ANAIS

XIV COLÓQUIO HABERMAS
V COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA INFORMAÇÃO

DIREITO E DEMOCRACIA:
ENTRE FATOS E NORMAS

Rio de Janeiro
SALUTE
2018

CLOVIS RICARDO MONTENEGRO DE LIMA (ORG.)

ANAIS
XIV COLÓQUIO HABERMAS
E
V COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA INFORMAÇÃO

Rio de Janeiro

SALUTE

2018

© 2014 EDITORA Salute

Este trabalho está licençiado sob a Licença Atribuição-Não Comercial 3.0 Brasil da Creative Commons. Para ver uma cópia desta licença, visite http://creativecommons.org/licenses/bync/3.0/br ou envie uma carta para Creative Commons, 444 Castro Street, Suite 900, Mountain View, California, 94041, USA.

Ficha catalográfica elaborada por
Márcio Finamor CRB7/6699

C719 Colóquio Habermas e V Colóquio Filosofia da Informação (14. : 2018 : Rio de Janeiro).

Anais do 14º Colóquio Habermas e 5º Colóquio de Filosofia da Informação / 14º Colóquio Habermas e 5º Colóquio de Filosofia da Informação, 18-20 setembro 2018, Rio de Janeiro, Brasil; organizado por Clóvis Ricardo Montenegro de Lima. Rio de Janeiro: Salute, 2018.
540 p.

ISBN: 978-85-68478-06-6

1. Habermas, Jurgen. I. Lima, Clóvis Ricardo Montenegro de, Org. II. Título.

CDD 193 (22ª Ed.)

Formatação: Tirza Cardoso
Diagramação e arte capa: Tirza Cardoso

Prefácio

Os Colóquios Habermas e de Filosofia da informação são encontros intelectuais de grande alegria. Neles encontramos amigos do pensamento crítico que compartilham o interesse e o estudo na linguagem e na informação para entender as sociedades pluralistas contemporâneas. Normalmente saímos destes Colóquios fortalecidos e amorosos, fartos de razão crítica.

Os Anais dos Colóquios reúnem os trabalhos apresentados, como uma forma generosa de proporcionar a pesquisadores, estudantes e pessoas geral o acesso integral ao que se discutiu. Os artigos inéditos apresentados são recortes dos estudos filosóficos da linguagem e da informação, que trazem contribuições valiosas para quem se interessa pelos assuntos.

O tema central dos Colóquios de 2018 foi Direito e democracia, porque nos pareceu central e urgente discutir a obra de Habermas sobre facticidade e validade. O fundamento moral das normas e a política a partir do discurso são assuntos que nos permitem entender melhor as dinâmicas sociais, assim como os conflitos éticos e políticos que nelas emergem.

Estamos vivendo tempos estranhos em que as pretensões de sinceridade, veracidade e correção das falas estão em profunda tensão. Ao mesmo tempo parece que nunca foi tão necessário discutir estas pretensões para que a validação aconteça em bases racionais, legitimas e justas. Se não resgatarmos a veracidade e a sinceridade não podemos construir acordos.

O Brasil está com o regime democrático de direitos está sob ameaça. Este fenômeno não é isolado em nosso país, mas faz parte de uma onda neoconservadora que quer destruir políticas públicas de bem-estar e abrir todas as dimensões sociais para as lógicas de acumulação do mercado. Isto não é recente, mas avança e se agudiza com o governo de Donald Trump nos EUA.

Esperamos que os textos ora publicados contribuam para a discussão dos desafios éticos e políticos que estamos enfrentando. As teorias pós metafísicas de Habermas buscam entender os fatos a partir da materialidade das falas. São estes os fundamentos críticos da maioria dos artigos, trabalhados em diferentes focos e perspectivas

Boa leitura!

Rio de Janeiro, 09 de novembro de 2018

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima

SUMÁRIO

CONFERÊNCIAS E MESAS REDONDAS 7

APOROFOBIA: a violência contra coletivos vulneráveis 8

MARIBEL ANDRADE 8

THE SELF AND INDIVIDUAL AUTONOMY IN THE FRANKFURT SCHOOL TRADITION 22

KENNETH BAYNES 22

O DIREITO ENTRE PRAGMÁTICA, ÉTICA E MORAL 45

ANDRÉ BERTEN 45

A CIBERDEMOCRACIA COMO MOVIMENTO PARA RACIONALIZAR E DESCOLONIZAR O MUNDO DA VIDA 59

EDNA GUSMÃO DE GÓES BRENNAND 59

A CONCEPÇÃO GENEALÓGICA HABERMASIANA DOS DIREITOS HUMANOS 88

CHARLES FELDHAUS 88

QUESTÕES SOBRE SUJEITO E INFORMAÇÃO: roteiro de uma construção 98

LÍDIA SILVA DE FREITAS 98

RAZÃO DISCURSIVA, COMPETÊNCIA COMUNICATIVA E APRENDIZAGEM: problema e reconstrução 106

CLÓVIS RICARDO MONTENEGRO DE LIMA 106

JOSÉ RODOLFO TENÓRIO DE LIMA 106

HELEN FISCHER GÜNTHER 106

CONFLITOS URBANOS E PRECEITOS DO AGIR COMUNICATIVO E DA DEMOCRACIA EM HABERMAS. 125

EUGÊNIA LOUREIRO 125

HIPER-FLUXO INFORMACIONAL: esgotamentos da sociedade da informação 137

JACKSON DA SILVA MEDEIROS 137

A JURIDICIZAÇÃO COMO TENDÊNCIA DE COLONIZAÇÃO DO MUNDO DA VIDA 149

ANDERSON DE ALENCAR MENEZES 149

HABERMAS NA ESTEIRA DO PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO II: 163

BIPOLARISMOS SIMPLIFICADOS 163

JOVINO PIZZI 163

TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA DE HABERMAS E ENFOQUE PRAGMA-DIALÉTICO DE ARGUMENTAÇÃO: Encontros e Desencontros 177

FRANCISCO JAVIER URIBE RIVERA 177

ELIZABETH ARTMANN 177

O MUNDO DA VIDA COMO ESPAÇO DE ARGUMENTOS 189

FLAVIO BENO SIEBENEICHLER 189

NORMAS, VALORES E PROPORCIONALIDADE PARA PESSOAS, CIDADÃOS E JUÍZES 205

MARINA VELASCO 205

CANSADOS E FISGADOS PELOS NÓS DA REDE: visualidade, atenção e informação..... 218

VALÉRIA CRISTINA LOPES WILKE 218

COMUNICAÇÕES COORDENADAS 237

OS DIREITOS SOCIAIS FUNDAMENTAIS NA CONSTIUIÇÃO FEDERAL DE 1988 E OS PRESSUPOSTOS DA DEMOCRACIA EM HABERMAS: da juridificação simbólica a sua inefetividade 238

FERNANDO AMARAL 238

ÀS COSTAS DA PÓS-MODERNIDADE: incompreensão e interesse 258

LUCAS ALVES ARAÚJO 258

RELAÇÃO ENTRE DIREITO E MORAL A PARTIR DA TEORIA DO DISCURSO E DA TENSÃO EXISTENTE ENTRE FACTICIDADE E VALIDADE 273

ANDRÉ GUIMARÃES BORGES BRANDÃO 273

TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA: um Direito posto de dentro para fora. 290

ANA MARGARETH MOREIRA MENDES COSENZA 290

CARLOS HENRIQUE SANTANA COSENZA 290

A diferença como inclusão do outro nos direitos humanos em Habermas 308

LUÍS CÉSAR ALVES MOREIRA FILHO 308

ENTRE REALISMO E ANTIRREALISMO: a indeterminação da verdade na pragmática formal 330

CLÍSTENES CHAVES DE FRANÇA 330

O PROCEDIMENTO COMUNICATIVO COMO POTÊNCIA DE REGASTE DA LEGITIMIDADE DEMOCRÁTICA: reflexões sobre base nacional comum curricular (bncc) 352

MARCELO FARIAS-LARANGEIRA 352

ANDREA PERES LIMA 352

A REGULAÇÃO DO MERCADO DE ANTIRRETROVIRAIS PARA PESSOAS COM AIDS: uso público da razão e política deliberativa 367

MARIANGELA REBELO MAIA 367

CLÓVIS RICARDO MONTENEGRO DE LIMA 367

A CRISE DA RELAÇÃO DE LEGITIMIDADE ENTRE DIREITO E DEMOCRACIA: DÉFICITS DE MORALIDADE 382

ANDERSON DE ALENCAR MENEZES 382

ANGELINA RENATA ANDRADE RIBEIRO DOS SANTOS 382

GUSTAVO DE MELO SILVA 382

A RACIONALIDADE COMUNICATIVA HABERMASIANA: contribuições no processo de aceitação do imigrante e refugiado 397

VIRGÍLIO ANDRADE NETO 397

DARLAN DO NASCIMENTO LOURENÇO 397

ANDERSON DE ALENCAR MENEZES 397

AGIR COMUNICATIVO, REDES DE CONVERSAÇÃO E TRABALHO EM EQUIPE DE SAÚDE: UMA PERSPECTIVA TEÓRICA. 412

RENATA CRISTINA ARTHOU PEREIRA 412

FRANCISCO JAVIER URIBE RIVERA 412

ELIZABETH ARTMANN 412

LUTA DE CLASSES COMO DESFUNCIONALIZAÇÃO SISTÊMICA 429

GUILHERME PREGER 429

A RELAÇÃO DE COMPLEMENTARIEDADE ENTRE DIREITO E MORAL NO DIREITO PRIVADO 446

LEONARDO QUINTINO 446

O SIGNIFICADO DO CONTEÚDO MORAL TRANSCENDENTE DA DIGNIDADE HUMANA EM HABERMAS 462

LUCIANO ROLIM 462

A MORAL DOMESTICADA PELA INSTITUCIONALIZAÇÃO DO DIREITO EM HABERMAS: REFLEXÃO CRÍTICA SOBRE A RESTRIÇÃO DO ACESSO À INFORMAÇÃO 481

FÁBIO MACHADO DA SILVA 481

AS CONTRIBUIÇÕES DE JÜRGEN HABERMAS E CHANTAL MOUFFE COMO FERRAMENTAS CONCEITUAIS PARA PENSAR A CRISE DA DEMOCRACIA BRASILEIRA 490

ALOIRMAR JOSÉ DA SILVA 490

EDNA GUSMÃO DE GÓES BRENNAND 490

FILOSOFIA E EDUCAÇÃO: A formação moral da criança e do adolescente no processo socioeducativo brasileiro sobre a perspectiva da cultura habermasiana do direito. 516

ANTONIO TANCREDO PINHEIRO DA SILVA 516

VITOR GOMES DA SILVA 516

ANDERSON DE ALENCAR MENEZES 516

MOVIMENTOS CONSERVADORES E A INVISIBILIZAÇÃO DA DIVERSIDADE SEXUAL E DE GÊNERO NA EDUCAÇÃOFILOSOFIA E EDUCAÇÃO 516

SIMONE VINHAS DE OLIVEIRA 516

VINICIUS GOMES DE LIMA 516

CONFERÊNCIAS
E
MESAS REDONDAS

APOROFOBIA: a violência contra coletivos vulneráveis

MARIBEL ANDRADE
Universidade Federal de Pelotas - UFPel
Doutoranda em Educação - PPGE
maribelbelle@hotmail.com

"Somos uma sociedade flexível e podemos melhorar se nos compreendermos melhor".
(Adela Cortina)

Resumo: A partir da perspectiva da filósofa espanhola Adela Cortina, o artigo pretende uma abordagem sobre esse novo termo "*aporofobia*". Na obra da autora, intitulada: *Aporofobia el rechazo al pobre; Un desafío para la democracia,* Cortina nos convida a uma profunda reflexão sobre o conceito, as causas e os efeitos de atitudes aporófobas contra grupos fragilizados. Um conceito que distingui-se dos conceitos de *xenofobia ou xenofilia*, pois, está relacionado com o pobre, com aqueles que molestam a sociedade por não oferecerem nada em troca a mesma. Estamos falando dos sem recursos, dos desamparados, daqueles que não acrescentam nada positivo ao PIB do país, pelo contrário, são aqueles que só trazem mais complicações. Não podemos dizer tratar-se de casos de xenofobia e sim, de mostras concretas de *aporofobia*, diagnosticado pela autora como rejeição, aversão, desprezo e até mesmo temor ao pobre, aquele que aparentemente, não tem nada de bom para oferecer. No entanto, a rejeição aos *abandonados da terra*, aos vulneráveis, é uma realidade inegável e cotidiana, tendo sido necessário dar-lhe um um nome para que se torne reconhecível e para que possamos buscar suas causas e propor alguns caminhos alternativos capaz de superá-la visto ser a *aporofobia* um atentado quase invisível à humanidade.

Palavras-chave: Patologias Sociais, *Áporos*, Dignidade, Direitos.

1 INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, países da Europa, como a Espanha, têm recebido uma gama de turistas estrangeiros. Num primeiro momento tal fato era, ou, ainda o é visto com entusiasmo, pois, representa um crescimento econômico significativo para o país, como também enriquecimento cultural trazido por turistas de diferentes etnias e lugares. Todavia, foi preciso buscar um adjetivo para designá-los. Segundo Adela Cortina1, por desgraça, essa busca "deu lugar ao termo *xenofobia*, que significa rejeição, medo ou aversão ao estrangeiro, ao que vem de fora, ao que não é dos nossos, ao forasteiro" (CORTINA, 2017, p. 11). Nesse contexto, surge uma pergunta que poucos ou até mesmo ninguém levanta: "despertam esses turistas estrangeiros ao chegarem na Europa, um sentimento de xenofobia? " Estariam os europeus sentindo-se amedrontados? Estariam os estrangeiros sentindo-se rejeitados ou maltratados? De acordo com

1 Filósofa Espanhola. Catedrática de Ética e Filosofia da Universidade de Valência.

Cortina, esta é uma pergunta fácil de responder: Não despertam o menor temor, não sofrem desprezo algum, pelo contrário, as pessoas se esforçam por recebê-los do melhor modo possível, explicam-lhes o melhor trajeto para os passeios, fazem de tudo para que se sintam até mesmo, melhor que em suas próprias casas e, o que mais querem é que os turistas voltem. Sendo assim, não é possível falar de *xenofobia* nesse caso. Para esse tipo de estrangeiro, o que contribui para com o PIB do país, podemos falar de *xenofilia* que significa amor, amizade e respeito para com estes. Cortina chama a atenção para o fato que isso possa acontecer também, simplesmente por hospitalidade diante ao que vem de outros lugares, pois, "é uma tradição no Oriente, no Ocidente, especialmente nos países do sul da Europa, ser cordial, receber bem os que vêm de fora" (CORTINA, 2017, p.12). Mas, se o estrangeiro é *pobre*, *refugiado*, ou, se é mais um *condenado da terra* (citando aqui Paulo Freire); a cordialidade, geralmente desaparece e, nestes casos sim, poderemos falar de xenofobia.

No entanto, como podemos chamar a rejeição para com os *desvalidos*, os *sem lar*, os *sem terra*, *desafortunados*, as mãos estendidas que suplicam ajuda, ou melhor, aos *pobres?* Quando não se trata de turistas estrangeiros, dispostos a deixar dinheiro; quando se trata de refugiados políticos e de imigrantes pobres, estamos falando de *outro tipo de estrangeiro,* aos quais é impossível não comparar a acolhida hospitaleira com que recebem aos turistas, com a rejeição hostil e violenta que recebem ao estrangeiro pobre. Contra estes, são erguidos alambrados, muralhas, fecham as portas para que seja dificultada a ultrapassagem das fronteiras. Notadamente não podemos chamar de *xenofilia* ao sentimento que este tipo de estrangeiro desperta, mas, segundo Cortina, tampouco podemos dizer ser um sentimento de *xenofobia*, porque o que produz rejeição, a aversão, não é o fato de vir de fora, de pertencer a outra raça ou etnia e sim, o que incomoda é o fato de serem pobres, de trazerem consigo a possibilidade de causar mais problemas, mais complicações. Desse modo, pode-se constatar claramente, tratar-se de casos concretos de *aporofobia*, "de rejeição, aversão, temor e desprezo para com o pobre, para o desamparado que, ao menos em aparência não pode devolver nada de bom em troca". (CORTINA, 2017, p. 14), e por não poder fazê-lo, são excluídos de um mundo construído sobre o contrato social, no qual vigora o mecanismo de *dar e receber* e, neste, somente pode entrar aqueles que têm algo para retribuir.

Cortina ressalta que estamos em meio a um emaranhado de *fobias*, mas que desgraçadamente não passam de *patologias sociais* que necessitam de diagnósticos e terapias, pois, segundo a autora, precisamos acabar com essas fobias e isso é uma exigência de respeito, não da dignidade humana, porque esta é uma abstração sem rosto visível, mas sim, das pessoas

concretas, que são as que possuem dignidade e não um preço. A partir desta constatação, a filósofa espanhola busca ocupar-se do estudo dessa realidade inegável e presente no nosso dia a dia e, que a autora ressalta necessitar de um nome para poder ser reconhecida e assim, para que possamos buscar suas causas e oferecer alternativas para superá-la. Cito a autora;

> Le importa hacerlo porque la aporofobia es un atentado diario, casi invisible, contra la dignidad, el bienser y el bienestar de las personas concretas hacia las que se dirige. Pero además porque, como actitud, tiene un alcance universal: todos los seres humanos son aporófobos, y esto tiene raíces cerebrales, pero también sociales, que se pueden y se deben modificar, si es que tomamos en serio al menos esas dos claves de nuestra cultura que son el respeto a la igual dignidad de las personas y lá compasión, entendida como la capacidad de percibir el sufrimiento de otros y comprometerse a evitarlo (CORTINA, 2017, p.15).

Nesse horizonte, buscar-se-á desenvolver no texto, alguns pontos apresentados por Adela Cortina ao longo de sua pesquisa. Pretende-se aqui, a abordagem de tópicos como: 1) a necessidade de um nome para que se possa reconhecer e analisar as *patologias sociais* e tomar uma posição diante delas. 2) A *aporofobia* desencadeando ódio por quem despreza e por quem é desprezado. 3) Erradicar a pobreza, combatendo a desigualdade social: responsabilidade de quem?

2 *APOROFOBIA* COMO AÇÃO DE VIOLAR A DIGNIDADE DAS PESSOAS POBRES

Desde o início dos tempos, a humanidade busca, de certo modo, dar nome às coisas para incorporá-las ao mundo do diálogo, do conhecimento e da reflexão, pois, sem isso, essas coisas não fariam parte do nosso mundo. Quando falamos de coisas pertencentes ao mundo concreto, nos é possível apontar o dedo para indicá-las, "mas como mencionar as realidades pessoais e sociais para reconhecê-las se não possuem um corpo físico? " (CORTINA, 2017, p. 17). É impossível assinalar fisicamente a liberdade, a democracia, o racismo e, do mesmo modo a xenofobia, a misoginia, homofobia, etc. Por esse motivo as realidades sociais necessitam de um nome que nos permita reconhecer sua existência. Se assim não o fizermos, esses "conceitos" permanecem existindo, porém, no anonimato, atuando como ideologia; no sentido atribuído por Marx: "uma visão deformada e deformante da realidade", mantendo o domínio das classes dominantes, ressaltando ainda que, "a ideologia quanto mais silenciosa, mais efetiva, pois nem sequer se pode denunciar, distorce a realidade ocultando-a envolvendo-a no manto da

invisibilidade" (CORTINA, 2017, p.18). Nesse sentido é que deve-se dar nome as coisas, para poder apontá-las. A autora faz menção a casos de xenofobia ou de racismo, tão velhos como a humanidade, e que já possuem um nome para que se possa criticá-los. Aqui está uma questão muito interessante: a peculiaridade desses tipos de fobias não estão diretamente ligados a um indivíduo e sim ao coletivo, ou melhor, a classe que pertencem, ou mesmo a que pertenceram seus antepassados, condenados por carregarem consigo as características de um determinado grupo, considerado temido ou desprezível, como acontece frequentemente com os negros no Brasil, desprezados, marginalizados, herdeiros de uma cultura esquecida e sem nenhum valor, afinal, são descendentes de escravos. Segundo Cortina, em todos os casos de discriminação ou desprezo, aqueles que despreciam assumem uma atitude de superioridade com respeito ao outro, acredita que sua etnia, raça, tendência sexual, crença, etc. é superior e, portanto, está desse modo, legitimada sua rejeição para com o outro.

Não apenas na Espanha, mas, em muitos outros lugares do mundo, não são desprezados, por exemplo, os orientais capazes de comprar equipes de futebol, de deixar aquilo que em determinado tempo foi chamado de "petrodólares", ou mesmo os jogadores, sejam de qual etnia ou raça forem, pois, estes cobram contratos milionários, mas são decisivos nas conquistas de competições. Também não rejeitam os estrangeiros que entram no país para montar suas fábricas, gerando emprego e, como já falamos, para contribuir com o aumento do PIB.

O certo é que as portas se fecham diante daqueles que não têm nada oferecer em troca. Refugiados políticos, imigrantes pobres, os que não têm mais a perder do que suas relações com seus pares. "As portas da consciência se fecham para os mendigos sem lar, condenados mundialmente a invisibilidade" (CORTINA, 2017, p. 21). Fica claro, nesse sentido, que o problema não é de raça, de etnia, tampouco de estrangeria, mas o agravante de qualquer rejeição relacionado a esses fatos, é a pobreza. Aporófobos somos muitos, bem mais que xenófobos, racistas, homofóbicos, etc. O pobre, o *áporos*, é o que molesta, o que só traz problemas, o que envergonha inclusive a própria família, porque ao parente pobre, não convém dar "publicidade", enquanto que ao parente rico, é sempre uma satisfação mencionar seus triunfos.

2.1 A CRIAÇÃO DO TERMO *APOROFOBIA*

A convicção da autora de que a rejeição ao pobre é algo muito mais profunda do que quaisquer outros tipos de aversão, sendo esta, uma realidade pessoal e social contundente, como

mostra plenamente a vida cotidiana, foi conteúdo de uma de suas publicações em um diário Nacional.

> Fue el 1 de diciembre de 1995 cuando publique una columna que llevaba por título "Aporofobia". Me refería en ella a una conferencia Euromediterránea que tenía lugar en Barcelona en esos días y que pretendía poner sobre el tapete temas candentes em los países del área mediterránea; temas que hoy siguen siendo, como entonces, la inmigración, el terrorismo o los procesos de paz, y a los que habría que añadir la crisis y el desempleo. Era fácil presumir que expertos de todo el mundo dirían que el racismo, la xenofobia y los fundamentalismos religiosos son los mayores problemas del área mediterránea. Pero entendía yo, y sigo entendiendo, que en la base de todos ellos estaría como siempre un tipo de rechazo, aversión y medo, que tenía por destinatarios a los pobres, aunque todavía no se le reconociera con un rótulo (CORTINA, 2017, p. 22).

Nessa perspectiva, para Cortina, era fundamental a urgência em atribuir um nome para esta patologia social e, desse modo, poder realizar um diagnóstico mais preciso, assim como também, procurar descobrir suas causas e propor alternativas para superá-las.

No final do século XX, o diálogo devia ocupar-se com a urgência de um tema como este, ou melhor, ocupar-se em incorporar aos desvalidos, os "direitos que por nascimento correspondem; o direito de desfrutar de uma vida material e culturalmente digna" (CORTINA, 2017, p. 23). Nesse Horizonte, a temática inquietante e carente de prognósticos, leva a filósofa espanhola a buscar uma terminologia adequada para designar tal fobia;

> Convencida de no se rechaza tanto a los extranjeros como a los pobres, busque en mi diccionario de griego de los tiempos del bachillerato, un término para designar al pobre, al sin recursos, y encontré el vocablo *áporos*. Contando con él me permití construir el termo *aporofobia* por analogía con *xenofobia* e con *homofobia* (CORTINA, 2017, p. 23).

O fato fundamental na história da criação do novo termo consta de um capítulo de livro, em que o texto foi construído por uma equipe de professores, com publicação em 1996 no editorial Santillana. Dentre os autores do referido texto estão Domingo García-Marzá, Emílio Martínez, Juan Manoel Ros, Adela Cortina. Tratava-se de um texto intitulado *Ética: La vida moral y la reflexión ética.*

Nesse mesmo livro, especificamente no capítulo sexto, Cortina ressalta o extraordinário texto de Eduardo Galeano, *Los Nadies,* em que são analisados o mal da *aporofobia* e apontada como possível solução a esse mal; a construção da igualdade desde a *Educação* e desde as

Instituições. O ponto nuclear dessa tese é que "uma cultura moral e política, baseada no respeito da igual dignidade de todas as pessoas, deveria superar essas formas de discriminação cotidiana" (CORTINA, 2017, p. 24).

