esfera pública têm o potencial de minar os princípios fundamentais da democracia deliberativa, prejudicando a qualidade dos debates

públicos, minando a confiança nas instituições e comprometendo a procura coletiva pela verdade e pelo entendimento mútuo.

Para Habermas, a ideologia é um modo de comunicação distorcida, a distorção sistemática da relação de diálogo. Num contexto de reconhecimento das partes em interação e relação dialógica, a situação de não comunhão deve ser superada pelo reconhecimento, mas é uma doença da comunicação. “A ideologia é, pois, em si, uma doença da comunicação”; “a ideologia não é distorção acidental, mas antes sistemática da relação dialógica” (RICOEUR, 1991, p. 388). A referência à tradição cultural, às normas, às instituições, à estrutura linguística da comunicação e à interpretação demonstra que os processos distorcidos na esfera pública só fazem sentido se a ação for mediada simbolicamente, segundo Ricoeur. Criticar e interpretar representam a atividade que os indivíduos realizam em relação à natureza e a si mesmos em interação na esfera pública. Sem a distinção entre ação instrumental e ação comunicativa, não há lugar para a crítica e nem para a própria ideologia, pois é apenas num quadro institucional que a dependência social e o poder político podem exibir os seus efeitos repressivos, por um lado, mas também apenas nesse quadro faz sentido a comunicação livre de dominação, considera Ricoeur (1991, p. 387).

Conforme sustenta Slavoj Žižek (1992, p. 25), em *Eles não sabem o que fazem: O sublime objeto da ideologia*, a dimensão fundamental da ideologia é a que a torna não apenas uma “falsa consciência”, uma representação ilusória da realidade, mas uma falsa consciência misturada com a própria realidade. Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels apresentam a ideologia como um reflexo invertido do real na consciência das pessoas, que interagem permanentemente na esfera pública. É como acontece com a inversão das imagens numa câmara escura (Marx; Engels, 2007, p. 94).

De acordo com Žižek (1992, p. 59), “a definição mais elementar da ideologia é, provavelmente, a de Marx, o célebre ‘disso eles

não sabem, mas o fazem”. A ideologia está associada a uma certa ingenuidade, que é o oposto do ideal de racionalidade da ação comunicativa de Habermas para a interação na esfera pública e a deliberação democrática. A ideologia pressupõe ações sociais distanciadas da consciência de que age, i.e. uma distância entre o que efetivamente se faz e a “falsa consciência” que se tem disso (Žižek, 1999, p. 9).

A ideologia implica um estado de alienação, dominação e exploração, que é incompatível com o ideal moderno e democrático de participação racional na esfera pública. No caso da ideologia disseminada pelos *media*, estes criam um fosso entre os seus conteúdos (principalmente imagens), supostamente referentes à realidade, e a própria realidade. Quando os conteúdos reportados são hiperbolizados, criam sensacionalismo e espetáculo alienantes dos públicos dos *media* na esfera pública. Na atual era da desinformação, a literacia mediática afigura-se uma ferramenta crítica importante para separar o trigo do joio, ou seja, a verdade e os factos das notícias falsas.

Nas últimas décadas, as mudanças tecnológicas acontecem de forma mais rápida e profunda. Desde o surgimento da *internet*, os avanços científicos e os desenvolvimentos técnicos e eletrónicos permitiram mudanças globais na esfera pública e nos modos de vida e interação social. Quase não nos apercebemos dessas mudanças, apesar de serem globais e profundas. Sem nos apercebermos, não refletimos nem discutimos publicamente sobre os seus efeitos. Paradoxalmente, essas mudanças trazem mais ações comunicativas e meios de comunicação, mas as ações sociais são contrárias aos ideais de racionalidade comunicativa na esfera pública preconizados por Habermas. Com essas mudanças, as sociedades se fundem numa só à escala global e numa dimensão virtual, o que Pelton (2000, p. 1) define como a *e-sphere*, um espaço público virtual e contemporâneo.