Infelizmente, não entendemos a vida cotidiana sem um nome dado a essa gama de fobias, as quais já mencionamos, e que consistem na rejeição a pessoas concretas por apresentarem características que as descrevem como pertencentes a determinado grupo ao qual se tem desprezo, medo, ou, as duas coisas. Nesse contexto existe a rejeição ao pobre, a *aporofobia.* Cito a autora;

> Convendría, pues, creo yo, atender a un criterio tan difícilmente discutible como el de poner nombre a una realidad social tan presente y dolorosa, no por engrosar las páginas del diccionario, sino por ayudar a reconocerla, por instar a estudiar sus causas y por ver si la damos por buena o si, por el contrario, es preciso superarla. Y es necesario hacerlo porque el rechazo al pobre degrada a quien lo practica yes un atentado contra la dignidad de personas concretas, con nombre y apellidos. No contra a dignidad humana que es una abstracción, sino contra la dignidad y el bien ser de las personas de carne y hueso que sufren el rechazo (CORTINA, 2017, p. 25).

Nesse sentido, a proposta da filósofa espanhola é defender a ideia de que não há ninguém que não tenha algo para oferecer em troca e, este também é um aspecto que trabalha Emílio Martínez, "autor da voz *aporofobia* no Glosário para uma sociedade intercultural que a Fundação Bancaja publicou em 2002" (Ibidem, 2017). É importante ressaltar que o termo *aporofobia* tem chamado a atenção de muitos autores ou de pessoa comprometidas no esforço de empoderar aos pobres.

Conhecer-se a si mesmo, ter consciência de si, saber cada vez mais sobre o meio no qual estamos inseridos, saber da existência de uma forma de discriminação que recebe o nome de *aporofobia*, assim como perguntar sobre suas causas e buscar alternativas para superá-la é um dos desafios da sociedade contemporânea. O nome, diz Cortina; é só um caminho para o reconhecimento.

3 AÇÕES E DISCURSOS DE ÓDIO CONTRA O POBRE

Vivemos imersos num contexto historicamente concebido em que os discursos e ações de ódio ao pobre são frequentes. São muitos os relatos e pouco se faz para mudar essa realidade. André Gluksmann em seu livro intitulado *El discurso del odio*, ressalta com convicção a

existência do ódio e que é preciso aceitar esse fato, invés de ignorar sua existência e, nessa obra, Gluksmann faz uma análise a partir de três versões do ódio: o antiamericanismo, o antissemitismo e a misoginia. Nos três casos, o autor aponta que a chave para o ódio está em quem odeia e não no coletivo objeto do ódio. O núcleo do antissemitismo, por exemplo, não se encontra no Judeu, mas sim no antissemita.

As ações e discursos de ódio se propagam quando persevera o comportamento de desprezo, de rejeição a um determinado coletivo. Segundo Cortina,

> En cuanto al *discurso del odio* (hate spech), es también, por desgracia, tan antiguo como la humanidad. Consiste en cualquier forma de expresión, cuya finalidad consista en propagar, incitar, promover o justificar el odio hacia determinados grupos sociales, desde una posición de intolerancia. Con este tipo de discurso se pretende estigmatizar a determinados grupos y abrir la veda para que puedan ser tratados con hostilidad (CORTINA, 2017, p. 32).

Sabemos que o número de exemplos é alarmante. A xenofobia, a homofobia, a fobia a muçulmanos, cristãos ou a pessoas de qualquer religião, a *aporofobia*; formam parte de rol a que se dirige o discurso de ódio. Embora não seja tarefa fácil, é necessário distinguir entre o discurso e o delito de ódio. Essa diferença consiste em serem os delitos, atos criminais resultados da intolerância de quem o pratica, provocado pelo seu sentimento de superioridade. Trata-se de uma infração penal ou administrativa. No entanto, na prática cotidiana, não é fácil distinguir entre o discurso e o delito de ódio, mas é sabido que ambos são nocivos a sociedade e impossibilitam o exercício da igualdade que é um valor fundamental nas sociedades democráticas.

A proposta de Adela Cortina para superar essa patologia social está na aposta da construção da igualdade desde a educação formal e informal, e também no compromisso das instituições políticas e econômicas nessa luta. Sem essa consciência fundamentalmente racional, diante da dignidade das pessoas, que por sua vez, se vê violada, é impossível construir uma sociedade justa. Pode-se dizer que nesse contexto, é inevitável recorrer ao Direito Penal, Administrativo ou Antidiscriminatório como forma de punir os autores desse tipo de delito. Porém, ressalta Cortina; "não porque o direito tenha uma função punitiva e reabilitadora, senão também, porque tem uma função comunicativa" (CORTINA, 2017, p. 39).

3.1 *APOROFOBIA: DISTINTA DE OUTROS TIPOS DE ÓDIO*

Entre outras coisas, pode-se dizer que a *aporofobia* se apresenta diferenciada de outros tipos peculiares de rejeição, porque a pobreza involuntária não é um traço da identidade das pessoas. A pobreza involuntária não pertence a identidade de uma pessoa, tampouco é uma questão de opção. No entanto, quem padece dela, pode acabar resignando-se a ela, agradecendo por qualquer mínima melhora em sua situação, aceitando-a como se não tivera outro jeito. É o que chamamos de "preferências adaptativas". Para Cortina,

> (…) una situación que es preciso denunciar críticamente porque supone mantener en la miseria resignada a quienes ni siquiera tiene conciencia de ella, cuando la pobreza económica involuntaria es un mal que se padece por causas naturales o sociales, y que a la altura del siglo XXI puede eliminar-se (CORTINA, 2017, p. 43).

Desse modo, a autora defende que tentar erradicar a *aporofobia* econômica, exige educar as pessoas, mas, além disso, é necessário criar instituições econômicas e políticas engajadas na causa de combate a pobreza, rumo a construção da igualdade, porque não apenas a pobreza compõe a base da *aporofobia,* como também, as relações assimétricas. Entende-se que a pobreza não consiste apenas na carência das necessidades básicas de sobrevivência. A partir do diagnóstico de pobreza, apresentado por Amartya Sen, pode-se dizer que pobreza também é a falta de liberdade, de condições apropriadas, a impossibilidade de realizar os planos de vida que uma pessoa tem razões para almejar. Essas capacidades básicas, segundo Sen, todas as pessoas deveriam poder exercer.

A tendência é se posicionar na vida cotidiana junto àqueles dos que se pode obter algo em troca, alguma vantagem e deixar excluídos desse processo os *áporoi*, aqueles que não têm nada para oferecer e, sequer possuem a capacidade de lutar contra os danos sofridos. Para Cortina, "tomar consciência disso e perguntar se é este o tipo de pessoa que queremos é uma questão de humanidade ou de inumanidade" (CORTINA, 2017, p. 44).

É preciso investigar as causas da *aporofobia*, certificar-se se é algo que faz parte da natureza humana. Os pobres serão sempre hostilizados e será impossível mudar tal rejeição contra eles? Descobrir se existem bases na natureza humana que justifique os comportamentos aporófobos, assim como caminhos para que cada pessoa e cada sociedade possam trilhar

mudanças nesse sentido, pois, entende-se que essa atitude é maléfica à humanidade e transformá-la é fundamental.

Esse é um desafio para a educação moral e das instituições política e econômicas do século XXI, que devem caminhar juntas nessa direção, porque; "não somente as escolas, as universidades e as famílias têm essa responsabilidade educativa, mas também as Instituições políticas, econômicas e os meios de comunicação" (Ibidem, 2017).

4 A DIFÍCIL TAREFA DE ERRADICAR A POBREZA NA SOCIEDADE DO INTERCÂMBIO

No decorrer deste trabalho, insistimos em ressaltar que o conceito de pobre, consiste em tratar-se daquelas pessoas que nada têm a oferecer nas sociedades fundamentadas no jogo de trocas, ou seja, de intercâmbios. Este é o núcleo das sociedades contratualistas e, nelas não há espaço para os que nada têm a oferecer. São excluídos os pobres, pois, no mundo de intercâmbios, *os invisibilizados* apenas provocam um sentimento de rejeição porque somente causam problemas para a sociedade, mas, na realidade o que desejam é ajuda para que possam prosperar, ressalta Cortina, "que se é verdade, e parece sê-lo, que nosso cérebro é aporófobo, que nascemos com essa tendência a ignorar a quem não nos oferece benefícios" (CORTINA, 2017, p. 126), desse modo acreditamos que a mudança deverá acontecer ao longo do tempo, visto que não se herda tais mudanças.

Em direção à construção da necessária mudança rumo a ideais igualitários, precisamos da criação de instituições políticas, educativas e culturais, mas, somente essas não bastam, porque o peso das instituições econômicas deve ser levado em consideração. Estas, destaca Adela, têm uma decisiva influência na conformação do modo de pensar e de agir. Ressaltamos que, a economia é a ciência que trata de superar a escassez e, também, *a ciência que tenta eliminar a pobreza.* Nesse sentido faz-se o seguinte questionamento: Erradicar a pobreza é responsabilidade de quem? É um dever de justiça ou uma obrigação de um conjunto de instituições de ajuda a necessitados?

4.1 A LIBERDADE SUCUMBIDA PELA POBREZA

Não é tarefa fácil determinar, desde um ponto de vista econômico, quem são os pobres, mas é fundamental encontrar parâmetros que permitam fazê-lo, pois só assim poder-se-á verificar em que medida avança a luta contra a pobreza. Medidas utilizadas atualmente são quantitativas, como por exemplo, a que estabelece uma linha da pobreza, quem está abaixo, pode-se considerar pobre. O cálculo da renda média de uma região, dividido o resultado por dois, aquelas pessoas que não chegam à metade da quantidade obtida, estatisticamente são considerados pobres. Certamente, essas medidas precisam ser revisadas com regularidade, pois, os resultados vão sendo alterados com o passar do tempo.

A análise do contexto é indispensável para fixar qualquer linha de pobreza, e nesse sentido se tem falado em uma *economia clínica* e de uma *economia hermenêutica.* Talvez sejam mais adequados os índices complexos que além do consumo e renda, considerem também outras variáveis, tais como o analfabetismo, a mortalidade infantil, a alimentação ou o ambiente em que se está inserido, etc.

Para Cortina, a caracterização da pobreza, apresentada por Amartya Sen, é muito interessante e acertada: "a pobreza é afinal de contas, falta de liberdade" (CORTINA, 2017, p. 129). Sabemos que a pobreza extrema repousa na carência das necessidades básicas para a sobrevivência e, nesses casos, primeiro é preciso atender a essas necessidades básicas, liberar-se dela, mas, num conceito mais abrangente de pobreza, como já mencionado anteriormente, os invisibilizados, carecem de liberdade, estando nesse sentido, impossibilitados de levar adiante seus sonhos, seus planejamentos de vida. Sem dúvidas, a pobreza produz uma discriminação negativa entre as pessoas com relação à capacidade de gerenciar a própria vida e perseguir seus sonhos porque os "*ninguém*", não possuem meios para isso. Voltamos à pergunta que se fez anteriormente: Proporcionar tais meios, oportunidades necessárias para que essas pessoas sejam agentes de suas vidas é responsabilidade de quem? Outra questão que continua a nos inquietar é se no século XXI, é possível erradicar, evitar a pobreza. Para Adela Cortina,

> La pobreza voluntaria es evitable. Como muestra claramente, entre otros, Martin Ravallion, presidente de la Sociedad para el Estudio de la Desigualdad Económica, en su excelente libro *The Economics of Poverty*, el pensamiento sobre la pobreza ha ido cambiando radicalmente desde los primeros autores que hablaron sobre ella hasta nuestros días, y pone como ejemplos algunas citas sobradamente expresivas como a dos que encabezan este apartado (CORTINA, 2017, p. 133).

Nessa perspectiva Ravalliana, surge no final do século XVIII, a primeira ilustração sobre a pobreza e nela emerge o respeito pelos pobres como uma questão social e não somente pessoal ou grupal. Foi também nessa época que emerge a fundamentação para alterar a concepção sobre a pobreza, pois, toda a pessoa possui dignidade e não apenas um preço e que tem valor próprio, não devendo ser tratada como um meio, mas sim como um fim, que não se instrumentalizá-la. "A formulação kantiana do Imperativo Categórico do fim em si mesmo seria a melhor expressão deste fundamento do direito dos pobres a serem empoderados e de que o Estado deve atuar" (Ibidem, 2017).

4.2 POBREZA: UM MAL SOCIAL EVITÁVEL

É plausível a tese de que a pobreza é um mal social evitável porque existem os meios adequados para erradicá-la, mas isso não se converte a um dever. Segundo Cortina, comprovar que algo se pode fazer, não significa que o façam, enquanto um dever social. Para que aconteça essa transição é necessário que se tenha consciência de que se deve fazer, pois, a pessoa que vive imersa à situação de pobreza tem o direito de sair dela, e, é um dever social empoderá-las para que possam fazê-lo. "Afortunadamente, a consciência social de que acabar com a pobreza é um dever para a humanidade se estende à escala mundial e aumenta o ativismo internacional" (CORTINA, 2017, p. 137).

A partir dessa abordagem, não se poderia deixar de mencionar *A Teoria da Justiça* de *John Rawls*, filósofo norteamericano que ao trabalhar a sociedade enquanto contrato social, em que os cidadãos tentam decidir quais os princípios de justiça válidos; apresenta algumas ideias básicas: é obrigação da sociedade ofertar, e ou, garantir a seus cidadãos os mínimos materiais necessários para viver dignamente, a proteção de seus direitos e liberdades inquestionáveis, a igualdade de oportunidades e uma organização social justa, quando nenhuma outra possa proteger os direitos dos menos avantajados. Esses bens, aos quais Rawls denominou "bens primários", são os que qualquer pessoa deveria ter para levar adiante os planos de vida a que se propõe.

Nessa perspectiva, Amartya Sen, em um de seus importantes artigos, levanta o seguinte questionamento: "Igualdade em que? Igualdade porquê? Desde algum tempo, alguns autores buscam responder a essa pergunta, mesmo que não de uma perspectiva econômica, mas, defendem que para alcançar reconhecimento e respeito que todos os seres humanos merece,

sem distinções, é fundamental uma *igualdade social*, seja na satisfação de bens primários básicos (Rawls), na proteção dos direitos humanos (Pogge), no empoderamento das capacidades básicas (Sen, Nussbaum), etc. Em todos os casos se defende a tese de que para erradicar a pobreza é necessário reduzir desigualdades e, esta é uma meta do mundo econômico para o século XXI.

5 REDUZIR A DESIGUALDADE COMO FORMA DE ERRADICAÇÃO DA POBREZA

Na sociedade do século XXI, reconhecida como a sociedade da era digital, da informação, do desenvolvimento sustentável; a economia enfrenta novos desafios: a globalização assimétrica que gera desigualdade, fome, exclusão, e, consequentemente mais pobreza, pois, cito Cortina;

> Existe una asimetría entre la globalización económica realmente existente, dirigida por el neoliberalismo que reaccionó frente al Estado del Bienestar, y la ausencia de una ética y una política igualmente globalizadas, que permitan poner los bienes de la globalización al servicio de las personas (CORTINA, 2017, p. 141).

Diante da gama de problemas emergentes dessa globalização assimétrica, "a financiarização da economia em detrimento da economia real; a configuração de uma nova ordem geopolítica; a crise de refugiados políticos e imigrantes pobres; o desafio das novas tecnologias; a persistência da pobreza e as desigualdades no mundo, etc."(Ibidem, 2017), é necessário indicar para esse novo tempo, propostas para a vida econômica, tais como reduzir as desigualdades como modo de erradicar a pobreza e de alcançar o crescimento. No entanto, para empoderar os pobres, entre outras coisas, é preciso superar fatores externos como "os mercados incompletos, os governos incorretos ou o acesso no equitativo aos *inputs* produtivos ou financeiros" (CORTINA, 2017, p.142).

Com certeza, este é um dos grandes desafios da contemporaneidade: reduzir as desigualdades por estarmos certos de que estas são indesejáveis por si mesmas e pela pobreza que emerge dela. A investigação sobre as causas da desigualdade é um dos temas mais trabalhados, debatidos em autores como por exemplo, Piketty. Na concepção deste, os muito

ricos retêm a maior parte da riqueza, os altos retornos, impulsionam a uma ainda maior desigualdade. Em sociedades capitalistas, os desvios de verbas a favor de grupos de poder, são quase que comuns no dia a dia dos sujeitos, e, isso causa um efeito que se tem chamado "economia clientelar"o que é um obstáculo para alcançar a igualdade de oportunidades.

Sempre que os recursos públicos são aplicados de modo ineficiente, gera desigualdade. A corrupção então, diz Adela, "não é somente uma prática imoral por si mesma, senão que tem consequências letais para a igualdade de oportunidades da cidadania e para o crescimento" (CORTINA, 2017, p. 143). Nesse sentido, não é plausível referenciar a "política econômica" como promotora do crescimento e as políticas que promovem a igualdade. Na concepção de alguns autores, as políticas norteadas para melhorar a igualdade de oportunidades, por vezes podem apresentar-se mais eficazes na luta pela erradicação da pobreza do que as políticas que visam o crescimento econômico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como sabemos, combater a *aporofobia*, e, erradicar a pobreza, não é tarefa fácil. Nesse sentido, uma importante alternativa para tal, é criar instituições que eliminem a pobreza e que reduzam a desigualdade. Esta é a melhor maneira que poderá contribuir a economia, na eliminação da *aporofobia* . Trata-se de unir o poder da economia com os ideais universais de um mundo globalizado. Também é viável que em um mundo parcialmente inteligente e justo, com alto desenvolvimento tecnológico, façamos uso dos novos recursos para dar corpo a valores que aspiram a civilização, "os valores de uma ética cívica, que formam já, parte essencial de qualquer atividade social e também da atividade econômica" (CORTINA, 2017, p. 144), revertendo-se em boas práticas. Adela Cortina nos últimos anos, tem-se dedicado incansavelmente às pesquisas sobre essa patologia social que é a *aporofobia*, do mesmo modo, busca incessantemente, junto a outros autores que trabalham na mesma causa, alternativas que venham a contribuir para erradicação desse mal. Em sua última obra, já mencionada aqui e, que serviu de fundamentação para o desenvolvimento do referido artigo, é possível encontrar inúmeras alternativas, como por exemplo, a proposta de assumir a Responsabilidade Social Empresarial (RSE), não como uma questão cosmética, mas sim, de prudência e justiça.

Seguindo a linha de pesquisa cortiniana, teremos acesso a uma ética da razão cordial, a qual é consciente do valor dos contratos para a vida política, econômica e social, mas que também moldam seus alicerces em outra forma de vínculo humano, que é ação de aliar-se com

aqueles que se reconhecem mutuamente como pessoas dotadas de dignidade e não alguém com preço, sujeitos vulneráveis, necessitados de justiça, cuidado e compaixão, enfim, de reconhecimento.

REFERÊNCIAS

CORTINA, A. *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la democracia.* Barcelona – España, Paidós, 2017.

CORTINA, A. *Aporofobia*, en Creación Ética, ABC Cultural, 1 de diciembre de 1995.

CORTINA, *Ética de la razón cordial.* Nobel, Oviedo, 2007.

FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*, Rio de Janeiro/São Paulo, Paz & Terra, 2017.

GLUCKSMANN, A. *El discurso del odio,*Taurus, Madri, 2005.

HABERMAS, J. *Conciencia moral y acción comunicativa.* Península, Barcelona, 1985.

MARTINEZ, *Ética para el desarrollo de los pueblos*, Trotta, Madrid, 2004.

MARTINEZ, N. E. *Aporofobia*, em Jesús Conill (coord.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Bancaja, Valência, 2002.

RAWLS, J. *A Theori of Justice*. Oxford University Press, Oxford, 1971.

RAWLS, J. El *liberalismo político,* Crítica, Barcelona, 1996.

RAVALLIION, M. *The Economics of Poverty.* Oxford University Press, 2016.

SEN, A. *Commodities end Capabilities,* North-Holland, Àmsterdam, 1985.

THE SELF AND INDIVIDUAL AUTONOMY IN THE FRANKFURT SCHOOL TRADITION

KENNETH BAYNES
(Syracuse University, NY)
(Forthcoming in ***The Routledge Handbook to the Frankfurt School***,
ed. by P. Gordon, A. Honneth, and E. Hammer)

"The semblance of freedom makes reflection on non-freedom more difficult," Adorno, *Prisms*

There is a long tradition according to which to be a self (or person) entails a particular form of self-reflection or self-awareness as well as a level or care or concern for the self (Horkheimer 1947: 128; Adorno 1966: 218; Frankfurt 1988; Tugendhat 1986). So conceived, the self also includes what has been called "bourgeois interiority" (Gordon 2015: 4)—the vast domain of "private" thoughts, desires, hopes and fears to which the self relates in a privileged way and over which it exercises a special authority. Further, it is also widely held that to be free or autonomous an individual must in an appropriate way "identify" with or "take responsibility for" this psychic life and the conduct issuing from it. Without this identification or appropriation the individual can be described as alienated or not at home with himself or possibly even as a case of "disturbed" self-appropriation (Jaeggi 2014: 151). Finally, something like this conception of the self and its autonomy developed together with the rise of liberal capitalism and plays an important role in its legitimation (Horkheimer 1947: 138; Siedentop). The bourgeois individual is closely connected to the idea that each person exercises a special authority over himself—or even owns himself—and the idea that each person in virtue of this authority possesses special dignity and rights.

There is of course an equally long tradition of criticism of this understanding of the self and its powers or capacities. These criticisms range from claims that the capacity for selfknowledge is widely overestimated or that there is no such privileged authority to doubts that the domain of bourgeois interiority is a fiction or that the self (so conceived) does not exist (Metzinger 2011). Many have similarly criticized the ideal of individual autonomy and emphasized its ideological character. Subjectivity (or "interiorization") has a deeply social and historical dimension and, as Adorno observed, "if you define interiorization as an absolute in contrast to that social dimension, and use it as the basis of an idea of pure human beings as such, you will have embarked on an irretrievable decline into ideology" (Adorno 2006: 186; see also

Adorno 1966: 218). Significantly members of the Frankfurt school can frequently be found on both sides of this debate: they have relentlessly criticized the "absolutization" of the self and the more exorbitant claims made on its behalf while at the same time insisting upon the indispensable importance of a notion of the self (or "ego identity") and the autonomous individual. As Adorno expressed it in *Negative Dialectics*: "To use the strength of the subject to break through the fallacy of constitutive subjectivity—this is what the author felt to be his task ever since he came to trust his own mental impulses" (Adorno 1966: xx). Nor is this position unique to him. All of the prominent members of the Institute criticize the excesses and ideological uses of the (bourgeois) individual and autonomy and yet continue to insist upon the value of these ideas and their importance for social criticism (Habermas 1979: 71-72; see also Honneth 2009 and Jay 2016).

In view of this mixed or dual attitude among Frankfurt School theorists, it is significant that in recent years there has been a resurgence of interest in the topic of individual autonomy that reflects this same ambivalence (Mackenzie and Stoljar 2000; Taylor 2005; Christman and Anderson 2005). At one level the more recent discussions operate with a more refined and nuanced terminology than that found in the earlier authors. But many of the same questions and concerns emerge there as well: Is the self or person an historical achievement or a deeper metaphysical reality? Does personal autonomy presuppose a "deep self" or is it better construed in relational or recognitional terms? Is autonomy to be understood procedurally or in connection with substantive values? What role might reference to individual autonomy play in social critique—for example, in explaining the phenomena of adaptive preference formation?

This essay explores the views of three theorists who, despite some shared affinities, propose distinct accounts of the self and autonomy: Max Horkheimer, especially in *Eclipse of Reason*, traces the emergence of a procedural account of autonomy in the modern era that finally undermines the idea of a self. Theodor Adorno, through a sustained reflection on Kant's notion of freedom, proposes a substantive account, but one tied to a controversial metaphysics. Finally, Jürgen Habermas, in connection with his pragmatic turn, offers an account of the self and personal autonomy that is socially-constituted and relational (or recognitional) in character. The implication of his recognitional account is then examined in connection with one form of ideology critique, namely an explanation of adaptive preference formation.

I. Horkheimer: "self-preservation without a self"

Horkheimer's writings reveal an interest in the individual self and autonomy throughout his entire career. His earlier writings trace the emergence of the "bourgeois individual" against the backdrop of changing social conditions largely within a Marxist framework—that is, in terms of the dynamic between developing human capacities and social structures (Horkheimer 1993:
118). Even the human interest in self-preservation (or what he also calls "egoism") is not natural or fixed but is expressed in very different ways throughout history (Horkheimer 1993: 123-125). The philosophy of German idealism, which marks a high point with its emphasis on the autonomous individual, "arose above all from the contradictory circumstance that while the modern age proclaimed the spiritual and personal independence of man, the preconditions had not yet been realized for autonomy and rationally structured communal work within society" (154). Still, in his earlier essays, Horkheimer is relatively sanguine about the prospects for a rational social order in which the freedom and equality of each individual could be achieved (Horkheimer 1993: 40). However, beginning in the early 1940s and due in part to his increased collaboration with Adorno Horkheimer advances a less optimistic picture that ties the interest in self-preservation to a specific conception of reason. As he expressed it in "The End of Reason",
"The destruction of rationalistic dogmatism through the self-critique of reason, carried out by the ever renewed nominalistic tendencies in philosophy, has now been ratified by historical reality. The substance of individuality itself, to which the idea of autonomy was bound, did not survive the process of industrialization. Reason has degenerated because it was the ideological projection of a false universality which now shows the autonomy of the subject to have been an illusion. The collapse of reason and the collapse of individuality are one and the same" (Horkheimer 1978: 36).

Horkheimer's *Eclipse of Reason* offers his most sustained analysis of the paradoxical condition of the "supposedly autonomous individual" (Horkheimer 1947: 96). In this analysis— which roughly parallels that found in *Dialectic of Enlightenment*—the individual (as a selfconscious, purposive agent) gradually emerges over the course of natural history along with his capacity for reason. Reason itself develops in connection with attempts of human species to gain control over the forces of nature and is thus broadly in the service of the self-preservation of the species. Over a long historical period competing interpretations of this

capacity for reason and its relation to the individual vie with one another and shape our "modern" understanding. According to Horkheimer's narrative, in the modern period a notion of subjective (or instrumental) reason has gained an upper hand over the classical notion of objective reason (which claims to discern basic values inherent in the structure of reality). For subjective reason nothing has value or worth except that which is endowed with it by individual desire and so the idea of self-preservation is emptied of any content other than that of the desiring subject itself. Initially, according to Horkheimer, this understanding of reason and the individual, freed from the constraints of any traditional values, contributed to the growth of capitalism. (One is reminded of Marx's remark that "all that is solid melts into air.") Over the long run, however, this understanding erodes any value or dignity that might have been attached to the self and the idea of reason in the service of self-preservation instead serves only a larger economic system.

Horkheimer describes this as a crisis of reason manifested in the crisis of the individual: "the individual once conceived of reason exclusively as an instrument of the self. Now he experiences the reverse of this self-deification. The machine has dropped the driver; it is racing blindly into space. At the moment of consummation, reason has become irrational and stultified.

The theme of this time is self-preservation, while there is no self to preserve" (Horkheimer 1947:

128; Horkheimer and Adorno 1973: 48).

Despite its at times totalizing tone, Horkheimer's analysis anticipates many other criticisms of an "atomistic" individual that has lost all contact with objective values—one is reminded, for example, of Michael Sandel's much later critique of the Rawlsian "essentially unencumbered subject of possession". The challenge confronting Horkheimer's position lies rather in his proposed solution. In the final chapter Horkheimer suggests that the cure for this "disease of reason" is not to choose between objective and subjective reason, "but to foster a mutual critique and thus, if possible to prepare in the intellectual realm the reconciliation of the two in reality" (Horkheimer 1947: 174). He further suggests that the "untruth" does not lie in either concept of reason but rather in their "hypostatization" from one another. "On the one hand, the social need of controlling nature has always conditioned the structure and form of man's thinking and thus given primacy to subjective reason. On the other hand, society could not completely repress the idea of something transcending the subjectivity of self-interest, to

which the self could not help aspiring. . . The idea of self-preservation, the principle that is driving subjective reason to madness, is the very idea that can save objective reason from the same fate" (175). More concretely, Horkheimer concludes that an interpretation of selfpreservation that includes respect for individual life must be part of this understanding of objective reason. But it is difficult to see how such a reconciliation might be accomplished (see also Lohmann 1993). Objective reason with its Platonic and/or religious ancestry suggests an independent order of values, whereas subjective reason suggests that something has value only to the extent that it is actually desired by a subject. At any rate, it is a project Horkheimer did not pursue further than these brief remarks.

Interestingly there are some deep parallels to this juxtaposition of objective and subjective reason within contemporary discussions of individual autonomy. On the one hand, procedural accounts maintain that an individual is free or autonomous if she is acting from what she most desires or in accordance with her "decisive commitments" (Frankfurt 1988). On the other hand, others argue that a person cannot be autonomous if the desires that inform motivational set conflict with certain objective values or fail to track objective reality (Wolf 1990; Taylor 2005). Although attempts have been made to buttress procedural accounts against some of its strongest criticisms—can a person autonomously will her own subordination—it is far from clear that the attempt to "reconcile" procedural and substantive accounts offers a coherent goal.

II. Adorno: Reading Kant on Freedom

Adorno shares Horkheimer's broad thesis that subjective or instrumental reason, in the service of self-preservation, is at the same time the source of human domination—this was, after all, the theme of *Dialectic of Enlightenment* which they jointly authored. He also shares with Horkheimer—in a less guarded moment—the claim that the logic of instrumental rationality cannot be the whole story about reason: in a claim juxtaposing objective and subjective reason that could have been drawn from *Eclipse of Reason* Adorno writes: "*Ratio* should not be anything less than self-preservation, namely that of the species, upon which the survival of each individual literally depends. Through self-preservation the species indeed gains the potential for self-reflection that could finally transcend the self-preservation to which it was reduced by being restricted simply to a means" (Adorno 1988: 273). In a critique of

Weber's decisionism and commitment to value-neutrality, Adorno claims that subjective reason, on pain of incoherence, must yield a rational end: "The preservation of humanity is inexorably inscribed with the meaning of rationality: it has its end in a reasonable organization of society, otherwise it would bring its own movement to an authoritarian standstill. Humanity is organized rationally solely to the extent that it preserves its societalized subjects according to their unfettered potentialities"
(Adorno 1988: 272-73). However, Adorno attempts to overcome the impasse into which

Horkheimer was led by developing a more nuanced account of the individual self and autonomy.

He does this in large part through a close reading of the German idealist tradition, especially Kant, and by incorporating psychoanalytic insights into the Kantian account. The result is a more complex reading that does not dismiss autonomy and subjectivity, but attempts to retrieve these notions "dialectically" from a dogmatic and ideological interpretation (Gordon 2016: 190).

However, whether Adorno's own proposal is ultimately convincing is still a matter of debate (see Habermas 2008; Jütten 2010; Freyenhagen 2013).

Adorno's reading of Kant concentrates on the latter's resolution to the "third antinomy" in the *Critique of Pure Reason*. This is perhaps surprising since much of Kant's discussion of autonomy does not seem to depend crucially on this proposed resolution. As is well-known Kant proposes to settle the dispute between free will and causal determinism by introducing a distinction between two worlds—the phenomenal (or empirical) and the noumenal (or intelligible). In so far as individuals are part of the empirical world our conduct is subject to the principle of causality but as rational or intelligible beings individuals belong to the noumenal world and our actions are free. Kant maintained that this distinction between two worlds secured our autonomous and moral agency from the intrusion of the empirical sciences. However, along with many other critics, Adorno thinks that this resolution is purchased at too high a price. It implies, on the one hand that all our action is caused and, in principle, subject to causal explanation, while on the other hand, the notion of intelligible agency introduces a unique notion of causality—what has more recently been called "agent-causality"—that is difficult to combine with the empirical study of human behavior. "Man's pure noumenality, devoid of any empirical substance and sought in nothing but his own rationality, does not permit

us to make any rational judgment about why it worked in one case and failed in the next" (Adorno 1966:
295, 240).

Thus far Adorno's reading of Kant is not especially novel. But Adorno continues to press Kant on the inconsistencies created by his two world metaphysics. For example, despite his solution to the third antinomy, Adorno points out that Kant continued to search for a crucial thought experiment (*experimenta crucis*) that would prove the worldly existence of our freedom after having argued that no such proof is possible (Adorno 1966: 223; Adorno 2006: 222). In one of Kant's more notorious examples he asks us to consider whether, when confronted with the choice between providing false testimony or the gallows, a person doesn't know that it is at least possible for him to overcome all self-interested motives and act from pure practical reason alone (Kant 1956: 30). For Adorno, this appeal to a unique "fact of reason"—or our consciousness of the moral law—also reveals a deeper insight: The bourgeois affirmation of our freedom is always coupled with an insistence upon our responsibility and caution to use freedom "in accordance with the law". It thus turns the Kantian notion of freedom into a form of rational compulsion. For Kant, acting freely and acting from the moral law ultimately coincide—this is what Allison calls the "reciprocity thesis" (Allison 2006: 136)—and for Adorno this means that freedom requires acting from laws that are universal in form and so precisely contrary to anything that is unique or specific to individuals as natural and historical beings. The juxtaposition of (rational) freedom and nature leads to the (aporetic) conclusion that "subjects are free in so far as they are aware of and identical with themselves; and then again, they are unfree in such [rational] identity in so far as they are subjected to, and will perpetuate, its compulsion. They are unfree as diffuse, nonidentical nature; and yet, as that nature they are free because their overpowering impulse will also rid them of [rational] identity's coercive character" (Adorno 1966: 299).

One of the more intriguing aspects of Adorno's Kant interpretation is his attempt to integrate his critique of rational psychology (and so notion of a free will) with the psychoanalytic theory: "Freud was the first to register the full implications of the Kantian critique of an ontology of the soul, or 'rational psychology'" (Adorno 1967: 81). The interpretation of moral conscience in connection with the work of a superego is one obvious example. But more important is Adorno's critique of Kant's sharp opposition between reason and nature. For Adorno, the human capacity for reason—rational control over natural

processes—is not the opposite of nature but the product of human nature (or psyche) in its efforts to make nature (and itself) more accommodating (Adorno 1966: 289). The ego—that is, rationality or the reality principle—thus contains a bit of nature within it. But Adorno's point is more far reaching than this claim might suggest. Ego lies so to speak on the border or frontier between inner nature
(human psyche) and the external world and so contains elements of both: "The concept of ego is dialectical, both psychic and extrapsychic, a quantum of libido and the representative of outside reality" (Adorno 1967: 86). The ego gains its autonomy by internalizing a bit of the world and by developing its own relation to the wider psyche. This is a central insight for Adorno's understanding of psychic life: The rational self is constituted through the interaction of (an ever changing) inner nature and the outer world. There is no rational ego—or pure rationality—that does not betray signs of the life of unconscious desires and marks of an external reality. Further, in a departure from Freud the rational ego can operate unconsciously such that the repression of instinctual life can itself be irrational (or out of proportion to what is required for individuals to live successfully in that world). Adorno illustrates these claims via a critique of contemporary discussions of rationalization and the shift in psychoanalytic literature from an individual free of repression to a "well-integrated" individual. Rationalizations may be a form of self-deception
(so irrational) but still disclose truth about the current conditions of social life (and so rational).

Similarly, in contrast to the "revisionists", the 'well-integrated individual' may not be identical with the autonomous individual but rather one whose psychic life has been tailored to meet the requirements of an irrational society (Adorno 1967: 85-6). Adjustment or integration (*Anpassung*) would then signal the extinction of spontaneity and autonomy (Adorno 1988: 240).

At any rate, the insights of psychoanalysis betray any simple contrast between a free and rational subjectivity (or interiority) and an external (and unfree) natural and social world.

Three departures from Kant's conception of freedom are especially significant. First, individual freedom is a social achievement in two senses. "But whether the subject is autonomous in reality, whether it is able to decide one way or the other . . . depends on the opposite of this subjectivity that has inflated itself into an absolute in this fashion. That is to say, it depends on objective reality. For it is this, the organization of the world, the nature of the world, that actuality determines the extent to which the subject achieve autonomy, and the

extent to which it is vouchsafed or denied" (Adorno 2006: 222). Autonomy is not a wholly private and individual affair; rather it depends on a society that overcomes conditions of want and coercion, and that provide appropriate background institutions. In a further sense, subjectivity or

"interiority" (*Innerlichkeit*) is conceptually or "constitutively" social and can't be characterized apart from this social dimension (Adorno 2006: 186). Individual autonomy (as a status) requires the recognition of others (see below).

Second, autonomy is not in opposition to or at the expense of instinctual life (or "inner nature"). To be sure, as an orthodox Freudian, Adorno doubts that a free society could do away with all repression. But the "unconscious ego" promotes an irrational repression of inner nature in the service of irrational social ends. In a free society, by contrast, there would be no need for "surplus repression" and the relation between ego (reality principle) and id (instinctual desires) could develop in a more reciprocal manner, freed from the irrational demands of an (unconscious) ego and the heightened "revenge" of instinctual life (Adorno 1967: 85; O'Connor

2013: 126f.). To be sure, however, there is continued debate on precisely how far Adorno's interpretation of Freud would let him proceed along these lines (Benjamin 1977; Whitebook 2006).

Finally, Adorno claims that practical reason is impotent and cannot alone provide motivation for an agent to act (Adorno 1966: 229). This implies in turn that freedom cannot be identified exclusively with practical reason and it leads Adorno to reject Kant's basic understanding of spontaneity. For Kant rational action requires a moment of radical spontaneity—the agent "incorporates" a desire into his maxim or makes it a reason for action—in order to move from the realm of "mere" passivity to genuine (rational agency) (Allison 1996: 118). Adorno by contrast explicitly identifies spontaneity with a moment of irrationality or unintelligibility: it is what he calls the "jolt" or "surge" of an archaic impulse that lies outside the rational ego or at least exists prior to its consolidation (Adorno 1966: 221-222; Adorno 2006: 228). He refers to this notion of spontaneity as the "addendum" or "additional factor" and it marks his most radical break with Kant (Adorno 1966: 226; Freyenhagen 2014: 255f.). Like Kant, this notion of spontaneity is necessary for free action but, unlike Kant, it is associated not with the noumenal realm but with the realm of archaic impulses and nature.

Despite this sharp departure from aspects of Kant's account, Adorno's treatment of Kant is not entirely critical. Indeed, in some of his public lectures he seems to embrace Kant's idea of autonomy without reservation: "The single genuine power standing against the principle of Auschwitz is autonomy, if I might use the Kantian expression: the power of reflection, of selfdetermination, of not cooperating" (Adorno 1988: 195; Adorno 1983). These comments are not limited to his public lectures, but can be found in the same texts in which he criticizes Kant's philosophy (Adorno 2006: 178). Thus the central concern for Adorno seems to be not a complete dismissal of the Kantian view of autonomy but rather that the challenges confronting its realization will be too quickly dismissed. This is not the entire story as it ignores his problems with Kant's dualisms but it is still a point worth emphasizing since it distances Adorno's position from more radical calls for the "end of the subject".

What is the alternative understanding of freedom (autonomy) and agency that Adorno wants to oppose to Kant's solution to the third antinomy? Interestingly, Adorno does not pursue a strategy that has appealed to many neo-Kantians. This involves a rejection of the "two world" interpretation of Kant in favor of the idea of "two standpoints" on one world (which however can only be accessed from one or another standpoint) (Allais 2015: 8). A strong textual basis for this reading is found in Kant's remark that in so far as we regard ourselves as agents we must think of ourselves as free (Kant 1996: 114; Allison 2012). Adorno dismisses this passage with the brief remark that it turns freedom into a mere "fiction". He associates it with Vaihinger's interpretation of Kant as a "philosophy of the 'as if'" and suggests that this reduces the problem of freedom to a mere pragmatic interest (Adorno 2006: 244-45). Further, Adorno repeats his claims that this account of freedom (which also connects the notion of freedom to the idea of acting under universal law) renders it a form of coercion: Kant's claim that we have no choice but to act under the idea of freedom (as universal law) reveals the "cloven hoof" that finally subordinates Kant's notion of human freedom to the idea of a universal causality (Adorno 2006:
246).

In contrast to Kant's two world metaphysics, Adorno appeals to a competing Romantic conception of nature (see Jütten 2010). Rather than the idea of *natura naturata* (constituted nature, as a closed causal realm) he invokes the Romantic notion of *natura naturans*

(constituting nature) in which human spontaneity and (human) nature are not in deep conflict but work in tandem (Adorno 2006: 245). The problem of freedom and causality (Kant's third antinomy) is dismissed as a "pseudo-problem" that in fact arises from the real experience of freedom and coercion in a social world that has taken on a "quasi-natural" form. This "second nature" however is the result of an instrumental reason (or "identity thinking") that has obscured this other remembrance of nature in the self and turns the world (including other agents and ourselves) into objects. Only through a reversal of this "derailed natural history" can a proper understanding of human freedom (and its harmony with nature) be achieved (Habermas 2008: 183). The "addendum" (or archaic impulse) is thus a reminder of this lost harmony: "It is a flash of light between the poles of something long past, something grown all but unrecognizable, and that which some day might come to be" (Adorno 1966: 229). This however links the (enlightenment) project of human autonomy to a controversial interpretation of nature—and ultimately to a metaphysical (or ontological) project (even if one that is cast negatively).

III. Habermas: Kantian pragmatism, recognitional autonomy, and adaptive preferences

Habermas's writings reflect the same ambivalence regarding the self and individual autonomy that can be found in Horkheimer and Adorno. He is critical of the ideological role these ideas have played in capitalist society but he also recognizes that a notion of the autonomous individual is indispensable for the normative foundations of critical theory (Habermas 1979: 72-73). Deeply influenced by the thought of Durkheim (as well as Hegel)

Habermas acknowledges that the self is a "social construction"—that is, the product of a long and contingent historical process—but nonetheless insists that it is more than a "mere fiction": It is an idea central to (modern) social practices that it cannot simply be set aside (Habermas 1992:
c. 7). Like Adorno, he resists embracing a "false positivity" or premature acceptance of

"bourgeois interiority"—a pure subjectivity untainted by society and granted excessive powers and capacities—but insists that an intersubjective or recognitional account of autonomy must still be preserved.

Both Adorno and Habermas attempt to move beyond Kant's transcendental idealism with its reliance upon a "constitutive subjectivity" but they do so in very different ways. Adorno's negative dialectics attempts to expose the limits of Kantian dualism—and so at least implicitly points to a unity of nature and freedom that is prior to the rise of instrumental reason (Freyenhagen 2013: 259). Habermas, by contrast, offers a pragmatist reading of Kant that aligns more closely with the epistemic or "standpoint" interpretations of Kant. With respect to the concept of freedom (or autonomy) Habermas also recasts the third antinomy in terms of two standpoints or perspectives. As agents, we experience nature as a limiting or constraining condition on our actions (Habermas 2008: 189; Habermas 2007: 19) but this encounter with nature (accessible from the participants perspective) is not the same as the "theoretical" or "observer's perspective" that assumes a domain of closed causal laws. This latter conception of nature cannot simply replace the former nor can the former be reduced to it. Thus the "resolution" of the third antinomy does not involve an ontological claim about two worlds but an epistemic claim about the mutual irreducibility of two perspectives.

In what he refers to as "perspectival dualism" (Habermas 2008: 165) or "linguistic dualism" (208) Habermas locates these two perspectives in the "grammatical structure" of language or, more specifically, in the practice of linguistic communication. In a further step, Habermas associates the participant's perspective with the mundane or everyday experience of social actors (or what Sellar's called the "manifest image" of the world). On Habermas's view, although scientific insights can modify aspects of this manifest image they cannot ultimately threaten or undermine the participant's perspective—at least not without radically altering the deep-structural "grammar" of our linguistic practices. In a further argument Habermas attempts to show that the observer's perspective presupposes the participant's perspective since science cannot eliminate the need for argumentative practices rooted in the everyday language use (Habermas 2008: ch. 1; Baynes 2015: 36-7). So formulated, this amounts to a version of Kant's claim that we can act—that is, understand ourselves as rational and accountable agents—only under the idea of freedom combined with Kant's thesis concerning the primacy of practical over theoretical reason (Allison 2012: 98; Gardner 2006). For Habermas, accountable agency is an idealization built into our communicative practices that can't be abandoned while still regarding ourselves as capable of engaging in reasoned arguments (Habermas 2007: 23f.).

At the core of this understanding of the participant's perspective is a basic notion of autonomy or communicative freedom. Communicative freedom refers to the capacity of agents to accept or reject the various claims raised in basic types of speech acts (or illocutionary acts).

This notion of freedom is prior to other notions of autonomy and is contained in the idea that, as language users, individuals occupy a normative standing or status. Competent speakers can make assertions, promises, requests and the like because they attribute to one another (and themselves) the normative power to challenge or accept the various sorts of claims raised in those speech acts. Communicative freedom refers to this normative power and successful or "felicitous" communication depends on the mutual ascription of it. This notion of communicative freedom is neither a wholly "subjective" capacity nor an indication of our membership in a noumenal realm. It is rather intersubjective (or recognitional) from the outset and it presupposes a network of social practices and institutions that Habermas (with a nod to Husserl) refers to as the "lifeworld". In their interpretive activity, actors draw upon the norms and practices of this lifeworld and appeal to them in their exchange of reasons. In a rather vivid metaphor, Habermas describes the complementary relation between the communicative action of accountable agents and the socio-cultural lifeworld as a "circular process":

While the segment of the lifeworld relevant to the situation encounters the actor as a problem which he has to solve as something standing as it were in front of him, he is supported in the rear by the background of his lifeworld. Coping with situations is a circular process in which the actor is two things at the same time: the initiator of actions that can be attributed to him and the product of traditions in which he stands as well as of group solidarities to which he belongs and processes of socialization and learning to which he is subjected (Habermas 1987: 135).

However, he also emphasizes that this description of a "circular process" should be accepted with caution: actors are not products of the lifeworld in a way that renders them passive nor should the lifeworld be regarded as a self-perpetuating process—a macro-subject—that has a life of its own. Rather, it is individuals (and groups) who reproduce the lifeworld through their communicative action and the lifeworld is "saddled upon" the interpretive accomplishments of its members (Habermas 1987: 145; Habermas 1979: 121). Or, to express the same point in somewhat different terminology, reference to the situatedness of the agent (and her reasons)—a "product" of the lifeworld—must not be at the expense of her status as a rational and accountable agent, but should rather be seen as a central condition of that agency. Habermas's model of social agency seeks to avoid the extremes of treating agents as "cultural dopes" who passively reproduce their lifeworld, on the one hand, and rational agents who always act (insofar as they are rational) to maximize their own self-interest. Neither of these extremes captures adequately the idea that actors are deeply embedded in their lifeworld and accountable agents who reproduce it through their communicative action (Habermas 1992: 43).

Habermas recognizes that there is a diversity of forms of autonomy, including—moral, political, legal, personal (or individual) (Anderson 2011: 92). Importantly, however, these other conceptions are derived from or built upon the basic notion of agential autonomy; nor is there a more fundamental notion of individual self-relation or freedom on which the notion of agential autonomy depends, in a way that might suggest a person must first be a self or possess individual authority before he or she can possess the normative power associated with speech acts (see, for example, Habermas's important exchange with Dieter Henrich in Dews 1999). In *Between Facts and Norms* Habermas describes the "co-originality" of public and private autonomy (which correspond roughly to the notions of political freedom and civil liberty) but in his account these two notions of autonomy themselves presuppose the notion of agential autonomy outlined above (Habermas 1996: 4). Similarly, the idea of moral autonomy—or the capacity to act from moral norms—presupposes both the more minimal notion of agential autonomy and the idea of membership in a moral community (compare Darwall). Finally, even individual (or personal) autonomy—or what Habermas calls "ethical self-understanding"—presupposes a relevant public to whom one can in principle give an account or justification for one's decisions and commitments. Habermas describes the rise of this form of individual autonomy in connection with 18th century confessional literature (such as Rousseau's *Letters*) in which claims to an authentic life are still dependent on the recognition of others: "No one can dispose over his identity as property. The guarantee under discussion must not be conceived according to the model of a promise through which an autonomous speaker binds his will. . . . The self of ethical self-understanding is dependent upon recognition by addressees because it generates itself as a response to the demands of another in the first place. Because others attribute accountability to me, I gradually make myself into the one who I have become in living together with others." (Habermas 1992, 170). In sum, these further notions of autonomy are also deeply recognitional in character and dependent upon the basic idea of communicative freedom and agential autonomy.

One of the primary reasons for the Frankfurt School's interest in autonomy was to better understand its ideological function and its role in the critique of that ideology: Viewed negatively, appeals to individual autonomy appear to be "false" and in the service of wider social imperatives; on the other hand, it also seems that some positive notion of individual freedom or autonomy must be presupposed by those who engage in social criticism (Horkheimer and Adorno 1973: 198f.; Habermas 1979). An analogous tension can be found in the recent literature on individual autonomy and its use for social critique (see Veltman and

Piper 2014; Oshana 2015; Mackenzie and Stoljar 2000). For example, some feminists have appealed to a notion of autonomy to help explain how the oppressed might be complicit in their own oppression. Under the label of "adaptive preferences" the claim is that some individuals acquire preferences that undermine their own autonomy and work against their own interests (Stoljar 2014). Others respond that such appeals to an "autonomy deficit" display a form of disrespect toward the oppressed (Khader 2011). Habermas's recognitional account of autonomy might offer a way to navigate some of this challenging terrain.