A *e-sphere* é complexa e multiforme. É uma rede ou teia de relações eletrônicas de comunicação (por meio de dispositivos tecnológicos) onde presidem a conectividade e interatividade. Representa a transição de uma esfera pública física para um estado *online* e global de pensar, sentir, agir, ver e compreender, contrariando o pressuposto de atitude e pensamento críticos individualizados de Habermas e da Escola de Frankfurt. Além do predomínio do coletivo e do *online* em detrimento da participação individual e *offline* na esfera pública, a *e-sphere* caracteriza-se pela partilha de um espaço virtual e de uma dimensão digital fora do tempo e do espaço (Bruce; Yearley, 2006, p. 89).

É neste sentido que, em *The intelligence of evil or the lucidity pact*, Baudrillard (2005, p. 31) considera a imersão, a imanência e o imediatismo como as características do virtual. Vivemos atualmente numa esfera pública híbrida (virtual e real), que se divide entre momentos e interações *online* ou *offline*. É uma esfera pública onde os indivíduos podem encontrar-se, trocar ideias, partilhar informações, criar *social media* ou envolver-se em atividades e discussões políticas (Bell; Loader; Pleace; Schuler, 2005, p. 41). Este género de interação humana não requer um contato físico ou a presença corporal, mas é caracterizada pela interconexão de milhões de pessoas em todo o mundo em comunicação.

Seja na esfera pública tradicional (física) ou na nova esfera pública virtual (*e-sphere*) milhares de informações circulam e são partilhadas. Destas informações, muitas são falsas. Neste contexto, a literacia dos *media* e as capacidades de pensamento crítico são imprescindíveis, pois são ferramentas úteis para combater a manipulação e distorção da verdade na esfera pública. Mais premente será no caso de uma esfera pública transformada em *phygital* (fusão das palavras “físico” e “digital”). A evolução tecnológica transforma a vida coletiva, quotidiana e moderna, em função da qual adaptamos

os nossos comportamentos e atitudes sociais e somos influenciados pelo consumo dos produtos dos *media*, que são suscetíveis de engano, manipulação e falsidade.

O pensamento crítico ajuda a entender e analisar as mensagens, revelando sentidos ideológicos mais implícitos e subentendidos e permitindo que os indivíduos se tornem mais atentos e conscientes (Cottrell, 2005, p. 93). Informações, argumentos e pontos de vista ideológicos estão implícitos ou pressupostos, escondidos ou camuflados entre as notícias e sob a falsa cobertura de certos meios de comunicação. Ter pensamento crítico é não aceitar todas as informações como verdadeiras e desinteressadas que são transmitidas e recebidas na esfera pública, seja a física seja a virtual (Browne; Keeley, 2018, p. 143). Ter sentido crítico é, portanto, entender os mecanismos de formação da opinião pública, saber como a informação é produzida e como circula na esfera pública. O pensamento crítico é a capacidade de avaliar a confiabilidade da informação (Silverblatt; Smith; Miller; Smith; Brown, 2014, p. 406) e a qualidade de um canal de informação, seja um meio de comunicação social ou um sítio na *internet*. O pensamento crítico é uma ferramenta da literacia dos *media*.

Portanto, em *The thinker's guide to the art of Socratic questioning*, Elder e Paul definem o pensamento crítico como o monitoramento sistemático do pensamento com o objetivo final de melhoria. Quando pensamos criticamente, percebemos que o pensamento não deve ser aceite pelo valor nominal, mas deve ser analisado e avaliado por sua clareza, precisão, relevância, profundidade, amplitude e lógica (Elder; Paul, 2016, p. 99). Em *The critical thinking toolkit*, Foresman, Fosl e Watson (2017, p. 8) explicam que o pensamento crítico envolve discernir a verdade e o erro e, portanto, um bom pensador crítico deve aprender a identificar afirmações que são verdadeiras ou provavelmente parecem verdadeiras, ao mesmo tempo em que reconhecem e evitam afirmações que são consideradas falsas.