Jon Elster initiated the recent discussion concerning adaptive preferences with the suggestion that such preferences circumvent or curtail an agent's autonomy. According to Elster, an adaptive preference is a preference that has been unconsciously formed or altered as a result of an (unchosen) reduction in the set of feasible options available to the agent (Elster 1983: 117). It is something that happens to the agent, rather than something the agent does. The fox is frustrated by his inability to reach the grapes and his preference is modified in order to reduce his level of frustration. However, it is not modified on the basis of a choice or through an exercise of his deliberative capacities. Others have suggested that Elster's account is too thin and that a more substantive account of individual autonomy is required in order to identify the

objectionable feature of adaptive preferences. Natalie Stoljar, for example, has argued that even if a woman consciously and reflectively embraces certain oppressive social norms there may still be a failure or deficit in her autonomy. A person living in a society with oppressive social norms might have so deeply internalized these norms that she would continue to endorse them even if she were critically to reflect upon them in accordance with a procedural account of autonomy. On her view we need a more substantive account of autonomy—one that incorporates objective values—in order to address the worry about adaptive preferences. Finally, in a further response, some proceduralists have claimed that substantive accounts like Stoljar's mischaracterize the conditions for autonomy and/or set the bar too high (Christman 2009).

In the context of this recent discussion Habermas's account of individual autonomy is best viewed as an example of a normative competence approach. What characterizes such an approach is not whether a particular preference conforms to a set of substantive values, or even whether it would be endorsed in critical reflection, but whether or not it is the outcome of an exercise of a normative competence (Benson 2000). In Habermas's case, the basic idea is that

for a preference to be (properly) attributable to an agent it must arise from an exercise of her communicative competence—where this competence refers at the most basic level to the agent's capacity to respond with reasons to claims raised in speech acts. More generally, it refers to an agent's capacity to offer justifications for her conduct and preferences to a relevant audience. Such a normative competence supposes that the agent has a basic (normative) status and authority to give reasons and to respond to reasons offered by another (normatively competent) agent. What the possession (and appropriate ascription) of this competence requires in a given situation is a complex question and depends on a wide variety of factors. It will include as well an answer to questions concerning the relevant audience to whom the person is accountable and the appropriate domains or aspects of her life for which she owes an account. The notion of communicative competence should also not be construed in an overly "intellectualist" manner, as it will include many affective and emotional skills and dispositions as well (see Anderson and Honneth 2005). To anticipate and as a first approximation, preferences held by the agent that did not arise through the exercise of her communicative competence (with an important qualification below) are not properly attributable to him as an agent—they are not genuinely her own—and so are adaptive in Elster's initial sense.

Quite independent of Habermas's work, Andrea Westlund has proposed a strikingly similar account that she describes as a competence (or disposition) for answerability. Individual (or personal) autonomy requires (an exercise of) a disposition or readiness to give reasons (be answerable) to others. A person is autonomous with respect to a given preference then if the preference is formed through an exercise of her normative competence for answerabilty rather than in a manner that thwarts or circumvents that competence. Three features of her normative competence approach are especially worth noting for emphasizing the similarities with Habermas: First, the competence for answerability is still conceived quite formally or procedurally in the sense that there will be a wide-range of reasons that could be offered compatible with the exercise of this competence and preferences cannot be judged nonautonomous directly on the basis of their content. Nonetheless, as others have pointed out, it remains at least a "weakly-substantive" account in the sense that it relies upon some substantive normative assumptions and (more controversially) not all preferences could be compatible with an exercise of this competence (Benson 2011: 4).

Second, as Paul Benson and others have emphasized, a competence for answerability requires an adequate sense of self-worth (Benson 2000; Anderson and Honneth 2009). If a person does not view herself as worthy or entitled to have a voice or to have an opinion—to be,

in other words, an authoritative source of valid claims—she would fail to have the relevant normative competence for answerability. Similarly, to see oneself as answerable to others also supposes that one has a sufficient or adequate sense of one's own self-worth. Autonomy thus requires not only possessing the authority to give and respond to reasons but an adequate appreciation or recognition of this authority with respect to oneself. One must, in other words, have some recognition of oneself as a "self-authenticating source of valid claims" (Rawls): one must have and to some extent recognize oneself as having a voice that can command an (equal) authority just as much as it is (equally) answerable to another. Finally, as Westlund points out, individual autonomy does not only depend causally on others for its development, it is "constitutively" social: it is a normative power that by definition requires the recognition or "uptake" of another (Westlund 2009: 44). A person can only be answerable or have the authority to make a demand if that capacity and authority is recognized by another who also has that status and capacity. Her relational account thus again closely parallels Habermas's.

How does this normative competence account bear on the discussion of adaptive preferences? Roughly, a preference is adaptive if it does not arise from an exercise of a person's communicative competence or normative competence for answerability. Obviously, this initial formulation needs further clarification and some important qualifications. As Westlund also notes, not every (autonomous) preference actually held by an agent arises from a deliberate or conscious exercise of this competence. A great deal of "deliberation" about one's preferences can occur at a fairly unreflective and perhaps even unconscious level. Second, and more importantly, since realistically (and quite generally) not all preferences are the direct result of any exercise of such a normative competence, this proposal must be amended to include a modified version of Christman's authenticity condition (Christman 2009: 155): if the agent *were* to reflect on the preference in question, she would endorse it—that is, she would regard it as a preference that could have arisen through an exercise of her normative competence (in a world sufficiently similar to her own). However, as Westlund again points out, there is a real danger here: it makes little sense to speak of a person possessing a normative competence—and even less to speak of her as autonomous—if she never exercises the competence (Westlund 2009: 35). It also would be problematic to describe preferences ascribed to a person as

"autonomous" if the ascription relied solely on a counterfactual claim about what a person would endorse absent any significant exercise of the competence. So, while for any given preference it may be plausible to consider it autonomous if it satisfies this counterfactual condition, it would not be plausible to consider an agent autonomous if she did not actually

exercise her competence with respect to some range of her preferences that she valued and cared about. That is, there must be a real limit with respect to when this counterfactual condition is invoked in the absence of the actual exercise of the person's normative competence. Third, and finally, the exercise of a competence can be quite local and domain specific: The fact that someone does not regard himself as entitled to a voice in one context, or is not so regarded by others, does not necessarily mean that she lacks a normative competence for answerability (MacKenzie 2008: 523). This of course implies that empirical ascriptions (even self-ascriptions) of a competence are extremely difficult and should be down with great caution and "epistemic humility". It does not mean, however, that a social theorist is never warranted in proposing such hypotheses to explain some social phenomenon or that she is always displaying disrespect toward an individual in making such a judgment.

At this point Habermas's account of communicative competence offers some additional resources. He locates both the interpretation and value of autonomy in history—and specifically within processes of modernization—and he does not oppose autonomy and socialization (in, say, the fiction of a "deep self") but treats certain forms of socialization as necessary conditions for individual autonomy. Both of these aspects of his account are captured in his contrast between

"normatively-ascribed agreements" and "communicatively-achieved understanding" (Habermas 1985: 340). The more specific details of this view can't be pursued here, but what matters for this conception is that with modernization comes a broadening scope or range in which it is expected that the individual will assume responsibility for himself and his commitments—in religious faith and values, in love and intimate relations, in work and career choices, and in solidarities and allegiances (Habermas 1990: 199).

Of course, this historical dimension of Habermas's account brings complications with it as well. On the one hand, it both allows for and requires much greater historical perspective and cross-cultural variation when speaking of autonomy and its value. On the other hand, it calls for much more nuanced ascriptions of autonomy as is evident in his own distinction between a thin and thick notion of communicative freedom (Baynes 2016: 117). It allows, for example, for both a more minimal notion of agency (that presumably must be presupposed even in 'normatively ascribed agreements' if we are to be speaking of agency at all) and the much more demanding ideal of personal autonomy if we are talking about communicatively-achieved understanding across a broad range of an individual's practical identity and in more than a highly episodic and circumscribed manner.

How does the normative competence account fare with respect to the worry about deeplyentrenched preferences and tightly-scripted social norms mentioned above? Isn't it possible that a person might be "in the grip of a norm," even in exercising her normative competence for answerability, such that a preference she has might still be "adaptive" (where that means, not properly attributable to her, or not truly her own)? I confess that I find such a scenario difficult to imagine. It would mean, for example that the deferential wife would not be able to regard her preferences as one she could have acquired through an exercise of her normative competence— where this means she could not see those preferences as ones she would be able to give good reasons for in an exchange with her relevant peers or interlocutors. But others may have different intuitions at this point. Of course, much will depend once again on how thinly or thickly we understand the competence for answerability or the ability to exchange reasons—and this, I have suggested, can and should vary with context. To possess the normative competence for answerability does not mean being able to give a (good or reasonable) answer to just anyone who happens to ask for one (Westlund 2009). Habermas's view also allows for the fact that ascriptions of responsibility should be considered in connection with a wider assessment of social policy and goals—greater expectations for accountability must be matched with resources for its realistic exercise (Anderson 2008). These observations underscore, once again, that actual judgments about a person's failure with respect to the exercise of a normative competence—and so about whether his preference is adaptive—are judgments that must be made with extreme caution. At the same time, it suggests that a recognitional account of autonomy can perform a valuable role in the type of social criticism that is a distinctive feature of the Frankfurt School tradition. (word count 8045)

REFERENCES

Adorno, Theodor. (1966) *Negative Dialectics*. New York: Continuum.

Adorno, Theodor. (1967) "Sociology and Psychology-Part 2," *New Left Review* 86: 79-97.

Adorno, Theodor. (1981) *Prisms.* Cambridge, MA: MIT Press.

Adorno, Theodor. (1983) "Education for Autonomy," *Telos* 56: 96-111.

Adorno, Theodor. (1988) *Critical Models: Interventions and Catchwords.* New York: Columbia University Press.

Adorno, Theodor. (2006) *History and Freedom*. Malden, MA: Polity Press.

Adorno, Theodor and Max Horkheimer. (2002) *Dialectic of Enlightenment*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Allais, Lucy. (2015) *Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism*. New York: Oxford University Press.

Allison, Henry. (1996) *Idealism and Freedom*. New York: Cambridge University Press.

Allison, Henry. (2012) "We can act only under the idea of freedom," in *Essays on Kant*. New York: Oxford University Press: 87-98.

Anderson, Joel. (2008) "Disputing Autonomy: Second-order Desires and the dynamics of Ascribing Autonomy," *Stats—Nordic Journal of Philosophy* 9: 7-26.

Anderson, Joel. (2011) "Autonomy, Agency and the Self," in B. Fultner, ed., *Jürgen Habermas: Key Concepts*. Durham: Acumen: 91-112.

Anderson, Joel and Axel Honneth. (2005) "Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice," in Christman and Anderson, eds., *Autonomy and the Challenges of Liberalism*: 127-149.

Baynes, Kenneth. (2016) *Habermas*. New York: Routledge.

Benjamin, Jessica. (1977) "The End of Internalization: Adorno's Social Psychology," *Telos* 32: 42-64.

Benson, Paul. (2000) "Feeling Crazy: Self-worth and the Social Character of Responsibility," in C. MacKenzie and N. Stoljar (eds.), *Relational Autonomy*. New York: Oxford University Press: 72-93.

Benson, Paul. (2011) "Commentary on Mackenzie and Poltera and Westlund" in *Symposia on Gender, Race and Philosophy* 7: 1-5.

Brandom, Robert. (2002) *Tales of the Mighty Dead*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Christman, John. (2009) *The Politics of Persons: Individual Autonomy and Socio-historical Selves*. New York: Cambridge University Press.

Christman, John and Joel Anderson (eds.). (2005) *Autonomy and the Challenges of Liberalism*. New York: Cambridge University Press.

Darwall, Stephen. (2006) *The Second-Person Standpoint*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Dews, Peter (ed.). (1999) *Habermas: A Critical Reader*. Malden, MA: Blackwell.

Elster, Jon. (1983) *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. New York: Cambridge University Press.

Frankfurt, Harry. (1988). *The Importance of What We Care About*. New York: Cambridge University Press.

Freyenhagen, Fabian. (2013) *Adorno's Practical Philosophy*. New York: Cambridge University Press.

Gardner, Sebastian. (2006) "The Primacy of Practical Reason," in G. Bird (ed.) *A Companion to Kant.* Malden, MA: Blackwell: 259-74.

Gordon, Peter. (2016) *Adorno and Existence*. Cambridge: Harvard University Press.

Habermas, Jürgen. (1979) *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen. (1985) *Theory of Communicative Action*, v. 1. Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen. (1987) *Theory of Communicative Action*, v 2. Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen. (1990) *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, Jürgen. (1992) *Postmetaphysical Thinking*. Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, Jürgen. (1996) *Between Facts and Norms*. Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, Jürgen. (2007) "The Language Game of responsible agency and the Problem of Free Will," *Philosophical Explorations* 10: 13-50.

Habermas, Jürgen. (2008) *Between Naturalism and Religion*. Malden, MA: Polity Press.

Honneth, Axel. (2009) *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.

Horkheimer, Max. (1947) *Eclipse of Reason*. New York: Oxford University Press.

Horkheimer, Max. (1978) "The End of Reason," *The Essential Frankfurt School Reader*, ed. by A. Arato and E. Gephardt. New York: Continuum.

Horkheimer, Max. (1993) *Between Philosophy and Social Science. Selected Early Essays*. Cambridge, MA: MIT Press.

Horkheimer, Max and Theodor Adorno (1973). *Aspects of Sociology*. London: Heinemann.

Jaeggi, Rahel. (2014) *Alienation*. New York: Columbia University Press.

Jay, Martin. (2016) *Reason after its Eclipse: On Late Critical Theory*. Madison: University of Wisconsin Press.

Jütten, Timo. (2010) "Adorno on Kant, Freedom and Determinism", *European Journal of Philosophy* 20: 548-574.

Kant, Immanuel. (1956) *Critique of Practical Reason*. New York: Bobbs-Merrill.

Kant, Immanuel. (1996) *Groundwork of the Metaphysics of Morals* in M. Gregor, ed., *Practical Philosophy*. New York: Cambridge University Press.

Khader, Serene. (2011) *Adaptive Preferences and Women's Empowerment*. New York: Oxford University Press.

Lohmann, Georg. (1993) "The Failure of Self-realization: An Interpretation of Horkheimer's Eclipse of Reason," in S. Benhabib, W. Bonss, and J. McCole (eds.), *On Max Horkheimer*. Cambridge: MIT Press: 387-412.

Mackenzie, Catriona. (2008) "Relational Autonomy, Normative Authority and Perfectionism," *Journal of Social Philosophy* 39: 512-533.

Mackenzie, Catriona and Natalie Stoljar (eds.). (2000) *Relational Autonomy*. New York: Oxford University Press.

Metzinger, Thomas. (2011) "The No-Self Alternative," in S. Gallagher, ed., *The Oxford Companion to the Self*. New York: Oxford University Press.

O'Connor, Brian. (2013) *Adorno*. New York: Routledge.

Oshana, Marina (ed.). (2015) *Personal Autonomy and Social Oppression*. New York: Routledge.

Siedentop, Larry. (2014) *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*. London: Penguin Books.

Stoljar, Natalie. (2000) "Autonomy and the Feminist Intuition," in C. Mackenzie and N. Stoljar (eds.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*. New York: Oxford University Press: 94-111.

Stoljar, Natalie. (2014) in Veltman.

Taylor, James Stacey (ed.). (2005) *Personal Autonomy*. New York: Cambridge University Press.

Tugendhat, Ernst. (1986) *Self-Consciousness and Self-Determination*. Cambridge, MA: MIT Press.

Veltman, Andrea and Mark Piper, eds. (2014) *Autonomy, Oppression, and Gender*. New York: Cambridge University Press.

Westlund, Amy. (2009) "Rethinking Relational Autonomy," *Hypatia* 24: 26-49.

Whitebook, Joel (2006). "Weighty Objects: On Adorno's Kant-Freud Interpretation," in T. Huhn (ed.), *Cambridge Companion to Adorno*. New York: Cambridge University Press: 51-78.

Wolf, Susan. (1990) *Freedom Within Reason*. New York: Oxford University Press.

O DIREITO ENTRE PRAGMÁTICA, ÉTICA E MORAL

ANDRÉ BERTEN
Professor visitante na UFBA

O ano passado, propus interpretar os modelos de democracia a partir da trilogia dos usos da razão prática: pragmático, ético e moral (Berten 2017a). O motivo dessa tentativa não é usar um texto particular de Habermas para analisar um outro texto. Minha convicção profunda é que a estrutura kantiana das três Críticas da razão — a razão teórica, a razo prática, a razão avaliativa ou judicativa — é um marco que atravessa a estrutura do pensamento de Habermas e de sua obra em geral. A *Teoria do agir comunicativo* apresenta essa estrutura quando considera as três pretensões à validade — à verdade, à justiça ou justeza e ao sentido ou ao bem — com sendo pressuposições necessárias das efetuações comunicativas.

A *Teoria do agir comunicativo* é pragmática no sentido geral: antifundacional, contextual, pós-metafísica e histórica. As relações entre Habermas e o pragmatismo são fortes, embora não se possa considerar Habermas como um "pragmático" ou "pragmatista" ao mesmo título que os fundadores do pragmatismo americano como Dewey, James e Peirce, nem como os neo-pragmatistas como Rorty ou Putnam; este último talvez sendo o mais próximo epistemologicamente de Habermas. Do ponto de vista político, Habermas cita William James e John Dewey. Podemos resumir o que Habermas disse ter guardado de suas leituras pragmatistas: "A *atitude* antielitista, democrática e inteiramente igualitarista, que molda e impregna o trabalho de todos os pragmatistas, foi muito mais importante que os *conteúdos* de qualquer ensaio particular sobre política ou democracia. " (Habermas 2005b, 237). Do ponto de vista epistemológico, o pragmatismo o marcou profundamente: "A combinação do falibilismo com anticeticismo, e uma abordagem naturalista da mente humana e da cultura, que se recusa a ceder a qualquer tipo de cientificismo. " (Habermas 2005b, 238). Porém, a pragmática lingüística na sua versão comunicativa ou conversacional, deu um fundamento mais formal e sistemático à totalidade de seu projeto filosófico.

Se a filosofia de Habermas é pragmática, se a pragmática constitui uma forma típica do pensar e do agir, devemos distinguir dois usos diferentes do termo. No artigo sobre os usos pragmático, ético e moral da razão prática (Habermas 1991), o significado de "pragmático" é mais estreito e diz respeito a um uso diferenciado, digamos provisoriamente, instrumental ou teleológico da razão prática. Como veremos, aplicar essa trilogia ao tratamento do direito é um bom teste para

perceber os limites do pragmatismo, talvez porque o direito enquanto tal, pela sua própria estrutura, resiste a um tratamento integralmente pragmatista.

Além do pragmatismo e das múltiplas influências que marcaram a filosofia de Habermas (Kant, Hegel, Marx, a Escola de Francforte, entre outras), me interessa aqui principalmente a teoria da racionalidade de Max Weber. Desde que a teoria do agir comunicativo é uma teoria da *ação* ou do *agir*, e mais particularmente do *agir racional*, levar em conta a influência de Weber é muito esclarecedor[2]. Embora a passagem pela guinada linguística desse uma autonomia ao uso discursivo da linguagem, a perspectiva de Habermas não fica longe do individualismo métodológico de Weber, na medida em que o agir racional deve ser atribuído a um ator e que, se a comunicação obriga a seguir as regras da argumentação, regras inscritas na lógica da linguagem, a racionalidade do agir se revela no fato de que, nos atos mesmos de linguagem, pode-se falar do "uso racional da razão prática". Nessa perspectiva, os graus de racionalidade analisados por Weber[3] podem ser comparados aos graus de racionalidade do uso da razão prática em Habermas. Este concordaria em admitir que o agir emotivo, sentimental, paixonal, não pode ser considerado como racional. Mas a tipologia do agir motivado tradicionalmente, racionalmente em valor e racionalmente em finalidade corresponde aos usos éticos, morais e pragmáticos da razão prática, levando em conta as diferenças entre os dois autores na avaliação do grau de racionalidade e do sentido dessa racionalidade.

Weber considera que o agir *motivado pela tradição* é não racional ou pouco racional porque não reflexivo. Mas no contexto contemporâneo de pluralismo das concepções do bem, as motivações *éticas* se tornaram reflexivas e, sem duvida, uma relação crítica à tradição é suscetível de racionalidade porque nas discussões livres existem argumentos para defender ou criticar alguns traços das tradições. É nesse sentido que se pode distinguir o "tradicional" e o "tradicionalista", este último sendo uma reflexão e uma tomada de posição a respeito da tradição e da modernidade. Me parece que o tipo de resposta ao desafio que o pluralismo inflige ao pensamento tradicional se encontra nas perspectivas pragmáticas, e, mas particularmente em algumas teses do pragmatismo filosófico, teses essas que Habermas poderia totalmente aceitar. Por exemplo Hilary Putnam (1994) defende a tese que, para os pragmatistas:

[2] O capítulo "Visão retrospectiva sobre a teoria weberiana da modernidade" da "Consideração final" da *Teoria do agir comunicativo* (Habermas 1981, tr. 2012, vol.II, pp. 548-597) é crucial para entender em que sentido Habermas interpreta tanto a modernidade quanto o processo de racionalização.
[3] Weber 1971, pp. 22 sq.

> "A noção que a história estabeleceu um certo número de 'ótimas' maneiras de viver – ótimas, mas irreconciliáveis – é muito simples demais. Toda maneira de viver, todo sistema de valores, tradições e rituais que os humanos inventaram até agora têm defeitos como têm virtudes. Não somente tem imperfeições que podem ser expostas de dentro da maneira de viver, imperfeições que uma pessoa reflexiva de boa vontade pode designar e tentar mudar de dentro, mas tem defeitos que chegamos a ver de fora, como o resultado de um conhecimento aprimorado e/ou um sentido ampliado da justiça..." (Putnam 1994, 194)

Nessa citação aparece claramente o espaço de um uso ético da razão prática. Admitindo a fundamental falibilidade de nosso conhecimento, não podemos declarar que existe "uma" maneira de viver perfeita. Mas tampouco devemos concordar com um "politeismo" irredutível dos valores. Podemos procurar a verdade, e isso tanto no domínio do saber que no domínio da ética ou da política. E a nossa razão limitada faz que não podemos desqualificar uma maneira de viver por motivos etnocéntricos, e que é somente com referência ao mundo e através do diálogo ou mesmo da discussão que podemos esperar melhorar as nossas concepções do bem ou da vida boa.

O agir caracterizado por Weber como *motivado por uma racionalidade em valor*, na medida em que o valor é considerado como um imperativo categórico, se aproxima do uso *moral* da razão prática, só que Weber considera que os valores enquanto tais são iracionais. Mas Habermas, pensando na moral, considera mais o aspecto formal, a pretensão a universalidade, que os conteúdos.

E, finalmente, *a racionalidade em finalidade* é uma racionalidade *pragmática*. Weber define o agir racional em finalidade da seguinte maneira:

> "Age de maneira racional em finalidade quem orienta sua atividade de acordo com os fins, meios e conseqüências subsidiárias e que ao mesmo tempo *confronta* os meios e o fim, o fim e as consequências subsidiárias e finalmente os diversos fins entre eles. Em todo caso, quem assim age não opera nem por expressão dos afetos (e sobretudo não age emocionalmente) nem por tradição. A decisão entre fins e consequências concorrentes ou antagônicas pode, por sua vez, ser orientada de maneira racional segundo *valor*: neste caso a atividade é racional segundo finalidade apenas no plano dos meios" (Weber 1971, p. 23)

Me parece que a diferença fundamental entre Weber e Habermas, do ponto de vista da análise do agir racional, é que Habermas tenta resgatar uma certa racionalidade dos conteúdos das crenças e a possibilidade, através de uma deliberação livre, de mostrar que tanto no uso ético

quanto no uso pragmático e moral da razão prática, as decisões finais, embora sempre falíveis, podem ser razoáveis. Mas a proximidade nas definições da racionalidade consiste, no meu modo de ver, na classificação metodológica dos tipos de racionalidade do agir.

*

* *

Levando em conta os três usos da razão prática, e seguindo as etapas do pensamento de Habermas sobre o direito, poderíamos dizer — esquematicamente — que na *Teoria do agir comunicativo* de 1981, a análise do direito privilegia o uso da razão pragmática, desde que o direito é considerado principalmente — mas não exclusivamente — como fazendo parte do sistema e ameaçando invadir o mundo da vida. Mas, no artigo contemporâneo, "A modernidade, um projeito inacabado" ("Die Moderne — ein unvollendetes Projekt" (1980)), analisando a racionalização do mundo da vida nas esferas da ciência, da arte e da moral, o direito pode ser pensado no prolongamento das discusões morais; e essa proximidade entre direito e moral é ainda mais forte no *Law and Morality* de 1986. Enfim, como aparece em *Direito e Democracia* (1992), desde que a diferença entre direito e moral, vem do fato de que o direito precisa de uma aplicação particular e, desse ponto de vista, leva em conta as culturas específicas, como por exemplo a particularidade da nação, se deve considerar que o uso ético da razo intervem também na interpretação jurídica. Defenderei a ideia que de um ponto de vista da lógica do desenvolvimento, isto é, do ponto de vista da lógica interna do discurso jurídico e de sua racionalização, a exigência de universalização privilegiará o uso da razão moral, sem excluir, no entanto, os outros usos.

*

* *

Falando do fato que a facticidade do direito moderno, ao contrário da facticidade tradicional das formas de vida, é uma facticidade artificial (criada pelo direito mesmo e com a ameaça de sanções), a legitimidade ou validade das regras ou das leis vem idealmente de sua "resgatabilidade discursiva". É importante notar que a distinção facticidade e validade no direito moderno é específica. A facticidade tradicional quase se identifica à validade na medida em que as normas, regras e obrigações não são problematizadas nem discutidas. No Estado de direito, a validade remete ao procedimento democrático de elaboração legislativa. Nessa medida, nas sociedades democráticas, a aceitação empírica, dominante, dos procedimentos eleitorais, parlamentários e judiciários faz que a sua validade mesma se tornou facticidade.

Somente em caso de conflito a questão da validade reaparece e precisa ser resgatada discursivamente. Mas como se fará essa resgatabilidade discursiva?

> "o que conta, em última instância, escreve Habermas, é o fato delas [as regras] ter surgido num processo legislativo racional — ou o fato de que elas poderiam ter sido justificadas sob pontos de vista **pragmáticos, éticos e morais**." (Habermas 2003 I, 50)

A mesma ideia aparece na citação seguinte onde Habermas escreve que a política deliberativa depende de

> "Várias formas de argumentação, incluindo discursos pragmáticos, éticos e morais, cada um deles apoiado sobre pressuposições e processos comunicativos diferentes. Na política legislativa, a oferta de informação e a escolha racional de estratégias são entrelaçadas com a ponderação dos interesses, com a realização de uma auto-compreensão ética e a articulação de fortes preferências, com a justificação moral e os testes de coerência jurídica. " (Habermas 1994, 6)

A validade provem primeiro de um procedimento legal. Mas, idealmente, o processo legislativo racional é um processo que resulta de uma discussão ou de uma deliberação. Em geral, há uma aceitação da validade dos procedimentos democráticos. Nesse sentido, eles constituem um fato. Mas quais são os critérios que permitem justificar as leis? Idealmente, para fundar a validade, na deliberação devem intervir todas as justificações que têm uma pretensão racional.

No processo legislativo racional — idealmente, o processo tal que pode ser pensado numa democracia deliberativa —, os argumentos que refletem as intenções e os motivos dos legisladores — e que idealmente deveriam representar as intenções e os motivos dos cidadãos — pertencem aos três usos da razão prática, pragmáticos, éticos e morais, porque nesses usos diferenciados se expressam a variedade dos interesses das pessoas.

Agora, devemos analisar mais detalhadamente o lugar, o espaço, dos três usos da razão prática. Colocando-nos na perspectiva do uso da razão prática, me parece que tem dois níveis.

Tem o nível dos legisladores, no sentido amplo. Os legisladores são atores, indivíduos mais ou menos racionais, e enquanto tais devem raciocinar, discutir, por exemplo nas comissões legislativas. Enquanto atores, fazem uso da razão prática. O contexto de toda discussão pressupõe finalidades, objetivos, motivos, reflexão sobre os meios adequados para alcançar os

fins, etc. Não há dúvida que os motivos não são exclusivamente e provavelmente nem primeiramente morais. Os motivos pragmáticos, onde intervêm os interesses, e os motivos éticos, onde aparece a defesa dos valores das comunidades, entram na justificação da validade das leis que serão produzidas. Devemos falar dos legisladoes *sensu lato.* O judiciário na interpretação das leis ou da constituição participa da legislação. Da mesma maneira, o executivo quando emite os decretos de aplicação das leis. Nesse processo legislativo, entram, portanto, os vários usos da razão prática.

O segundo nível é sobre os motivos que levam os sujeitos ou cidadãos a aderir às regras. Habermas afirma que a justificação não é um processo meramente objetivo — como se, por exemplo, os princípios morais universais permitissem elaborar as leis ou obedecer às leis: as pessoas aderem quando pragmática, ética e moralmente, são motivadas a aderir. A adesão procede de uma crença: eu creio que obedecer a uma regra, submeter-me a uma norma, é uma coisa boa. Quais podem ser os motivos? Posso obedecer a uma regra porque eu acho que ela é justa, porque quero defender os princípios de justiça: motivação moral. Ou porque ela é de acordo com minhas outras crenças, por exemplo, as crenças religiosas: motivação ética. Ou finalmente por motivos egoistas, porque ela favorece meus projetos ou os projetos de meu grupo ou de minha classe: motivação pragmática.

Agora, tanto a produção legislativa como a aceitação das leis não pode ser pensada somente do ponto de vista dos motivos individuais ou de grupo. O que, em última instância, justifica as regras é o procedimento deliberativo, isto é, um procedimento comunicativo: todo motivo pode contar como justificação desde que público, desde que se inscrevendo na razão pública: aceitando uma discussão argumentada e pública. Esse filtre comunicativa é, claro, de supreme importância, porque qualquer uso da razão prática individual ou grupal pode facilmente derivar para com a instrumentalização do direito a favor dos interesses econômicos dos mais ricos, ou ao serviço de uma orientação religiosa e sectária ou mesmo a uma defesa descontextualizada de direitos humanos mal comprendidos.

*

* *

Uma outra maneira de justificar a legitimidade dos três usos da razão prática é uma referência a características do mundo da vida, mas desta vez interpretado segundo as categorias de Talcott Parsons. O mundo da vida é então apresentado como estruturado em “sociedade”, “cultura” e

"personalidade". Desse ponto de vista, o direito pertence a essas três esferas do que é chamado de sociedade, de cultura e de personalidade.

> "Por fazerem parte do componente da sociedade, estas regras do direito formam ordens legítimas de um nível superior [moral]; ao mesmo tempo, porém, enquanto simbolismo jurídico [ético] e enquanto competências jurídicas socializatórias adquiridas [pragmático], elas estão representadas nos outros dois componentes do mundo da vida. Os três componentes participam orginariamente na produção de ações jurídicas. " (DDI, 112, as palavras [moral], [ético] e [pragmático] são acrescentadas por mim)

Veja aqui, nessa citação como a estrutura trilógica do pensamento de Habermas utiliza, desta vez as distinções de Parsons entre sociedade, cultura e personalidade — forçando um pouco as analogias, podemos dizer que a sociedade é o lugar das normas, da moral, a cultura o lugar das crenças éticas e a personalidade o lugar do agir livre e pragmático.

O sistema de ação 'direito' é uma ordem legítima "denvl superior", entendido no quadro "do componente social do mundo da vida", isto é, na dimensão normativa onde as suas normas são reconhecidas como legítimas. Devemos entender que as ordens legítimas de nível superior dizem respeito às normas morais. É o uso moral da razão prática que nos permite discutir quais são as leis justas, em que medida respondem a uma exigência de satisfazer de maneira igual os interesses de todos, em que medida podem ser senão universalizadas, pelo menos generalizadas. Essa tese corresponde à tese rawlsiana da prioridade do justo sobre o bem. Contudo, essa superioridade não significa exclusividade. Se a estrutura básica de uma sociedade bem ordenada deve preservar princípios de justiça, de igualdade, de liberdade, a inserção desses princípios dentro de um mundo da vida racionalizado exige uma consideração do senso da justiça como bem.

Ao nível da cultura, as regras jurídicas respondem a um "simbolismo jurídico". O simbolismo jurídico só é possível se existe uma cultura jurídica, uma tradição jurídica. Enquanto sistema jurídico inscrito numa sociedade, ele se tornou parte das tradições e das crenças dessa sociedade, e em particular, das "tradições jurídicas compartilhadas intersubjetivamente". Na medida em que essa tradição jurídica se torna um elemento do mundo dos valores aceitos e reconhecidos numa sociedade dada, as justificações se tornam éticas e as argumentações fazem apelo ao uso ético da razão prática. Essa referência a uma tradição atravessa toda a hermenêutica jurídica e autoriza uma pluralidade de interpretações dos princípios fundamentais. É nesse

sentido que deve ser entendido o papel da jurisprudência, da história das decisões dos juizes, dos debates constitucionais.

Na medida em que as normas são reconhecidas, onde a tradição jurídica impregna as mentalidades, as pessoas se tornam capazes subjetivamente de interpretar as regras — e esse uso de uma razão pragmática implica que a liberdade de agir, decidir, escolher — quaisquer que sejam os critérios — colabora a racionalização ampla do agir jurídico. As "competências jurídicas" permitem os cidadãos entenderem corretamente do que se trata nos debates legislativos, nas decisões jurídicas e avaliar em que medida as leis são de seu interesse. O uso pragmático da razão prática autoriza os cidadãos a defender suas preferências.

Mas cada um desses elementos qui orientam a produção e a eficácia das leis "estão representados nos outros dois componentes do mundo da vida". Uma racionalização completa e equilibrada da modernização implica uma racionalização das três pretensões à validade. O direito não pode se fundamentar somente na moral. Embora não possa entrar em conflito com os princípios morais que exigem o igual respeito a todas as pessoas e que se apoia sobre as liberdades, não se pode deduzir dos imperativos morais a totalidade da legislação. Aliás até uma moral discursiva implica levar em conta os interesses de todos de maneira a mais igual possível e deve também respeitar as crenças religiosas ou outros dos cidadãos.

Essa defesa do pluralismo dos argumentos na deliberação pública é um ideal. É claro que na realidade, pode ter um desequilíbrio nos tipos de argumentos avançados. Por exemplo, Habermas nota que o nascimento do direito moderno privilegiou o aspecto pragmático:

> "Desde a época de Hobbes, as regras do direito privado, apoiadas na liberdade de contratos e na propriedade, valem como protótipo para o direito em geral. " (DDI, 48)

Quando Habermas discutiu os modelos de democracia, ele mostrou que o modelo liberal — ou melhor: neoliberal — defendia uma concepção pragmática do direito, ao serviço da empresa privada, onde as liberdades fundamentais em vez de ter um alcance universal, restringiam o espaço de exercício da liberdade à liberdade econômica. Esse unilateralismo é típico de uma modernidade truncada, onde a racionalização do mundo da vida se faz de maneira unilateral, prejudicando as reivindicações legítimas das comunidades éticas ou das exigências de uma justiça universalizada.

*

* *

Eu disse que não iria dar muita importância ao aspecto sistêmico do direito. Mas gostaria de introduzir uma questão em relação ao tipo de racionalidade subjacente ao direito: se a estrutura sistêmica do direito o predispõe a ser utilizado instrumentalmente? Ou pelo contrário, se esse aspecto estrutural e sua pretensão à universalidade determina uma proximidade ou uma semelhança do direito com a moral? Essa questão diz respeito a *função* do direito na sociedade. Habermas recusa as leituras meramente instrumentais do direito — tanto as posições pragmatistas de Posner (1968) por exemplo ou do realismo jurídico, quanto as teses das *Critical Legal Studies* (Unger 1983). Só reconhece a importância dos "testes de coerência jurídica" (1994, 6). Mas recusar uma posição meramente pragmatista não resolve a questão da *função* do direito nas sociedades modernas e contemporâneas.

E não me parece que essa questão foi resolvida de maneira muito clara. Eis uma formulação essencial:

> "A circulação comunicativa do mundo da vida é interrompida no ponto onde se choca com o dinheiro e o poder administrativo, meios que são surdos às mensagens da linguagem coloquial; pois esses códigos especiais, além de se diferenciarem da linguagem coloquial, foram desmembrados dela. É verdade que a linguagem coloquial forma um horizonte de compreensão, em princípio, ela é capaz de traduzir tudo *em* todas as linguagens. Porém ela é incapaz de operacionalizar eficientemente para todos os destinatários suas mensagens endereçadas ao comportamento. Para traduzi-las *no* códigos especiais, ela depende do direito, o qual tem contato com o dinheiro e o poder administrativo. " (DDI, 82)

O que pode significar que o dinheiro e o poder são surdos às mensagens da linguagem coloquial? De um lado, Habermas retoma aqui a antiga oposição entre sistema e mundo da vida. Não há dúvidas que o mercado, sistema do dinheiro, funciona independentemente da comunicação coloquial ou ordinária. É verdade também que a burocracia funciona sistemicamente. Mas, no meu modo de ver, isso é só um lado da significação do dinheiro e do poder. Existem *atores* econômicos e *atores* políticos. O outro lado das afirmações sobre o aspecto sistêmico do dinheiro e do poder é que há uma afinidade entre o *uso pragmático* da razão prática e o tipo de agir econômico e político. É verdade principalmente no que tange ao agir econômico — ao agir estratégico em geral. Que o agir político se preste à estratégia, é uma evidência, mas é somente um aspecto: o agir político pode também ser ético ou moral.

O aspecto sistêmico é ainda reforçado quando Habermas afirma que "esses códigos especiais, além de se diferenciarem da linguagem coloquial, foram desmembrados dela". Faz parte da teoria da modernidade, inspirada de Weber, a ideia de uma autonomização progressiva de todas as esferas sociais e, portanto, de seu distanciamento cada vez mais acentuado do mundo da vida. Será que é possível resgatar a função comunicativa da linguagem ordinária? Desde que "a linguagem coloquial forma um horizonte de compreensão, em princípio, ela é capaz de traduzir tudo *em* todas as linguagens"? Essa afirmação corresponde à ideia que a linguagem ordinária é a última metalinguagem. Não somente, é a última metalinguagem, mas é também a fonte a partir da qual se elaborou e se elabora qualquer linguagem especializada. Por que então a linguagem comunicativa se torna impotente frente às linguagens especializadas, como, por exemplo a linguagem científica? Por que a continuidade entre linguagem ordinária e linguagem especializado foi e é quebrada?

Podemos analisar essa questão de dois pontos de vista.

Em primeiro lugar, em defesa da continuidade, a tese da racionalização do mundo da vida sugere que o "corte epistemológico" entre linguagem ordinária e linguagem científica é antes de tudo um fenômeno social. O corporatismo dos meios científicos tende a excluir toda interferência dos "leigos". Mas, em princípio, o acesso às linguagens da economia, da burocracia, é possível. O que caracteriza a racionalização do mundo da vida são os aprendizados. Claro, isso não significa que todo o mundo aceda de maneira igual às linguagens especializadas, mas que os procedimentos de uma democracia deliberativa existem exatamente para permitir essa transferência dos saberes. É nessa perspectiva que Habermas defende o papel da sociedade civil.

Mas, em segundo lugar, Habermas pensa que essa discontinuidade, esse corte, tem outras razões. Uma razão evidente é a captura dos sistemas por minorias econômicas e políticas — a dominação do neoliberalismo usando unilateralmente a lógica pragmática à custa da ética e da moral. Essa perversão da modernidade cava um abismo entre sistema e mundo da vida. Mas tem que acrescentar que esse funcionamento sistêmico é "anônimo" somente para os usuários leigos. De fato, ele é dirigido por atores concretos cuja racionalidade é utilizada para manter sua dominação. Nessa perspectiva, até o direito é útilizado como instrumento de poder.

Mas há uma razão menos evidente e mais geral, aprentemente uma constante sociológica, que Habermas formula da maneira seguinte: a linguagem coloquial "é incapaz de operacionalizar eficientemente para todos os destinatários suas mensagens endereçadas ao comportamento. "

Para entender isso, volto à ideia de uso da razão prática como agir racional. Como e quando o agir dos atores se torna efetivo? Na comunicação cotidiana, todos os estudos da pragmática da linguagem mostram que de uma maneira ou outra, um enunciado é performativo: ele faz algo, tem efeito no interlocutor, muda o contexto das relações (veja por exemplo Austin 1962, Searle 1969). Mas essa análise vale para a comunicação intersubjetiva, entre pessoas que podem interagir imediatamente. Desde que o enunciado tem um caráter público, a sua performatividade é diluída e se torna indeterminada. É o caso, por exemplo, das mensagens da mídia. Uma conclusão possível (ou necessária?) é que a operacionalidade do agir comunicativo, se não for simplesmente ao nível da comunicação intersubjetiva, precisa de *institucionalização*.

Admitindo a necessidade de institucionalização, por que é *o direito* que vem suplementar essa fraqueza da efetividade da comunicação? E por que exatamente para dar continuidade às mensagens do mundo da vida?

Precisamos entender mais claramente a significação dessa institucionalização.

Sociologicamente, uma "instituição" é um mecanismo estabilzador das relações humanas em geral. A linguagem já é uma instituição porque permite a comunicação entre pessoas que não têm relações intersubjetivas concretas. A afirmação que a linguagem coloquial "é incapaz de operacionalizar eficientemente para todos os destinatários suas mensagens endereçadas ao comportamento" significa que, um discurso enderaçado a um público — por exemplo um discurso normativo — não tem o poder ou a força de constranger ou coagir as pessoas. A operacionalização do discurso precisa de instituições, e instituições de poder. Definir, como Weber, o Estado como detentor do monopólio da violência legítima é uma maneira de reconhecer a necessidade de efetivar o que senão ficaria ao nível da palavra.

Mas o mercado ou a burocracia — embora parcialmente interpessoais — são instituições, instituições constrangedoras. É aqui que Habermas pensa que é preciso do direito como *medium* entre a linguagem ordinária e os sistemas. Para traduzir suas mensagens nos códigos especiais da economia e da burocracia, a linguagem coloquial "depende do direito, o qual tem contato com o dinheiro e poder administrativo". A tese aqui é forte:

> "O direito funciona como uma espécie de transformador, o qual impede, em primeiro lugar, que a rede geral de comunicação, socialmente integradora, se rompa. Mensagens normativos só conseguem circular *em toda a amplidão da sociedade* através da linguagem do direito; sem a tradução para o código do direito, que é complexo, porém aberto tanto ao

> mundo da vida como ao sistema, estes não encontrariam eco nos universos de ação dirigidos por meios. ” (DDI, 82)

Nas sociedades complexas, a rede geral de comunicação — mistura de linguagem coloquial e linguagens especializadas — perde o seu poder integrador. Às vezes, Habermas atribui a perda do poder integrador à secularização, e pensa que é precisso encontrar um equivalente ao poder unificador da religião. O equivalente desse poder unificador só pode ser descuberto num mundo da vida racionalizado. Mas será que o direito vai assumir esse papel integrador?

Em que um código especial se diferencia da linguagem ordinária? Na minha opinião, toda linguagem especializada simultaneamente se ancora na linguagem ordinária e se diferencia dela. Mas isso não é verdade somente da linguagem da economia ou da burocracia: é verdade também de qualquer linguagem a pretensão “científica” o simplesmente especializado. Isso é verdade também para o discurso do direito. Qual é a diferença entre os sistemas da economia e da burocracia, de um lado, e o sistema do direito? Habermas afirma que o direito é “aberto tanto ao mundo da vida como ao sistema”. Podemos admitir isso, com a ressalva que o direito pode fechar-se num sistema autoreferente e assim cortar as relações com o mundo da vida, e se submeter à economia e ao poder político estabelecido. Para justificar a tese de Habermas, é preciso lembrar de que a *elaboração* do direito tem um lado democrático: as leis são o produto de um poder legislativo que, em princípio, representa a vontade popular. É aqui que do direito pode ser dito em contato com o mundo da vida. Mas para que es estabelece esse contato entre o direito e o mundo da vida, é preciso de um mundo da vida já racionalizado, onde as pessoas são acostumadas a expressar suas opiniões e suas vontades. Assim, o direito pode ser em contato com o mundo da vida somente numa sociedade moderna e democrática. Acho que é nesse sentido que devemos interpretar a ideia que o direito e somente o direito pode ser um *medium*, um intermediário entre sistema e mundo da vida. Um mundo da vida racionalizado é um mundo onde as pretensões à validade, os usos difereciados da razão prática, podem inscrever-se na produção do direito.

REFERÊNCIAS

AUSTIN John Langshaw (1962), *How to do Things with Words,* Oxford, Oxford University Press.

BERTEN André (2017a), “Três ou quatro modelos normativos de democracia”, in

MONTENEGRO DE LIMA Clovis Ricardo (org.), *Anais do XII colóquio Habermas e IV colóquio de filosofia da informação*, Rio de Janeiro, ISBN: 978-85-68478-04-2, pp. 9-33.

HABERMAS Jürgen (1981a), "La modernité, un projet inachevé", *Critique,* n°413, octobre 1981, pp. 950-969. ("Die Moderne - ein unvollendetes Projekt," [Rede aus Anlass der Verleihung des Adorno-Preises der Stadt Frankfurt a. M., 11. September, 1980], *Die Zeit* 19-09-1980)

HABERMAS Jürgen (1986d), *Law and Morality,* The Tanner Lectures on Human Values, Delivered at Harvard University, Oct. 1 and 2, 1986 (tr, Kenneth Baynes)

HABERMAS Jürgen (1991), "Zum pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft", in HABERMAS Jürgen (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik***,** Frankf./M., Suhrkamp

HABERMAS Jürgen (1994), "Three Normative Models of Demcracy", in *Constellations,* 1994, vol. I, n°1, pp.1-10

HABERMAS Jürgen (2003-I e II), *Direito e democracia, entre facticidade e validade,* tr. F.B. Siebeneichler, 2 vol., Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, (II, pp. 18-25) de (1992a), *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtstaates,* Frankfurt/Main, Suhrkamp Verlag

HABERMAS Jürgen (2005b), "Reflexões sobre o pragmatismo (Respostas de Habermas a perguntas formuladas por Michel Aboulafia)", in De SOUZA José Crisóstomo (org.) (2005), *Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty & Habermas,* São Paulo, Editora UNESP, pp. 233-239

HABERMAS Jürgen (2012), *Teoria do agir comunicativo*, vol. 1. *Racionalidade da ação e racionalização social*, vol. 2 *Sobre a crítica da razão funcionalista*, trad. Paulo Astor Soethe, revisão Flávio Beno Siebeneichler, São Paulo, Martins Fontes.

POSNER Richard A (6th ed. 1998), *Economic Analysis of Law*, New York, Aspen Publishers,

PUTNAM, Hilary (1994), "Pragmatism and Relativism : Universal Values and Tradicional Ways of Life", in *Words and Life,* (edited by James Conant), Cambridge (Mass.), Harvard University Press), pp. 182-197.

SEARLE John (1969), *Speech Acts,* Cambridge, Cambridge University Press.

UNGER Roberto (1983), "The Critical Legal Studies Movement, *Harvard Law Review,* 96.
WEBER Max (1971) *Economie et société,* tr. de l'allemand par J. Freund, P. Kamnitzer, P. Bertrand, E. de Dampierre, J. Mailard et J. Chavy, T.I, Paris, Plon. [tr. de *Wirtschaft und Gesellschaft,* 4ème éd., Tübinge, Mohr, 1956 et de *Rechtssoziologie,* Neuwied am Rhein, Luchterhand, 1967, pour les chap. I et VII de la seconde partie]

A CIBERDEMOCRACIA COMO MOVIMENTO PARA RACIONALIZAR E DESCOLONIZAR O MUNDO DA VIDA

EDNA GUSMÃO DE GÓES BRENNAND
PPGE/MPGOA-UFPB

RESUMO

Analisa como a convergência digital reconfigura o conceito de redes de comunicação potencializadas por espaços associativos virtuais e arquiteturas de redes de informação, na esfera econômica, na política ou na social. Discute sobre a concepção de uma forma dinâmica de democracia denominada de ciberdemocracia, que vem afetando dinâmicas sociais concretas, trocas simbólicas, mixagens cognitivas complexas e cooperativas de agentes humanos, quebrando a linearidade do processo de aprendizagem social. A ciberdemocracia possibilita refundar a ideia de esfera pública habermasiana, enfraquecida com o advento das mídias de massa e as práticas políticas parlamentares, que camuflam interesses privados sob a roupagem do público, colocando em debate os conceitos de representação e deliberação. A ciberdemocracia é um movimento em busca de formas de comunicação capazes de racionalizar e descolonizar o mundo da vida e de desacoplá-lo do mundo sistêmico por meio do uso da racionalidade comunicativa.