Face à atual plethora de informações e sistemas de comunicação e troca de mensagens, *media*, redes sociais e os seus múltiplos e popularizados usos e efeitos, os cidadãos precisam adquirir literacias enquanto competências para lidar com os *media* e com o digital na esfera pública moderna. O crescente fenômeno social da desinformação e das notícias falsas exige mais atenção e pensamento crítico, bem como a emergente capacidade de discernir a credibilidade, o rigor e a verossimilhança dos meios de comunicação e das mensagens que circulam na esfera pública.

O pensamento crítico é fundamental para desenvolver a participação cívica ativa na esfera pública democrática e entender as influências e tendências ideológicas por trás das mensagens dos *media*, considerando que se cometem erros, falhas, distrações e se aceitam informações com evidências insuficientes, não confirmadas ou sem credibilidade, e que na esfera pública mediática existem pressões, manipulações e distorções da verdade (Moore; Parker, 2017, p. 113).

Portanto, o pensamento crítico é um instrumento necessário para a literacia da esfera pública que é dominada pela proliferação de *media* e respetivos usos, papéis, funções e efeitos sociais. Está ao alcance de todos os cidadãos a aquisição e desenvolvimento de capacidades de literacia e de pensamento crítico para a cidadania e a natureza democrática da vida social na esfera pública. Na relação entre a democratização da vida social e a literacia mediática, Couldry, Livingstone e Markham (2007, p. 105) defendem que em democracias que dependem de fluxos mediados de informação, a literacia mediática contribui crucialmente para o funcionamento efetivo da democracia.

Ao adquirirem e desenvolverem literacias e pensamento crítico, os cidadãos e consumidores de *media* adotam uma atitude mais crítica e racional na esfera pública, selecionando informações

verdadeiras e distinguindo os factos das ficções, opiniões, preconceitos, estereótipos e preconceitos. O conteúdo dos *media* é examinado e filtrado. Como pensadores críticos, os públicos tornam-se mais autónomos, livres e independentes, baseando as suas decisões quotidianas independentemente das ideologias, manipulações, distorções e influências sociais. Tal atitude ativa é capaz de reconhecer estereótipos, preconceitos e pressupostos ideológicos que os conteúdos veiculados nos *media* manifestem.

A Escola de Frankfurt, há cerca de cem anos, apresentava uma abordagem crítica às sociedades modernas de massas e das indústrias da cultura de então, para denunciar o fomento de atitudes acríicas e conformistas nos cidadãos. Hoje, o predomínio e influência dos *media* nas sociedades da desinformação (já não sociedades da informação) contribui para o contrário ou, pelo menos, para agravar o estado de conformismo social em virtude das práticas de manipulação e distorção da verdade na esfera pública. As sociedades estão em permanente transformação, tal como os meios de comunicação e as interações envolvendo os *media* e os públicos na esfera pública.

5 Conclusões

Para Habermas, a verdade está ligada à ação e ao processo comunicativos e à procura pelo entendimento mútuo entre os indivíduos na esfera pública. O diálogo e a discussão racionais (e.g. através dos *mass media* ou nos *social media*) são importantes meios para chegar ao consenso razoável sobre as questões políticas. A verdade não é uma entidade absoluta nem objetiva, mas emerge da interação comunicativa entre os indivíduos, como se tratasse de um construto social.

A ligação entre a verdade e a comunicação resulta no conceito de validade discursiva, a capacidade de uma afirmação ou

argumento resistir à crítica racional e ao escrutínio público durante um processo de diálogo que se deseja democrático, i.e. livre, aberto e justo. A validade discursiva está relacionada à ideia de que a verdade não é imposta na esfera pública, não é emanada verticalmente de uma autoridade, mas é construída através do debate racional e da justificação argumentativa. A verdade é um processo dinâmico, tal como a ação comunicativa que é eminentemente social, emergindo da interação racional.