Palavras-chave: ciberdemocracia; sociedade em rede; net-ativismo; racionalização do mundo da vida.

INTRODUÇÃO

No início de Século XX, Max Weber já discutia sobre os principais elementos das divergências culturais, sobre sua pluralização e as dificuldades que surgiam naquele momento histórico para resolvê-las. Ele argumenta que "as esferas de valor do mundo estão em conflito irreconciliável entre si" (Weber, 2000 p.76). Essas constatações e suas implicações políticas foram, mais tarde, retomadas e respondidas por Schumpeter, por meio do eleitismo democrático, a respeito do qual ele argumenta que, "para diferentes indivíduos e grupos, o bem comum pode significar coisas diferentes". Essas diferenças não podem ser resolvidas racionalmente, porque "nossas concepções sobre o que é a vida e a sociedade se localizam para além do alcance da mera lógica (Schumpeter, 1961). Entretanto, neste século, é impossível dizer que conflitos culturais e concepções de vida boa não podem ficar de fora da política democrática. Weber considerava que as divergências culturais poderiam ser solucionadas cientificamente, no entanto reconhecia que esse não era o papel da Ciência. Se tomarmos como referência os autores em questão, devemos reconhecer que, na atualidade, o processo de globalização e os conflitos culturais em grande escala, no planeta, colocaram no centro do

debate sobre a democracia tanto o papel da ciência para resolver problemas práticos quanto a busca de uma lógica interpretativa para defender uma vida digna e justa para todas as pessoas, independentemente do contexto cultural onde estejam inseridas. Nesse cenário, não tem sido tarefa fácil acompanhar a evolução do conceito de democracia em seus distintos contornos. Devido ao uso indiscriminado do termo, no campo da Ciência Política, da Sociologia e do Direito, além de seu caráter empírico, por exemplo. Compreender sua evolução e suas transformações tem sido considerado como uma tarefa muito difícil. Se considerarmos o pensamento de Schumpeter (1961) de que a democracia é um método político empregado para alcançar decisões políticas, em que a participação social dos cidadãos, em algumas circunstâncias, resume-se ao voto, e as palavras de Dahl (2012), de que um termo que significa qualquer coisa não significa nada, o debate se acirra. A tendência atual tem sido de discutir sobre alguns modelos e de estabelecer parâmetros de comparação com críticas acirradas a alguns contornos postos por diversos autores e, até, de tentar encontrar sentido na concepção grega de democracia direta como paradigma viável atualmente: cidadãos reunidos em praça pública, decidindo diretamente sobre os assuntos políticos de seus interesses de forma ampla. A tônica dos debates recentes na ampla literatura especializada aponta para o foco em análises dos limites dos modelos participativo e deliberativo.

O sentido da participação e a ideia de democracia como horizonte normativo têm recebido mais atenção, motivadora para justificar um conceito moderno de democracia. É possível argumentar que, na atual produção teórica acerca do discurso normativo, enfatizam-se as tensões entre representação e participação. E os debates sobre o caráter normativo e/ou empírico da democracia têm ocupado um lugar central. Assim, este trabalho retoma a compreensão de Weber sobre o papel da ciência e da tecnologia na construção dos pantanosos movimentos da democracia, ao afirmar que é possível encontrar as respostas na ciência para resolver os conflitos culturais e uma lógica racional para construir elementos com os quais se possa defender a universalidade de uma vida digna e justa para todas as pessoas em qualquer contexto cultural. Levantamos elementos sobre o nascimento de um novo espaço público de comunicação, que vem redesenhando uma nova forma de compreender a democracia: a ciberdemocracia, que, em função das redes digitais contemporâneas, vem reestruturando contornos para novos debates. A tese nuclear da discussão consiste em trazer elementos sobre a sociedade em rede, a convergência digital e as redes sociais digitais (facebook, twiter, youtube etc.) para situar o debate atual. Em países ditos democráticos, o uso da inteligência artificial e das ciências dos dados na organização dos movimentos sociais e nas eleições traz à cena a discussão weberiana sobre respostas possíveis da ciência para resolver conflitos culturais. Os

protestos net-ativistas aparecem, então, como o mito contemporâneo fundador, por excelência, sobre o qual a nação se levanta e se legitima. Estamos diante de um novo processo comunicativo, que não se reduz à sua capacidade político-produtiva, mas que fomenta na sociedade o desejo de mudar e de se transformar.

2 As singularidades da sociedade em rede e os novos contornos para pensar a democracia

Desde a década de 80, quando criou a Teoria da Ação Comunicativa, Habermas refundou a discussão sobre o processo de comunicação humana por meio da concepção de razão comunicativa que amplia a capacidade dos sujeitos sociais para superação dos ditames da razão instrumental, expressão maior do capitalismo contemporâneo. Essa obra tem revelado, desde então, uma perspectiva relevante para reescrever a narrativa do desenvolvimento social numa lógica de racionalização que com vistas a emancipação humana. O autor defende a premissa básica de que a linguagem é o *medium* da ação social, o ponto de referência principal, por meio da qual os coletivos humanos constroem espaços para encontros e diálogos com os quais podem criar laços solidários, justos, cooperativos e aprendentes. (HABERMAS, 1997; 2015). A partir da década de 90, o processo de globalização intensificou-se com o uso mais eficaz da ciência e da tecnologia e novas formas de relações sociais que fortaleceram o entendimento sobre sociedade em rede e abriram um terreno fértil para a evolução de algumas teses levantadas por Habermas na TAC. O uso intensivo das tecnologias digitais nos processos de evolução social proporciona um alcance mais global da informação e abre um novo espaço público, onde as mídias interativas e comunidades virtuais possibilitam a eclosão das liberdades de expressão até então não vivenciadas pelas sociedades (LEVY, 2002).

A sociedade em rede cria práticas inteligentes de cooperação e cenários de aprendizagem mais abertos e mutifacetados, que consolidam possibilidades de trocas culturais e simbólicas que reorientam os modos de falar e de agir. A complexa forma de interação de discursos nas redes digitais faz emergir ações comunicativas mais coerentes e intersubjetivamente construídas que otimiza a potência humana de inteligência coletiva, considerado como um

> [...] um campo vasto, aberto, ainda parcialmente indeterminado, que não se deve reduzir a um só de seus componentes. Ele tem vocação para interconectar-se e combinar-se com todos os dispositivos de criação, gravação, comunicação e simulação. (LEVY, 1999, p. 106)

Castells (2018; 2013; 2008) refere que, embora a formação de redes seja uma prática humana antiga, ganhou vida nova nas últimas décadas do Século XX, quando as redes de informação foram energizadas pela internet. As redes digitais potencializam mundos associativos virtuais e diversas variedades de arquiteturas de redes de informação na esfera econômica, política ou social. Nesse contexto, dinâmicas sociais emergem e reconfiguram ricos ambientes de trocas simbólicas, que possibilitam mixagens cognitivas complexas e cooperativas de agentes cognitivos humanos, quebrando a linearidade do processo de aprendizagem social, pois vêm maximizando as possiblidades que as pessoas possuem para interagir, adquirir e produzir conhecimentos cooperativamente. Nessa rede, a comunicação é o espaço público, ou seja, o espaço cognitivo, em que as pessoas recebem informação e formam seus pontos de vista, por meio do processamento de sinais da sociedade. "É uma nova estrutura social que se forma, constituída por redes em todas as dimensões fundamentais da organização da prática social" (CASTELLS, 2018). A convergência digital transforma a maneira como a informação, na constituição das redes de comunicação humana é expressa e os métodos que são usados para gerenciá-la e disseminá-la. Esse processo ocasiona mudanças que estimulam alterações importantes na maneira como as pessoas criam, armazenam, usam e disseminam a informação e a transformam em conhecimento. Como argumenta Lévy (2009), a convergência digital possibilita a emergência de redes de saberes nunca antes conhecidas. Cria e fortalece formas sociais, novas instituições, organizações econômicas e políticas, interfaces de comunicação, novos ambientes cognitivos, o que favorece modos de conhecimentos distintos: mitos, teorias e simulações. Esse novo espaço possibilita conexões e sinergias entre inteligências individuais, interesses e competências e o encontro de módulos cognitivos comuns (BRENNAND & DE GÓES BRENNAND, 2013).

A convergência digital faz surgir uma *Ágora* com uma nova configuração: os indivíduos passaram a dispor de um potencial inédito na história – o de interagir com sujeitos diversos e distantes, em tempo real, através de fluxos céleres. Nas redes e nós do ciberespaço, os indivíduos redefinem o próprio conceito de pertencimento, uma vez que as antigas fronteiras geográficas ruíram em meio ao trânsito virtual de internautas que navegam no mundo sem precisar de passaportes oficiais. A concepção de democracia tradicional demanda que os indivíduos se encontrem *tête-à-tête* e se isso se torna inviável quando o número de cidadãos não é comportado pelos espaços físicos e pelas estratégias pragmáticas de discussão coletiva, o fenômeno da internet e das mídias sociais parece conferir à democracia um predicado novo,

que pode estar refundando suas bases, de modo tão notável como percebemos na *ágora* de Atenas. Articulados em redes virtuais de comunicação, podemos interagir em tempo real sem precisar estar no mesmo espaço físico, e os nossos representantes políticos em seus parlamentos. A participação política por meio dos debates pode voltar ao "povo" e refundar a ideia de esfera pública (HABERMAS, 2015), enfraquecida com o advento das mídias de massa (no Século XX) e com as práticas políticas parlamentares que camuflam seus interesses privados sob a roupagem do público.

Lévy (1999) e (MCLUHAN, 1977) argumentam que a escrita foi a pedra angular para o processo de racionalização e destribalização do mundo. Poderíamos acrescentar que, na atualidade, a redução das distâncias espaciais e temporais produzidas pela eletricidade e o surgimento da internet estão empurrando-o para a retribalização, pois as tecnologias digitais de comunicação estão fazem emergir novas formas de socialização que dinamizam a ação social, que Michel Maffesoli (2006) vai entender como um novo tipo de organização social que aponta para um processo de esgotamento do individualismo. Esse processo está apoiado na emergência de uma identidade aberta, em que os sujeitos históricos buscam alteridade, conexões de afetividade e interesses comuns. Com base na exploração de teorias sociológicas, Mafessoli afirma que a identidade dos indivíduos é mutável, que as 'máscaras' construídas em culturas singulares são maleáveis e que a evolução da ciência e da tecnologia ajuda a construir uma variedade de cenas e de situações que são validadas em conjunto. Mafessoli vai buscar na ética o cimento que fará com que diversos elementos de um conjunto social dado formem um todo. A força que move os indivíduos e os organiza em grupos de interesses comuns denominado de vitalismo. Isto é, uma potência que move as pessoas para viver em conjunto, compartilhar sentimentos e experimentar a vida em sociedade. A essa força o autor chama de tribos, ou "aldeias na cidade". A alma coletiva, em que as atitudes, as identidades e as individualidades se apagam. Essa afirmação vai na direção do que Lévy vai denominar de inteligência coletiva, e Habermas vai entender como uma nova consciência do tempo, que busca (re) fundar novos rumos civilizatórios para superar os conflitos ético-morais pela via do diálogo e do entendimento. Assim, a racionalidade comunicativa (Habermas) fortalece esse movimento de construção da inteligência coletiva (Lèvy), da alma coletiva (Mafessoli) e das redes de comunicação humana (Castels). Mafessoli nos convida a pensar que a transfiguração do político faz emergir a tribalização para além dos pressupostos da solidariedade mecânica tendo como consequência a fragmentação da política e das instituições. A potência subterrânea dos movimentos de comunicação através das redes digitais parece conferir força para sacudir os

poderes estabelecidos em todos os domínios da vida cotidiana, como o político, o econômico o social e o religioso. Além disso tem alimentado a indiferença política, reserva audaciosa das reivindicações étnicas e da tribalização excessiva que se transmuta na saturação do político. Na direção dessa discussão, as redes sociais convocam os indivíduos para um novo protagonismo, a fim de construir uma democracia, capaz de dar visibilidade às comunidades locais e de reaproximar o governo dos cidadãos. Nesse sentido, essas experiências *ciber* redimensionam as práticas de governança nas diversas *ágoras* políticas que tecem o mundo atual. Pierre Lévy (2002) vai definir essa nova fase de estruturação política atual de ciberdemocracia. Uma forma de democracia virtual que, apesar de se configurar com o uso de ferramentas digitais de comunicação, está para além da internet, perfazendo-se na atividade dos sujeitos políticos que se comunicam e cooperam no mundo concreto, abrindo um novo espaço público, onde as mídias interativas e as comunidades virtuais possibilitam a eclosão das liberdades de expressão (BRENNAND & RUFINO 2018). O surgimento da internet, sua potencial utilização por grupos sociais humanos dos mais diversificados têm modificado as relações entre as pessoas e potencializado comportamentos e aprendizagens. Como um fenômeno social, a internet reforça e reproduz anseios de vida e cria novos modos de entender o mundo e de se relacionar com ele. No domínio da internet, as tecnologias móveis digitais estão, cada vez mais, presentes na sociedade atual e vêm ocupando formas dinâmicas de apropriação do espaço urbano. A crescente expansão dos dispositivos móveis está alterando a cultura e fazendo surgir novas práticas na cena urbana: o uso crescente pelos jovens de flashmobs e de smartmobs, jogos por celular, mídia locativa, fotos para moblogs, mensagens multimídia. A chegada destes dispositivos promoveu a ultrapassagem da percepção de sentidos tradicionais da comunicação, alcançou, com estímulos táteis, nosso corpo e, de modo rápido, vem se acomodando nosso cérebro a novas conexões. Existe uma pluralidade de mídias convergentes, pluriformes, variposicionais, condutoras de linguagens simultâneas e interativas, transportadas sempre por outro meio maior, seja a internet tradicional ou a internet móvel, ou conduzida por uma mídia de massa (jornal, revista, rádio, televisão) na versão online. A banda larga, o acesso móvel à internet e a tecnologia de rede semântica estão cada dia mais sendo utilizados juntos, de maneira inteligente, e abrindo cenários comunicativos dos mais variados. A ideia de que os ambientes virtuais se tornem mais dinâmicos leva à necessidade de produção colaborativa e quebra a compreensão linear de produção individual de saberes, produtos e serviços.

Nesse cenário multimidiático e de mudanças econômicas e sociais profundas, o redimencionamento do fazer política sofre mudanças com os desequilíbrios nos principais

centros de poder. Segundo Berggruen e Gardels (2013), em todo espectro político da Europa, do Japão e dos Estados Unidos, dívidas e deficits ameaçam a perda de impulso socioeconômico e político. Na China, a busca do consumo doméstico redireciona o modelo de crescimento baseado em investimento de exportação. A gestão dos danos sociais e ambientais do crescimento acelerado, aliada às crises humanitárias trazidas pelas guerras, e a imigração desenfreada apontam largamente para as relações de tensão permanente entre o local e o global, que demandam repensar os modelos tradicionais de compreensão dos processos democráticos. A democracia eleitoral representativa tem se tornado disfuncional e incapaz de lidar com os duros desafios postos pela chamada globalização 2.0. As redes digitais estão possibilitando mais participação popular nas decisões políticas. Já é possível observar que as democracias representativa e deliberativa tentam frear, sem sucesso, os novos desafios da governança exigida pelos novos dispositivos de participação trazidos pelas redes sociais e as ferrramentas de compartilhamento e mobilização social.

Com a expansão das redes virtuais de sociabilidade (as redes sociais), as pessoas vêm tecendo uma nova cultura de participação política, que tem redefinido as práticas tradicionais de engajamento em temas concernentes à coletividade, como também a própria compreensão do que é "democrático" e de suas possibilidades de aplicação. Questões como imigração, fome, integralismos religiosos, desregulamentações de mercados, conflitos entre nações e iminência de guerras fazem os cenários sociais líquidos e opacos.

Assim, entendemos a força da teoria da sociedade de Habermas para pensar a convergência digital e sua racionalidade comunicativa que, de forma ampla, possibilita espaços de resgate da autonomia da razão, com base em pressupostos comunicativos de interação social, em que a razão não se subordina a um modelo pré-construído de racionalidade, mas se molda nas relações dos sujeitos em processos de entendimento acerca do mundo e da sociedade (HABERMAS, 1997).

O ciberespaço, constituído de espaços públicos virtuais de mais liberdade de comunicação e interdependência, abre para a sociedade várias possibilidades de interação e o alargamento das relações entre o mundo subjetivo, o mundo objetivo e o mundo social. Essas novas nuances de participação social estão possibilitando que se pense na reconfiguração das bases da democracia e do seu palco de discussão (espaço público) para as novas necessidades da sociedade. A expansão das funcionalidades do ciberespaço, como um meio conversacional livre, aberto, multidirecional, interativo e planetário, possibilitaria debates de temas e ações de interesse da sociedade.

> Tendo como ponto de referência uma comunidade comunicativa alargada de forma ideal, a teoria moral abandona também todos os conceitos pré-sociais de pessoa. A individuação é apenas o reverso da socialização. Só por meio de relações de reconhecimento recíproco é que uma pessoa pode constituir e reproduzir sua identidade. Até o âmago mais interior da pessoa está internamente ligado à periferia mais externa de uma rede extremamente ramificada de relações comunicativas. A pessoa só se torna idêntica a si própria em proporção à sua exposição comunicativa. As interações sociais que formam o Eu também o ameaçam, através das dependências em que ele se implica e das contingências a que ele se expõe. A moral actua como fonte de equilíbrio para essa susceptibilidade inerente ao próprio processo de socialização. (HABERMAS, 1992, p. 96).

Podemos admitir que este novo espaço de comunicação coloca as bases para se discutir sobre esta nova forma de democracia, que aqui denominamos de ciberdemocracia, que, grosso modo, podemos definir como o conjunto de procedimentos utilizados pelas comunidades virtuais que, por meio do uso da linguagem, em um espaço público virtual (ciberespaço), impõem a construção de uma governança global com transparência, respeitando-se a cultura da diversidade, e uma ética da inteligência coletiva, o que resulta em novos desdobramentos para a concepção de democracia . Um vitalismo novo fomenta uma nova lógica de comunicação pela ação de falantes-ouvintes nos amplos espaços comunicativos das redes de comunicação.

3 O vitalismo do net-ativismo e a ampliação da esfera pública na transfiguração do político

Miguel (2014), na obra 'Representação e deliberação: territórios em disputa', faz uma análise que aponta deficiências e limites do que podemos compreender como Democracia representativa e deliberativa. Ao construir seus argumentos de critica a Habermas, enfatiza que o modelo habermesiano de esfera pública é fundado nas premissas de teóricos liberais do contrato social e de acomodação ao constitucionalismo liberal. Além disso, o autor aponta a TAC como uma abstração teórica que aposta na livre discussão pública como um sonho para a formação de consensos. Porém, apesar de apontar os territórios em disputa, o autor não levou em conta em sua crítica os novos espaços de diálogo e de mediação nas configurações do ciberespaço e as novas formas de comunicação pública que refundam as bases da democracia neste século. As limitações de sua crítica estão no fato de que os argumentos apresentados são tão conservadores quanto aqueles que pretende criticar. Em sua pretensa crítica ele levanta a discussão sobre uma esfera pública que não está mais constituída pelos fóruns deliberativos apontados para acomodar a ordem liberal. Ao trazer para a cena os limites da TAC aponta para uma interpretação equivocada da impotência decisória da deliberação, deixando seus argumentos presos a configurações sociais do Século XX e que já se encontram em mudanças

radicais desde a década de 90. O autor não cita nem reconhece a transmutação das esferas comunicativas do Século XXI ocasionada pela sociedade em rede, a convergência digital e o florescimento do net-ativismo, que aponta para o fortalecimento de uma nova estrutura global.

Para Di Felice (2012) o net-ativismo traz novas configurações para a reflexão sobre a democracia, apesar de surgirem compreensões divergentes acerca do que seja essa contribuição. O autor refere que a edificação de uma nova ecologia social é representada pela alteração da condição habitativa produzida pela cultura ocidental e mostra como as redes digitais conectivas redimensionam significados difusos para se compreender a transformação social em todas as suas dimensões com ênfase na dimensão política. Ao longo do Século XXI, a convergência digital tem criado experimentações de vida social que demandam novas epistemologias para interpretar a dimensão humana. Di Felice (2012, p. 29) define o net-ativismo como

> o conjunto de ações colaborativas que resultam da sinergia entre atores de diversas naturezas - pessoas, circuitos informativos, dispositivos, redes sociais digitais, territorialidades informativas - apresentando, segundo essa perspectiva, como a constituição de um novo tipo de ecologia (eko-logos) não mais opositiva e separatista, mas expandindo as demais entidades técnicas, informativas, territoriais, de forma reticular e conectiva.

Uma característica fundamental do net-ativismo é a ecologia complexa, reticular e conectiva, que agrega entidades de diversas naturezas e que é resultado da união e da ação mútua de atores diversos, como pessoas, organizações ou instituições e contrária a ações estrategicamente determinadas. Di Felice (2013, p. 276) argumenta que "a sinergia dos conjuntos de actantes passa a modificar o desfecho de uma ação através de suas interações na medida em que se conectam e coagem" e que compõe uma ação como resultado de um conjunto de sucessões de múltiplas ações e interações entre pessoas, tecnologias, mídias e territórios. Nesse sentido, é necessário ampliar a análise da ação social para além das interpretações clássicas. Para Di Felice, a emergência do net-ativismo não permite mais que se tente compreender a complexidade do mundo a partir do referencial tradicional da análise social e política. A sociedade em rede, com suas formas de organização social, tem demonstrado que são necessários novos conceitos que visem explicar as formas recentes do ciberativismo, do net-ativismo, do ativismo digital ou movimentos sociais em rede. O campo é particularmente novo e conquista espaço de fortalecimento em certos eventos ocorridos a partir da década de 1990 em diversos países.

> O ativismo digital e as formas de participação conectivas surgidas nas redes [digitais], embora em diversos casos exprimam objetivos e dinâmicas precisos, não estão relacionadas com identidades e objetivos políticos [tradicionais], enquanto estranhas à disputa do poder, mas manifestam o

> advento de um processo de transformação da condição habitativa que vê a passagem das formas de social sedentárias, geográficas, institucionais e políticas para as formas tecno-diaspóricas (DI FELICE, 2013 p. 278).

Assim, trazemos para discussão as novas formas de ação social que corroboram a máxima de que é preciso problematizar o conceito de ecologia política. A cosmopolítica de Isabelle Stengers (2018), por exemplo, indica que é preciso criar outras vias interpretativas para pensar nos círculos políticos para além dos elementos habitualmente a ela associados, como a representação, a linguagem e o consenso, e que tipos de divergências e antagonismos esses elementos mascaram. Nessa mesma direção, Bruno Latour (2005) argumenta que é preciso trazer de volta para a cena política os antagonismos, a discordância entre mundos e a perspectiva dos mundos múltiplos cruciais para a possibilidade do político. Os autores evidenciam que compreender a nova ecologia política não é mais possível no espaço da política clássica e que transcendê-la é urgente. Assim, compreender os novos espaços de interação na cultura digital e a ação em rede exige que se reconheçamos elementos não humanos no âmbito desses espaços e dessas ações. As categorias tradicionais da Sociologia e da concepção moderna e política não conseguem mais dar conta de compreender e explicar esses novos cenários.

Para Di Felice (2010, 2014), as redes de ação e de atores que povoam os espaços virtuais de trocas e da construção de discursos têm um nível de complexidade que se coloca como improvável falar de atores únicos como promotores de ações sucessivas desenvolvidas cotidianamente e que conectam pessoas, dispositivos, circuitos elétricos e bancos de dados. Esse novo tipo de ação social carrega expressões de práticas provocadas por condicionamentos informativos e técnicos e não mais se condicionam no interior das molduras políticas tradicionais. São heterogêneos conjuntos de ações em que se usam as redes sociais digitais para o desfecho de suas ações e estratégias políticas.

Esse novo cenário socioeconômico e político-social vem demonstrando o esgotamento das metanarrativas tradicionais para se pensar a democracia. A razão política ocidental moderna europeia, positivista e portadora de uma concepção unitária da história, que criou as democracias nacionais representativas que se articulavam para agenciar conflitos através dos partidos políticos e dos sindicatos, não tem mais espaço. É inegável a necessidade de incorporar à compreensão do político a forma como as redes digitais criaram fluxos comunicativos descentralizados, que possibilitam o acesso às informações e a participação plural da sociedade na construção de significados e colocam em crise a razão política moderna fundada no pensamento simplificador. A lógica virtual das ações em rede é plural e se alimenta do presente

(DI FELICE, 2013). Latour (2005) admite que os parlamentos poderiam se restaurar se fosse possível reconhecer que todo corpo político é formado por agentes humanos e não humanos que se mobilizam mutuamente para compor os coletivos. Nessa relação, um novo lugar de fala é premente, mas não deve ser, necessariamente, condicionado aos imperativos da linguagem, da representação e da expressão, como tem sido recorrente nos debates políticos atuais.

4 O rastro empírico da ciberdemocracia e a emergência de uma nova esfera pública

A constituição das novas esferas de comunicação e a crise do sentido da política vêm fortalecendo o que Lévy já previa na década de 90 do século passado. Segundo o autor "nos dirigimos a passos largos para uma situação em que todos os documentos e todos os sinais produzidos pela nossa espécie farão virtualmente parte de um único metatexto planetário" (LÉVY, 2002 p. 30-31). Essa constatação aponta para os novos contornos da metamoforse do que hoje denominamos de democracia, em suas diversas concepções. O autor arremata essa assertiva afirmando que a ciberdemocracia é uma espécie de aprofundamento e de generalização por parte dessas abordagens, pelo surgimento de uma esfera pública ampliada e uma diversidade livre em espaços abertos de comunicação e cooperação. O ciberespaço faculta o aumento da visibilidade e da transparência, que são ingredientes fundamentais para a democracia (LÉVY, 2002). Esse amplo fórum de opinião se destina a difundir informação, checar e monitorar instituições, expressar dissensão pública e crítica e observar o que os políticos e as instituições realizam. Assim, para afirmar que, por meio das tecnologias digitais, pode-se construir uma nova esfera ou espaço público é preciso considerar que esse é um fenômeno social elementar, que incorpora a ação, o ator e o grupo, ou seja, a coletividade. Assim, podemos atribuir a essa nova esfera pública o significado dado por Habermas de que ela não pode ser entendida como uma instituição nem como uma organização, porquanto não é uma estrutura normativa capaz de diferenciar competências de papéis nem regular o modo de pertença a uma organização etc. Tampouco é um sistema, pois, mesmo que seja possível delinear seus limites internos, exteriormente ela se caracteriza como horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis. A esfera pública atual pode ser descrita como uma rede intrincada de comunicação adequada para comunicar 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. A comunicação, ampliada pela convergência digital tomou vida empírica e consolidou o que advoga Habermas na TAC, que a esfera pública se

reproduz por meio do agir comunicativo, o que só requer o domínio de uma linguagem natural. Ela está em sintonia com a compreensibilidade geral da prática comunicativa cotidiana.

> [...] a esfera pública constitui, principalmente, uma estrutura comunicacional do agir orientado pelo entendimento, a qual tem a ver com o espaço social gerado no agir comunicativo, e não, com as funções nem com os conteúdos da comunicação cotidiana (HABERMAS, 1997, p. 92).

O intenso fluxo, que é marca das informações em trânsito no ciberespaço, também diz respeito aos sujeitos nele inseridos. Esse é um fenômeno de sentido paralelo que fundamenta o aumento da mobilidade física dos indivíduos contemporâneos, porque ambos seguem a onda sociotécnica da virtualização e respondem ao desenvolvimento acelerado e expansivo dos dispositivos informacionais e comunicacionais. Heterogêneo, transfronteiriço, espaço em fluxo de desenvolvimento, graças ao fôlego intensamente renovado das tecnologias digitais, o ciberespaço como uma esfera pública ampliada é um *lócus* privilegiado das relações humanas na contemporaneidade. E apesar de não ocupar um espaço fixo no plano físico ou metafísico do mundo real, o ciberespaço está em todos os lugares. Não há mais espaços no planeta que escapem ao seu domínio, não só porque todos os ambientes do seu território – desde os mais recônditos e primitivos – estão mapeados em banco de dados, como também porque – associado a isso e por ser eminentemente virtual – se, antes, o ciberespaço era concebido como uma instância quase metafísica, como um mundo paralelo ou um horizonte estrangeiro/estranho, em que, esporadicamente, poderíamos transitar, agora é possível dizer que tudo está *online*, que tanto o fora (*off*) e o dentro (*in*), quanto o público e o privado foram despolarizados, numa simbiose que nos faz perder a antiga clareza de suas antigas fronteiras, como, a propósito, acontece com os espectros identitários em geral, como no sintomático exemplo da construção ciborguiana das identidades dos indivíduos que transitam dos campos às grandes cidades. Nesse contexto, não mais se admite qualquer centro de poder que monopolize o uso da palavra (RUFINO, 2018).

Na esteira do que defendem Lemos e Lévy (2010), como ambientes de reservas de dados, redes de competências, instrumentos de cálculo, simulação e visualização, as tecnologias intelectuais do ciberespaço viabilizam o desenvolvimento da potência técnica, portanto, da liberdade de agir em todos os domínios, especialmente os que utilizam intensivamente as tecnologias de informação e comunicação. E para levar adiante a discussão sobre as formas de comunicação, de diálogo e de expressão do net-ativismo, buscamos suas origens entre muitos eventos ocorridos em diversos contextos culturais. Para exemplificar empiricamente as

metamoforses da democracia no Século XXI, elegemos alguns deles, que são apontados pela literatura como acontecimentos de repercussão mundial. As redes sociais da internet que propiciam uma nova forma de mobilização que Castells denomina de conectividade, e Di Felice, de net-ativismo. Uma ação coletiva fora dos canais institucionais prescritos.

Esses movimentos desencadeiam o processo de ação comunicativa que induz a ação e a mudanças coletivas onde prevalecem a mais poderosa emoção positiva: o entusiasmo, que reforça a mobilização societária intencional (Castells, 2013, p. 158). Outra característica dos novos movimentos sociais é que são locais e globais ao mesmo tempo. As imagens veiculadas no "ciberespaço" se espalham com uma velocidade surpreendente. Nessa nova interação, os movimentos expressam uma profunda consciência da interligação de questões e problemas da humanidade. Assim, forma-se uma cultura contestatória cosmopolita. Castells denomina essas imagens veiculadas de "imagens de mobilização". Estes movimentos rejeitam partidos políticos e parecem desconfiar de seus líderes.

Para Castells, são "movimentos sem liderança", porque os participantes desconfiam de qualquer forma de delegação de poder. Há, por isso, uma noção de autogoverno: os manifestantes são entendidos, na intersubjetividade, como "companheiros". O companheirismo ocorre entre indivíduos que não se conheciam (pessoalmente) antes. O encontro presencial e garantido com o compartilhamento de valores e emoções.

Dentro desse espaço, não é possível tratar as concepções de democracia representativa e deliberativa por meio dos parâmetros puramente normativos e/ou fazer uma crítica à representação em termos do reconhecimento dos representantes pelos representados. Elementos complementares precisam ser acrescentados, sobretudo se a análise tem como referência o contexto empírico. Para sustentar essa afirmação, apresentamos diversos exemplos vivenciados em vários contextos culturais contemporâneos. Os movimentos organizados por meio das redes sociais digitais são inúmeros. Com o objetivo de levantar elementos empíricos para a discussão, pontuamos alguns que tiveram impactos internacionais em suas denúncias e reinvindicações.

a) **O movimento zapatistano México**- Foi um levante organizado em 1994 por índios mexicanos contra a entrada desse país no North *American Free Trade Agreement* (NAFTA). Este é um tratado de Livre Comércio formado pelos Estados Unidos da América, pelo Canadá e pelo México para reduzir ou eliminar as barreiras comerciais entre os três países, numa tentativa de maximizar a competição com a União Europeia (UE). Na época, o

movimento alcançou sucesso no panorama econômico mundial e foi além da esfera da crítica pela imprensa tradicional. Organizou, utilizando o correio eletrônico e fóruns de discussão, uma onda de protestos, e conseguiu acionar a atenção da mídia internacional para a grave crise enfrentada pelos camponeses e pelos indígenasna luta pelo direito à posse de suas terras e fez com suas reivindicações chegassem ao contexto internacional, com diferenças fundamentais na dinâmica dos conflitos. Assim, revelou novas formas de interação em rede, para fazer uma diferença qualitativa nas dinâmicas dos conflitos e um novo caráter desse tipo de interação, e envolver outros movimentos sociais globais na luta contra o neoliberalismo e as teorizações críticas da política. Também superou a luta armada até então realizada pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional, realizando uma pacífica transição e a adesão da sociedade civil internacional à causa indígena (DEUNER, 2017).

b) **A Primavera Árabe -** Levantes de grupos sociais em busca de democracia. Envolveu países do Norte da África e do Médio Oriente. Esse movimento conseguiu espaço sem precedentes nas mídias internacionais, quando, em 17 de dezembro de 2010, o vendedor ambulante tunisiano, Mohamed Bouazizi, ateou fogo no próprio corpo como forma de protesto. Esse ato abriu um amplo debate nas redes sociais digitais, que, de forma articulada, repercutiram em ações de intervenção, não apenas na Tunísia, mas também em dezenas de localidades árabes (BARTIKOWIAK, 2017).

c) **Movimento 5 Stelle –** Beppe Grillo, em 2009, fundou, na Itália, um movimento que, depois das eleições gerais de 24 e 25 de fevereiro de 2013, tornou-se a terceira maior força política italiana. Junto com seu sócio, Gianroberto Casaleggio, criou uma plataforma populista de protesto à classe política tradicional, à política econômica dos Governos de Sílvio Berlusconi e Mario Monti, e às diretrizes de austeridade da União Europeia. O comediante se autoproclamava um adepto do não partidarismo político, em que cidadãos comuns assumiam o poder ao invés de substituir os políticos tradicionais estabelecendo as bases para uma espécie de democracia direta por meio das redes sociais digitais. A partir de 2013, conseguiu, com suas ideias e estratégias de uso de redes digitais, garantir 25,5% dos votos e 108 cadeiras na Câmara dos Deputados e 23,7% dos votos e 54 cadeiras no Senado. Além disso, o movimento conseguiu eleger inúmeros prefeitos e parlamentares, em âmbito municipal e regional, e conquistou prefeituras de Roma e de Turim, antes ocupadas por políticos do Partido Democrático (PD), o mesmo do primeiro-ministro em exercício, Matteo Renzi nas eleições de 2016. Seu êxito afetou o desempenho esperado dos democratas de Bersani, e deixou a Itália, uma vez mais, em impasse

político-administrativo e rejeitou o governo de coalisão com partidos tradicionais (BRAUN, 2018).

d) Occupy Wall Street – A organização do movimento de protesto, no distrito financeiro de Wall Street, em Nova York, em 17 de setembro de 2011, no Zuccotti Park, foi inspirada nos movimentos árabes para a democracia. Nesse caso, as reinvidicações eram contra a desigualdade social e econômica e de distribuição de renda (Nós somos os 99%"), a ganância, a corrupção e a grande influência de empresas sobre o governo, particularmente do setor de serviços e do setor financeiro, e objetivavam ocupar permanentemente Wall Street. Divulgada por redes sociais digitais, a onda espalhou-se em Boston, Chicago, Los Angeles, Portland, São Francisco e em outras cidades. O movimento conseguiu articular-se a outros movimentos semelhantes na Europa e em outras partes do mundo, mas não conseguiu ocupar o local pretendido, e o foco foi redirecionado para ocupar bancos, sedes corporativas, faculdades e universidades (LUCA, 2015; MORAIS, 2018).

e) **Os movimentos de rua no Brasil** – A partir de 2001, com os eventos ocorridos no Fórum Social Mundial, realizado em Porto Alegre, que promoveu a difusão de informações e reivindicações e consagrou a existência do ciberativismo, os movimentos evoluíram e ganharam novas perspectivas. Desde 2003, os movimentos de rua, como o *Anonymous*, por exemplo, possibilitaram o compartilhamento de posições políticas anônimas, por meio de fóruns *on-line*, que ressurgiram com força em 2013. São muitas as nuances interpretativas sobre as mobilizações de rua fomentadas pelas redes sociais digitais no Brasil. Dentre outras, podemos acentuar as lutas do Movimento Gota D'água, com críticas contundentes aos acordos para construir a Central Hidroelétrica de Belo Monte, que era considerada uma ameaça de destruição de parte da Floresta Amazônica, das terras índígenas e das comunidades ribeirinhas. Com uma ampla mobilização nas redes sociais digitais, esses movimentos visavam levar os problemas para a agenda do Congresso Nacional e da Presidência da República e conseguiram "transformar indignação em ação" e envolver a sociedade brasileira na discussão sobre grandes causas ambientais que impactavam o país. O Movimento Passe Livre, depois de sofrer forte repressão policial, ganhou massivo apoio popular, com o envolvimento de milhares de brasileiros que viviam no Brasil e no exterior, e acabou por alargar o leque de reivindicações e estimular outros de naturezas distintas. Transcenderam questões estudantis e geraram mobilidade urbana que resultou nos protestos de junho (2013), que focalizaram denúncias contra gastos governamentais com a Copa e exigiam educação, saúde e segurança nos "padrões FIFA". Culminaram com amplas manifestações contra a dita corrupção, sedimentaram posturas

antagônicas no *Impeachment* da Presidente Dilma Roussef e colocaram em evidência o clima de decomposição política e de exaustão democrática que o Brasil ainda vive. O Black Blocs, o Movimento Brasil Livre e o Vem pra Rua, assim como outras manifestações pelo fim da corrupção, como o *Impeachment* e o apoio ao governo realizado pelo MST, pela CUT e pela UNE, além de movimentos de direita e de esquerda, tomaram as ruas com suas reivindicações. Não é nosso objetivo, neste trabalho, mapear as tendências político-ideológicas dos movimentos, mas acentuar a capacidade de mobilização das redes sociais digitais para provocar diálogos entre a população e os governos em relação às representações políticas tradicionais. A internet tornou-se, nesses contextos, profícua ferramenta gerencial de organização social. Os espaços da rua foram ocupados graças à possibilidade de se divulgarem ideias nas redes digitais. O net-ativismo, no Brasil, permitiu o surgimento de novas maneiras de articular a política, o que significa que uma nova etapa da democracia está em curso. O *facebook, o twitter*, os *blogs*, o youtube, os aplicativos *whatsapp* e o *telegrama*, manuseados através dos aparelhos móveis multifuncionais, são amplamente utilizados como pontos principais para a informação e a mobilização social que são necessárias para alcançar determinados objetivos, sejam eles profissionais, sociais ou pessoais. Embora o acesso à Internet e suas ferramentas ainda não alcancem a todos, é indiscutível que esse meio tecnológico tem demonstrado grande potencial para novas formas de participação social em sociedade tanto locais como globais (POLICARPO e BRENNAND, 2017; HARDT, 2005; ANONYMUS BRASIL, 2017).

f) Hologramas por la Libertad – Protesto holográfico em Madri na Espanha, em 10 de abril de 2015, em que quase dezoito mil hologramas, provenientes de diferentes partes do mundo, engajaram-se no movimento de contestação contra a conhecida "Lei da Mordaça" e mudanças no Código Penal e lei Antiterror. Essa iniciativa inovadora foi desencadeada e idealizada pelo grupo *No Somos Delito*, que objetiva debater sobre as alterações nas leis espanholas que objetivem reprimir a liberdade dos cidadãos. O fato de haver o impedimento para os cidadãos saírem às ruas este não foi suficiente para que se calassem. Isso causou um impacto maior do que uma passeata física em função da lógica inovadora do movimento. As "pessoas", nas projeções, empunhavam cartazes, marchavam nas ruas e gritavam palavras de ordem, como "a Lei Mordaça é uma ameaça". Através dos hologramas, a presença era sentida e visualizada. Esse movimento deixou claro que uma nova etapa da democracia está em curso (PÚBLICO, 2018; ABREU, 2016).

g) #Je Suis Charlie - Nos primeiros ataques de radicais islâmicos em Paris, milhões de pessoas saíram às ruas em defesa da liberdade de expressão e tornaram pública a expressão "Je Suis Charlie"

na internet. Charlie Hebdo é uma revista semanal radical, que lança ataques duros contra elites políticas, econômicas e sociais. Seu lema é "bete et mechant", ou seja, "malvada e desagradável". Seus desenhos são pensados para provocar reações. Em questão de minutos, no mundo inteiro, fotografias de perfil no Facebook foram trocadas por quadrados. As redes sociais manifestaram solidariedade da mesma forma à luta pela liberdade de expressão (ABREU, 2016).

h) **O uso da inteligência artificial e as redes sociais no marketing política** A eleição de Barack Obama é um divisor de águas no uso da inteligência artificial no markenting político. Um grupo de jovens constrói para sua campanha com inteligência artificial um moderno software que possibilita maximizar técnicas eleitorais antigas para realizar o mapeamento de eleitores com ênfase na segmentação de renda, na ocupação do espaço urbano e nas preferências culturais. O mapeamento de emoções e preferências através da assistência de algorítimos preditivos, os softwares de análise utilizam um banco de dados para antecipar e modificar comportamentos de eleitores e possibilitam um mapeamento de bairros com dados sobre cada morador: idade, composição familiar, nível de educacional, tipo de emprego, renda e gostos pessoais. Com esses dados, os militantes por meio de dispositivos móveis podem abordar os eleitores indecisos. O conhecimento adquirido sobre cada eleitor, permite alinhamento dos discursos que são adaptados para influenciar o comportamento eleitoral. Guillaume Liegey estrategista da campanha do Presidente francês, Emmanuel Macron, que veio ao Brasil para realizar consultoria para a eleição de Dilma Roussef, acredita que, no país, há espaço para aliar tecnologia e diálogo e renovar a forma de mobilizar os eleitores. Em entrevista à imprensa, afirmou que a estratégia dos comícios aqui realizados é desperdício de dinheiro, pois o candidato só fala com quem vai votar nele. Para Liegey por trás de uma boa campanha política, também há uma lógica científica.". Os jovens Guillaume Liegey, Arthur Muller e Vincent Pons fundaram uma startup para vender uma famosa aplicação, chamada de «Cinquante + Un», que alia três coisas: dados, tecnologia e fator humano, para compreender as questões de território e analisar a opinião pública local. Pretendem oferecer consultorias para unir de novo o candidato eleito aos seus concidadãos, como forma de revitalizar a democracia e de lutar contra o populismo.

Atualmente há uma grande disputa pela presença digital e pela extração de conhecimento útil dos bancos de dados digitais. A gigantesca base de dados faz emergir uma economia de dados e a construção de softwares capazes de processar dados de diversas fontes. Um exemplo a ser conhecido é a startup brasileira Stilingue. Intitulado de War Room, o

software utiliza o subcampo da inteligência artificial, chamado de Processamento de Linguagem Natural (PNL). Os softwares analisam, entendem e generalizam a linguagem humana. A tecnologia tem capacidade de monitorar e de coletar dados em tempo real de mais de 1000 veículos de divulgação, 100 mil blogs, fóruns e as principais redes sociais do mundo e possibilita aplicações de Psicometria para analisar a personalidade do eleitor (RODRIGUES, 2010; FERREIRA, 2018;LIEGEY, 2018; REVISTA EXAME, 2018; ZINEB DRIEF, 2017).

Posteriormente, a mesma equipe de jovens que trabalhou na campanha de Barack Obama utilizou um software semelhante para projetar na França as eleições de François Holande e do jovem Emmanuel Macron.

A era das redes, do Big Data e da E-Science transmuta a concepção do político e maximiza a crise da democracia representativa e da democracia deliberativa que, imersas no dilúvio de informações e de dados da cultura das redes e da presença de elementos humanos e não humanos no cenário social, requerem reestruturações urgentes. Essa crise afirma o que Pierre Lévy argumenta de que o social não pode mais ser compreendido sem levar em conta como inteligência coletiva reinventa o social. Os algoritmos, por meio dos quais é possível compreender um conjunto de atores em determinados contextos sociais, são códigos que promovem as seleções, as escolhas e as prioridades, e cuja "política" está longe de uma suposta neutralidade. Será que eles estão possibilitando a criação de outro mundo mais humano e democrático ou sendo usados para perpetuar, aprofundar e ampliar a escala das desigualdades socioeconômicas e socioespaciais?

Abreu et al (2016) asseveram que estamos vivendo um processo de desterritorialização da cidadania. As novas formas de comunicação criadas nos ambientes digitais, ao possibilitar a emergência da ciberdemocracia, fortalecem a compreensão de que a esfera pública é a esfera máxima do exercício do poder e que a mesma tem se reiventado ao longo do processo histórico. A visível crise de representatividade parlamentar e o desejo latente da sociedade de que haja mudanças profundas no modelo democrático e econômico vigente abrem novas formas de diálogo.

> Nesse sentido, a reinterpretação do termo *netactivism* ou net-ativismo, que deu título ao livro de Ed Schwartz (1996) e que indicava a simplificação da expressão Network-Ativismo, está sendo aqui empregada de forma a não restringir seu significado ao âmbito da democracia eletrônica e das redes cidadãs de participação política, tão referidas por Schwartz, ou aos usos da internet propostos pelo ciberativismo, mas para, também, analisar uma nova forma de ativismo digital em rede e na rede que se articula como maximização das possibilidades de autonomia, de processos de

> sustentabilidade e de criatividade no âmbito dos movimentos *new-global*. Esses são caracterizados não pela oposição à globalização, mas pelo advento de uma identidade cidadã global, habitante das redes digitais, que não nega a diversidade local e cujas pautas reivindicatórias e de ação global avançam na direção do atendimento das necessidades comuns, tais como a democracia, equidade, consumo consciente e sustentabilidade (DI FELICI, 2013).

Analisando as mudanças na forma de articular os grupos sociais com as interfaces cibernéticas, Loureiro (2012) enuncia:

> Algumas décadas depois, a Internet ganhou um peso significativo nas eleições e hoje as redes sociais teoricamente oferecem oportunidades infinitas de mobilização. Da Primavera Árabe (que derrubou ditadores muito enraizados no poder – à parte nossa) ao desafio do balde de gelo, ativistas usam a web para causar um impacto real na política. Se ditadores foram derrubados depois de protestos convocados no Facebook, o que mais as redes poderiam fazer pela democracia?

Ao tratar desse tema, verificamos o forte sentido da concepção habermasiana de esfera pública como um espaço destinado a formar uma opinião coletiva radical. Embora seja uma esfera pública com parâmetros diferentes de ocorrência do diálogo, Habermas já reconhecia que formar uma opinião não é só "proteger a liberdade de expressão do poder do Estado", mas a de "como o fórum público de ideias pode ter êxito em permanecer um bem público" (Habermas, 1992, pp. 211-222) e atuar em seu papel de monitorar, conhecer, discordar e produzir argumentos. A nova esfera pública, ampliada pelas redes digitais, tem possibilitado debates públicos robustos, sem inibições e cada vez mais abertos para proteger a liberdade, as normas e os procedimentos, porque, nesse espaço, as regras do jogo são amplas e cabe até mesmo uma concepção normativa de democracia, visto que esses espaços guardam características de contextos específicos. Entendemos que as redes digitais estão possibilitando que os cidadãos participem efetivamente do jogo político e da tomada de decisões. Em todo o mundo, mesmo nos países com mais restrição de liberdade de expressão, os cidadãos estão usando as redes digitais para formar suas opiniões, tecer críticas ao poder e expressar livremente suas ideias. A vida privada dos representantes está, agora, diante dos olhos das pessoas. Chegou ao fim a concepção d**e** democracia cuja audiência se baseava na ideia de público espectador.

Di Felice (2010;2011; 2013; 2014) afirma que o net-ativismo e o conjunto de ações colaborativas que resultam da sinergia de atores de diversas naturezas, pessoas, circuitos informativos, dispositivos, redes sociais digitais e territorialidades informativas apresentam-se, segundo essa perspectiva, como a constituição de um novo tipo de ecologia (*eko-logos*) não

mais opositiva e separatista, em que uma dimensão ecossistêmica reúne seus diversos membros em um novo tipo de social, não apenas limitado ao âmbito humano dos "socius", mas também expandido apara as demais entidades técnicas, informativas e territoriais, de forma reticular e conectiva.

5 A ciberdemocracia como movimento para racionalizar e descolonizar o mundo da vida

Como demonstramos nos exemplos empíricos das formas atuais de participação social, o ciberativismo tem ampliado formas mais efetivas de participação devido à facilidade com que os cidadãos articulam, divulgam ideias e criam formas de se manifestar legítimas, guardados os questionamentos sobre os limites que devem ser observados.