Para Habermas, a relação entre a verdade e a esfera pública desempenha um papel crucial para a sua teoria da comunicação e da democracia. A esfera pública é um espaço social onde os cidadãos podem e devem envolver-se em discussões públicas, deliberar sobre questões políticas importantes e comuns, procurando o entendimento mútuo. Nesse contexto, a verdade desempenha um papel fundamental como um ideal a ser conseguido por meio das ações e dos processos comunicativos.

Os conceitos de “ética discursiva” ou “ética do discurso” enfatizam a importância de um ideal de comunicação na esfera pública, i.e. uma comunicação livre, aberta e racional como base para a construção de consenso e entendimento. Neste contexto, a verdade emerge da comunicação.

Apesar de Habermas focar a esfera pública enquanto espaço onde os cidadãos podem reunir-se para discutir assuntos públicos de uma maneira racional e deliberativa, também reconhece que a esfera pública pode ser vulnerável à manipulação e à distorção da verdade, especialmente através dos meios de comunicação. Quando a manipulação e a desinformação são introduzidas nos meios de comunicação e na esfera pública, comprometem a qualidade do debate público e conduzem a distorções da verdade.

A manipulação e a desinformação nos meios de comunicação são obstáculos ao acesso à verdade, à discussão racional e válida

na esfera pública, às informações precisas e confiáveis sobre o que acontece no mundo. Essas privações ou subtrações da verdade na comunicação social e nos discursos públicos mediáticos conduz a uma opinião pública distorcida e a decisões políticas baseadas em informações parciais ou ideológicas, errôneas ou incompletas. Acresce que a manipulação é necessariamente intencional e é usada para influenciar a opinião pública a favor de certos objetivos, muitas vezes em detrimento do interesse público.

É neste contexto que o pensamento crítico, já defendido pela Escola de Frankfurt no combate ao conformismo acrítico e ao mimetismo social há cerca de cem anos, desempenha um papel crucial, nas atuais sociedades da (des)informação, contra a desinformação e as práticas de manipulação nos meios de comunicação. Este artigo advoga uma cidadania crítica como ferramenta que os cidadãos devem aplicar ao analisar criticamente as informações que recebem, questionar fontes duvidosas e avaliar argumentos com base em evidências sólidas. Para o efeito, sustenta-se que a aquisição e prática de pensamento crítico é da natureza humana, pois está ao alcance de todos perguntar, duvidar e interpretar; desenvolver uma atitude crítica e não aceitar todas as informações como verdadeiras sem as questionar. Essa atitude crítica envolve a capacidade de discernir entre informações verdadeiras e falsas, i.e. separar o trigo do joio, de forma a evitar enganos provocados por estratégias de manipulação e por ideologias contidas em produtos de consumo ou programas de televisão.

A responsabilidade dos meios de comunicação é importante, pois os jornalistas e os *media* são agentes na construção da esfera pública e na difusão de informações precisas e confiáveis. A ética jornalística, a verificação de factos e a promoção da transparência são medidas que ajudam a mitigar os efeitos prejudiciais da desinformação. Por conseguinte, a manipulação e a desinformação

nos meios de comunicação distorcem a verdade na esfera pública, prejudicando o diálogo racional e deliberativo. O pensamento crítico dos cidadãos e a responsabilidade ética dos meios de comunicação são determinantes na luta contra a manipulação e a distorção da verdade na esfera pública.

Referências

ARISTÓTELES. **Metaphysics**. Penguin Classics. 1999.

BAUDRILLARD, J. **The intelligence of evil or the lucidity pact**. Berg Publishers. 2005.

BELL, D.; LOADER, B.; PLEACE, N.; SCHULER, D. **Cyberculture: The key concepts**. Routledge. 2005.

BROWNE, M. N.; KEELEY, S. M. **Asking the right questions: A guide to critical thinking**. Pearson. 2018.

BRUCE, S.; YEARLEY, S. **The Sage dictionary of sociology**. SAGE. 2006.

COTTRELL, S. **Critical thinking skills: Developing effective analysis and argument**. Macmillan. 2005.

COULDRY, N.; LIVINGSTONE, S.; MARKHAM, T. **Media consumption and public engagement: Beyond the presumption of attention**. Palgrave MacMillan. 2007.

DEMARTIS, L. **Compêndio de sociologia**. Edições 70. 2006.

DORTIER, J.-F. **Dicionário das ciências humanas**. Climepsi Editores. 2006.

ELDER, L.; PAUL, R. **The thinker's guide to the art of Socratic questioning**. The Foundation for Critical Thinking. 2016.

ESPINAR, E.; FRAU, C.; GONZÁLEZ, M. J.; MARTÍNEZ, R. **Introducción a la sociología de la comunicación**. Publicaciones Universidad de Alicante. 2006.

FINLAYSON, J. G. **Habermas**: A very short introduction. Oxford University Press. 2005.

FORESMAN, G. A.; FOSL, P. S.; WATSON, J. C. **The critical thinking toolkit**. Wiley Blackwell. 2017.

GIDDENS, A. **Sociologia**. Fundação Calouste Gulbenkian. 2008.

HABERMAS, J. **The theory of communicative action volume 1**: Reason and the rationalization of society. Beacon Press. 1984a.

HABERMAS, J. **The theory of communicative action volume 2**: Lifeworld and system: A critique of functionalist reason. Beacon Press. 1984b.

HABERMAS, J. O que é a pragmática universal? *In*: J. Habermas, **Racionalidade e comunicação**. Edições 70. 2002a. p. 9-102.

HABERMAS, J. Ações, atos de fala, interações linguisticamente mediadas e o mundo vivo. *In*: J. Habermas, **Racionalidade e comunicação**. Edições 70. 2002b. p. 103-147.

HABERMAS, J. Alguns esclarecimentos suplementares sobre o conceito de racionalidade comunicativa. *In*: J. Habermas, **Racionalidade e comunicação**. Edições 70. 2002c. p. 183-221.

HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**: Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Tempo Brasileiro. 2003.

HABERMAS, J. **Técnica e ciência como ideologia**. Edições 70. 2006.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Texto Editores. 2010a.

HABERMAS, J. Preleções para uma fundamentação linguística da sociologia. *In*: **Fundamentação linguística da sociologia**. Edições 70. 2010b. p. 29-136.

HABERMAS, J. Esclarecimentos sobre o conceito de ação comunicativa. *In*: **Fundamentação linguística da sociologia**. Edições 70. 2010c. p. 137-169.

Manipulação e distorção da verdade na esfera pública: *media* e pensamento crítico

HABERMAS, J. A racionalidade do entendimento. *In: Teoria da racionalidade e teoria da linguagem*. Edições 70. 2010d. p. 93-126.

MAGALHÃES, J. B. **Horizontes da ética**: Para uma cidadania responsável. Edições Afrontamento. 2010.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Boitempo Editorial. 2007.

MOORE, B. N.; PARKER, R. **Critical thinking**. McGraw-Hill Education. 2017.

PELTON, J. N. **E-Sphere**: the rise of the world-wide mind. Quorum Books. 2000.

POLISTCHUK, I.; TRINTA, A. **Teorias da comunicação**: O pensamento e a prática da comunicação social. Elsevier Editora. 2003.

RICOEUR, P. **Ideologia e utopia**. Edições 70. 1991.

SILVERBLATT, A.; SMITH, A.; MILLER, D.; SMITH, J.; BROWN, N. (2014). **Media literacy**: Keys to interpreting media messages. Praeger. 2014.

TAYLOR, C. **Imaginários sociais modernos**. Edições Texto & Grafia. 2010.

WESSLER, H. **Habermas and the media**. Polity Press. 2018.

ŽIŽEK, S. **Eles não sabem o que fazem**: O sublime objeto da ideologia. Jorge Zahar Editor. 1992.

ŽIŽEK, S. **Um mapa da ideologia**. Contraponto. 1999