Para Rufino (2018), esses fenômenos, compostos de diversas experiências objetivas, subjetivas e sociais, são sempre passíveis de ressignificação. Na perspectiva do agir comunicativo, as redes de comunicação no ciberespaço possibilitam que o mundo da vida possa se tornar um referencial intersubjetivamente partilhado e correlato de processos de entendimento, já que "sujeitos que agem comunicativamente buscam sempre o entendimento no horizonte do mundo da vida" (HABERMAS, 1992 p. 138), enquanto "se embatem ou se põem de acordo sobre algo que está no mundo objetivo, em seu mundo social ou em um mundo subjetivo em particular" (HABERMAS, 2002, p. 245). Ao se mover nesse horizonte compartilhado, os sujeitos podem alinhar/coordenar seus discursos e socializar-se na busca por entendimentos e acordos que contemplem seus interesses de ação. Isso só é possível porque o mundo da vida "não somente forma o *contexto* para os processos de entendimento mútuo, mas também fornece os *recursos* para isso" (HABERMAS, 2007, p. 166), porque é uma reserva de padrões de interpretação inscritos/organizados na linguagem e comunicados pela cultura.

O autor argumenta, ainda, que se sabe que o mundo sistêmico, ao colonizar o mundo da vida, provoca uma desarmonia nas demandas normativas. Habermas entende o mundo sistêmico como instâncias de reprodução social que orientam funções integrativas nos âmbitos estratégico e comunicativo do agir. Representado, em linhas gerais por corporações privadas e órgãos públicos como governos, tribunais, parlamentos, autarquias administrativas, chancela dinâmicas de ação desintegradas da mediação do entendimento mútuo e da conjunção de interesses diversos aos fins que lhes motivam, fazendo com que os *médiuns* não interativos - dinheiro e poder – são as forças que conduzem a sua colonização. Habermas (2012, p. 330-

331) enuncia que

> [...] meios como dinheiro e poder se assentam sobre vinculações motivadas empiricamente; codificam uma forma teleológica de tratar quantidades de valores calculáveis, tornando possível uma influenciação estratégica generalizada nas decisões de outros participantes da interação, *passando ao largo* dos processos de formação linguística do consenso. À medida que simplificam a comunicação linguística e a substituem por uma generalização simbólica de prejuízos e ressarcimentos, o contexto do mundo da vida, em que os processos de entendimento estão inseridos, é desvalorizado em benefício de interações controladas por meios e, por consequência, a coordenação das ações não necessita mais do mundo da vida.

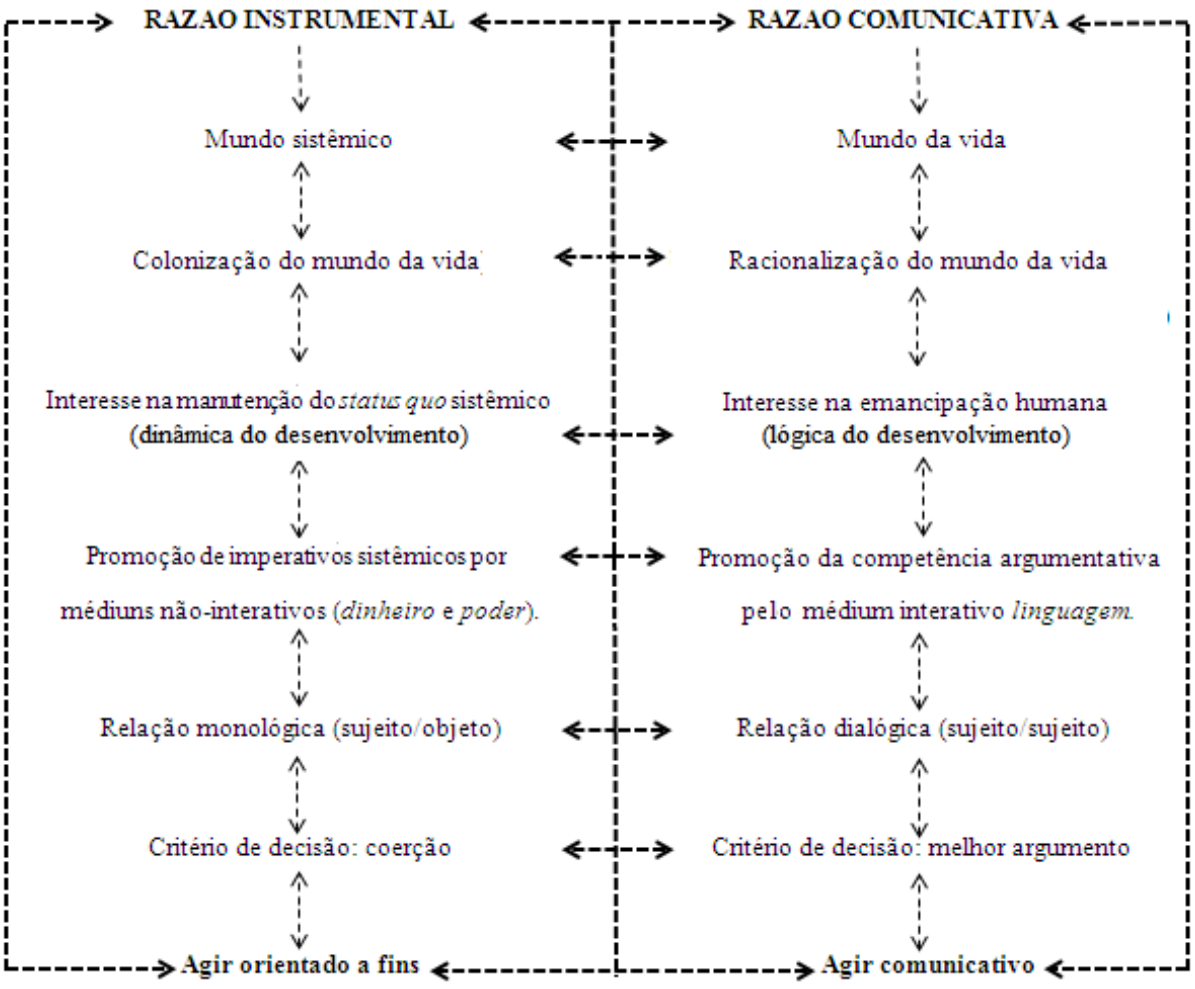
Para Habermas, as instâncias sistêmicas fortalecem a dinâmica do *dinheiro* e do *poder*, utilizando-os como *mediuns* de colonização das estruturas do mundo da vida. Nesse sentido, as redes de comunicação digitais rompem essas estruturas e enfraquecem a expansão invasiva de orientação finalista inerente aos sistemas políticos e econômicos.

As redes digitais, ao fomentar o net-ativismo, reconstrói a orientação de fluxos integrativos, minimizam a desarmonia nas demandas normativas e enfraquecem as dinâmicas de ação desintegradas da mediação do entendimento mútuo e da conjunção de interesses diversos aos fins que os motivam. Se entendermos, a partir de Habermas, que os *médiuns* não interativos - dinheiro e poder – são os condutores basilares da colonização do mundo da vida, a ampliação discursiva dos movimentos em rede, ao criar mecanismos de diálogo e de ação plurais, eles vão minimizar a distorção da comunicação processada via linguagem (mecanismo de integração do mundo da vida). Ao influenciar os participantes da interação em grupos, redes sociais, blogues e vídeos e simplificar a comunicação linguística, as redes digitais possibilitam que estruturas simbólicas do mundo da vida não se submetam aos imperativos sistêmicos, a fim de minimizar as patologias de sua *colonização interna* submetidas aos desígnios da reprodução material da vida. Se os diálogos e partilhas em rede minimizam a comunicação distorcida e os ditames do dinheiro e do poder possibilitam, assim o fortalecimento da racionalização que se manifesta pela racionalidade comunicativa no fortalecimento da lógica de desenvolvimento do mundo da vida. Como ela se firma na interação argumentativa validada intersubjetiva e dialogicamente, na busca do entendimento mútuo e de acordos que conjuguem os diversos sujeitos e seus interesses, poderíamos afirmar que os diálogos em rede quebram as diretrizes opressivas do dinheiro e do poder levando os acordos sociais a se colocarem acima das conveniências privadas do mundo sistêmico. Nessa direção, podemos considerar que as redes sociais digitais e os movimentos delas decorrentes impedem que a dinâmica do

desenvolvimento desarticule as interações linguísticas do agir comunicativo.

Pode parecer utópico, não é mais possível deixar de corroborar o pensamento de Habermas de que não se pode prescindir de pensar nas possibilidades de emancipar o mundo da vida do jugo colonizador que o mundo sistêmico impõe. Racionalizar o mundo da vida supõe descolonizá-lo. Isso implica reconhecer que a grande contribuição que Habermas nos oferece com a TAC é a criação de vias interpretativas para construir o desacoplamento do mundo da vida e do mundo sistêmico pela via da racionalidade comunicativa. Segundo Rufino (2018), esse é o fundamento racional para entender os "cenários" de colonização sistêmica e a racionalização do mundo da vida.

Figura 1- Razão instrumental e razão comunicativa



Fonte: RUFINO, E. A. (2018 p.84)

Para que possamos pensar na possível racionalização de um mundo da vida com o

fortalecimento dos movimentos e dos diálogos nas redes digitais, precisamos reconhecer que é preciso (re) ordenar os códigos culturais, na dinâmica do tempo e do espaço que possam acionar a capacidade integrativa do agir orientado para o entendimento mútuo em vista de acordos possíveis, e não, da coerção imposta pelos *mediuns sistêmicos* não interativos.

Para Habermas, o sentido da racionalização e da descolonização sistêmica do mundo da vida é de reconstituir as estruturas constitutivas do mundo da vida com a racionalidade comunicativa que lhes foi/é negada pelas intervenções estratégicas dos sistemas. Os inúmeros movimentos sociais de contestação ocorridos em todo planeta, neste século, parece apontar para a criação de uma esfera pública mais democrática, que aglutine pessoas capazes de falar e de agir de modo emancipado e que possam criar espaços não institucionalizados para racionalizar o mundo da vida, articulando suas estruturas e legitimando horizontes de referencialidade intersubjetiva.

Devido às suas caraterísticas próprias, a ciberdemocracia está construindo as bases para racionalizar o mundo da vida e desfazer laços dominadores do mundo sistêmico que atuam instituindo ordenamentos que oprimem a lógica de sua reprodução simbólica. Se a descolonização do mundo da vida pressupõe que os sujeitos se tornem capazes de participar dele, inserindo-se potencialmente como membros dos processos comunicativos vigentes, podemos supor que ao se organizarem e se mobilizarem em defesa de seus interesses os coletivos sociais, ou a inteligência coletiva articulada podem redefinir valores da cultura instituída. Quanto mais articulados em movimentos de resistência, mais preparados estarão para contrapor os esforços colonizadores do mundo sistêmico e fomentar a lógica do desenvolvimento. Habermas (2012) entende que, com um mundo da vida racionalizado comunicativamente, consolida-se um horizonte fecundo para fortalecer as estruturas simbólicas da realidade ao entrelaçar ideais, crenças, ações e identidades, que podem encontrar um elo de convergência e cooperação no terreno da linguagem. É interagindo e cooperando com o outro, com quem se pode partilhar e discutir sobre saberes, pontos de vista, intenções de interpretação e aplicação, que se fortalece a lógica do desenvolvimento social.

Com os movimentos Hologramas para a Liberdade, a Primavera Árabe, o *Ocupa Wal Street o* Vem pra Rua e outros que estão diariamente ocorrendo em todo o planeta através de seus métodos inovadores de comunicação estão colocadas novas maneiras de pensar e de fazer política, de reivindicar, de manifestar e de compartilhar ideias. O caráter transnacional das redes trouxe para os atores internacionais uma nova maneira de agir. Foi formada uma ágora virtual, em que a sociedade civil pode trocar informações e compartilhar suas indignações e desejos.

As redes sociais foram usadas para além de seus propósitos, pois o twitter, o facebook e os blogs não tinham o propósito de levantar a indignação política popular. Porém, como esses são meios A de comunicação, em que se conectam pessoas de diversos países, estão propensos a reunir afinidades de todas as proporções.

Assim, entendemos ser preciso reconfigurar, de certa forma, as bases da democracia e do seu palco de discussão (espaço público) para **atender às novas** demandas da sociedade em rede. Nesse contexto, a concepção de esfera pública como o encontro de sujeitos privados que se reúnem em espaços públicos para formar a opinião pública (HABERMAS, 1992) se amplia. Esses novos contextos anunciados por Lévy, Di Felice e Castells, indicam o surgimento de um novo tipo de interação, que conjuga a dimensão técnica e a humana de forma simbiótica, amplia o próprio conceito de social e estende-o para uma dimensão ecológica e não mais antropocêntrica, que nos direciona a reconhecer que o ativismo digital e suas formas de participação conectivas manifestam a emergência de um processo de transformação, uma nova condição habitativa do planeta. Consequentemente, aponta também, para o fortalecimento da ciberdemocracia. Nesse sentido, entendemos que "a noção de opinião pública qualificará prioritariamente comunidades linguísticas mais do que cidadãos de um Estado" (LÉVY, 2002, p.53). Lemos e Levy (2010) corroboram o entendimento de Habermas evocando uma dimensão ética para a inteligência coletiva que configura a ciberdemocracia como a arte do diálogo aberto, responsável e plural.

Assim, se tomarmos a política deliberativa habermasiana, que aponta para a compreensão de que ela obtém sua força legitimadora na estrutura discursiva de uma formação da opinião e da vontade, que preenche sua função social integradora graças à expectativa de uma qualidade racional de seus resultados" (HABERMAS, 2007, p.28), o net-ativismo fortalece a democracia deliberativa, porquanto as esferas públicas tradicionais estão sendo questionadas pelo surgimento de esferas públicas não institucionalizadas, em que as ideias e os anseios não estão mais dispersos e são determinantes para reestruturar processos democráticos. Para Habermas (1992), a deliberação só tem sentido de existir se as comunidades de fala e de ação, em determinado sistema, tiverem plena autonomia para formular seus juízos devido à *falta de coerção externa* e *interna* com oportunidades para fazer propostas e contribuições e criticar eventualmente o que foi proposto. Os movimentos ciberativistas criaram uma esfera pública democrática, em que discutem e deliberam sobre questões políticas e adotam estratégias para tornar a autoridade política sensível às suas deliberações.

Ressalte-se, porém, que devemos considerar que, se os novos mecanismos tecnológicos amplificaram os espaços populares de participação política, eles são uma condição *necessária*, mas não *suficiente* para o desenvolvimento do ideário ciberdemocrático. A consolidação desse ideal é uma tarefa ainda *a ser cumprida*, especialmente se quisermos qualificar a experiência democrática que ressoa nas ruas: os indivíduos precisam ser competentes para transformar as experiências comunicativas – que articulam na web e transpõem às ruas – em diálogos qualificados (pedra angular da democracia). Afinal, comunicar e dialogar são instâncias diferentes de agir. E qualificar os espaços de interação comunicativa e de organização política requer que, nas redes de sociabilização, os encontros (de indivíduos, ideias, etc.) sejam tecidos, negociados e (in)validados em bases éticas de discursividade, em que a autonomia e a argumentação (em detrimento do uso da violência) configurem o perfil das tramas relacionais e seus sucedâneos políticos (RUFINO, 2018) Assim, entendemos que é possível reconfigurar, de certa forma, as bases da democracia e de seu palco de discussão (espaço público) para as novas necessidades da sociedade em rede. Se, antes, falávamos de opinião pública, devemos, no contexto da sociedade em rede, falar em inteligência coletiva, porquanto a opinião pública, moldada no contexto dos espaços públicos, formar-se-á em listas de discussões, fóruns, chats, sítios interligados e outros dispositivos de comunicação próprios da sociedade em rede (LÉVY, 2002). Nesse sentido, "a noção de opinião pública qualificará prioritariamente comunidades linguísticas mais do que cidadãos de um Estado" (LÉVY, 2002, p.53).

A expansão das funcionalidades do ciberespaço, como um meio conversacional livre, aberto, multidirecional, interativo e planetário, possibilitaria debates de temas e ações que interessariam à sociedade em rede de forma independente e longe de centros polarizadores.

REFERÊNCIAS

ABREU, G. #Este Holograma Me Representa: net-ativismo, autonomia e o primeiro protesto holográfico da história. Revista cultura midiática. Ano IX, n. 16 - jan-jun/2016.Acesso em agosto de 2018.

ANONYMOUS BRASIL. As cinco causas! YouTube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=v5iSn76I2xs. Acesso em: 15 de set. 2018.

BARTKOWIAK, J. Z. et al. A primavera árabe e as redes sociais: uso das redes sociais nas manifestações da Primavera Árabe nos países da Tunísia, Egito e Líbia. CADERNOS DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS, v. 10, n.1, 2017.

BERGGRUEN E GARDELS. Governança inteligente para o ‘Século XXI. São Paulo: Editora Objetiva, 2013.

BRAUN, M. O movimento 5 estrelas: um partido do tipo especial contra o tradicional sistema político Italiano. Revista Análise n. 15/2016. Disponível em http://library.fes.de/pdf-files/bueros/brasilien/12705.pdf. Acesso em: 15 de set. 2018.

BRENNAND, E.G.G e RUFINO, E.R. A ciberdemocracia reinventa a democracia. Disponível em: http://www.lab-eduimagem.pro.br/jornais/ed_img/atual/ano5_ed32/ PDFs/img_brasil.pdf Acesso em: 15 de set. 2018.

BRENNAND, E. e DE GÓES BRENNAND. E . **Cognição e redes abertas**: a informação interativa no coração dos sistemas inteligentes. Ciências & Cognição v.4, n.10, p. 54-64. Rio de Janeiro.

CASTELLS, Manuel. A sociedade em rede: a era da informação, economia, sociedade e cultura. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

Castells, Manuel. Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na

CASTELS, M. Redes de Indignação e Esperança: os movimentos sociais na Era da Internet. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

DAHAL, R. A Democracia e Seus Críticos. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

DEMUNER, D. M. M.A internacionalização do movimento zapatista: presença da solidariedade de classe transnacional em Chiapas. Revista de Estudos Internacionais v.5 n.3 p.73 - 89.Belo Horizonte, 2017.

DI FELICE M., TORRES, J., YANAZE, L. Redes digitais e sustentabilidade. São Paulo: Annablume, 2012.

DI FELICE, M. “Paysages post-urbain: la fin de l´expérience urbaine et les formes communicatives de l´habiter”.Sociétés, n.109 -2010/3 Paris.

DI FELICE, Massimo. Net-ativismo e ecologia da ação em contextos reticulares. **Contemporânea: Revista de Comunicação e Cultura** (on-line). Salvador, v. 11, n. 02, p. 267–283, 2013a. Disponível: http://www.portalseer.ufba.br/index.php/contemporaneaposcom/article/viewFile/8235/6497. Acesso em: 15 de set. 2018.

DI FELICE, Massimo. Pensamento em rede. Net-ativismo e lógica conectiva nas configurações da pós-política. **IHU On-Line**. 2014. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/531419-pensamento-em-rede-net-ativismo-e-logica-cognitiva-nas-configuracoes-da-pos-politica-entrevista-especial-com-massimo-di-felice Acesso em: 15 de set. 2018

DI FELICE, Massimo. Ser redes: o formismo digital dos movimentos net-ativistas. **Revista Matrizes**. São Paulo, v. 7, n. 2, p. 49–71. 2013b.

DI FELICE, Massimo."Redes sociais digitais, epistemologias reticulares e a crise do antropomorfismo social" em Revista USP N. 92, Dezembro/Janeiro/Fevereiro 2011.

IV. FERREIRA, J. Eleições de Obama: resultado da parceria entre Big Data e pesquisas. Disponível em https://blog.opinionbox.com/eleicoes-de-obama-resultado-da-parceria-entre-big-data-e-pesquisas/ Acesso em: 15 de set. 2018

HABERMAS, J. A ética da discussão e a questão da verdade. 2. ed. Trad. de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HABERMAS, J. De l'étique de la discussion. Trad. de Mark Hunyadi. Paris: CERF, 1992.

HABERMAS, J. Droit et Démocratie: entre faits et normes. Gallimard, 1997.

HABERMAS, J. Folha de São Paulo (Caderno Mais) em 13 de agosto 2006. Disponível em: http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1308200605.html Acesso em: 15 de set. 2018

HABERMAS, J. L'espace public: 30 ans après. Quaderni: Automne, nº. 18, 1992.

HABERMAS, J. Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos. 2. ed. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HABERMAS, Jürgen. A nova obscuridade. Trad. Luiz Repa. São Paulo: UNESP, 2015.

HABERMAS,1987. Thèorie de l'agir comunicationnele. Paris: Fayard, 1997 t. I et II.

HABERMAS,J. Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social. Vol. 1. Trad. de Paulo Astor Soethe. Revisão de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora WMF Martin Fontes, 2012.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

LATOUR, B. Changer de société. Refaire de la Sociologie, Paris, La Découverte, « Armillaire », 2005.

LEMOS, André; LÉVY, Pierre. O futuro da internet: em direção a uma ciberdemocracia planetária. São Paulo: Paulus, 2010.

LÉVY, P. A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço. 2. ed. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999a.

LÉVY, P. A revolução contemporânea em matéria de comunicação. *In:* MARTINS, M. Francisco; SILVA, Machado Juremir (org.). Para navegar no Século XXI. Porto Alegre: Sulina/PUCRS, 2000.

LÉVY, P. Ideografia dinâmica: rumo a uma imaginação artificial? São Paulo: Loyola, 1998.

LÉVY, P. Tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática. Trad. de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1993.

LÉVY, Pi. Cibercultura. Trad. de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1999.

LÉVY, Pierre. Ciberdemocracia. Trad. de Alexandre Emílio. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

LIEGEY, G. "Por trás de uma boa campanha política também há uma lógica científica. *Entrevista ao jornalista Marcelo Lins para o program de Entrevistas* Milênio Globo News; Janeiro de 2018.

Loureiro, L. M. (2012). O ecrã da identificação. Tese de doutoramento. Repositório da Universidade do Minho. Disponível em: http://hdl.handle.net/1822/20462. Acesso em: 15 de set. 2018

LUCCA, A. P. et al. Das praças para as urnas: movimentos dos *indignados* e *Occupy Wall Street* From squares to ballot: "Indignados" movement and *Occupy Wall Street.* Mural Internacional, v.6n.2 de 2015.

MCLUHAN, M.. Os meios de comunicação como extensão do homem. São Paulo: Cultrix, 2000.

MICHEL, M. O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades. São Paulo: Editora Forense, 2006.

MIGUEL, L. F. Democracia e representação: territórios em disputa. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

Morais, M. M. Net-ativismo e ações colaborativas nas redes sociais digitais. Tese de doutoramento em Ciências da Comunicação. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade de Lisboa. 2018.

MORAIS, M. M.M. Net-ativismo e ações colaborativas em redes sociais digitais: um estudo sobre as formas de net-ativismo exercidas nas redes sociais portuguesas. Disponível em: http://hdl.handle.net/10362/28840. Acesso em: 15 de set. 2018

V. MORAIS, R.C. Occupy Wall Street: quem está entre os 1%? E como isso se cristalizou? Disponível em: https://www.unicamp.br/unicamp/ju/artigos/reginaldo-correa-de-moraes/occupy-wall-street-quem-essa-entre-os-1-e-como-isso-se Acesso em: 15 de set. 2018

POLICARPO, P. e BRENNAND, E.G.G. Cibercrimes na E-Democracia. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2017.

PÚBLICO. Um holograma em Madrid para protestar pelo direito a protestar.

VI. REVISTA EXAME. Brasil está pronto para ter seu Macron, diz Guillaume Liegey. Disponível em: https://exame.abril.com.br/brasil/brasil-essa-pronto-para-ter-seu-macron-diz-guillaume-liegey/. Acesso em agosto de 2018.

RODRIGUES, F. Software usado por Obama classificará militância pró-Dilma.

RUFINO,E.A. A racionalidade comunicativa em tempos de cibercultura: pela formação de coletivos inteligentes no espaço do saber. (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Educação da UFPB. João Pessoa, 2017)

São Paulo, 16/04/2010.

SCHUMPETER, Joseph. Capitalismo, socialismo e democracia. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.

VII. STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145663. Acesso em: 15 de set. 2018

WEBER, M.*Três tipos de poder e outros escritos*, Tribuna da História, Lisboa, 2005.

WEBER, Max. *Ciência e política. Duas vocações* São Paulo: Editora Cultrix, 2000.

ZINEB DRYEF. Trois hommes + un logiciel = l'Elysée? Le Monde.fr.Disponível em https://www.lemonde.fr/m-moyen-format/article/2017/04/07/trois-hommes-un-logiciel-l-elysee_5107263_4497271.html Acesso em: 15 de set. 2018

A CONCEPÇÃO GENEALÓGICA HABERMASIANA DOS DIREITOS HUMANOS

CHARLES FELDHAUS
Universidade Estadual de Londrina

"Minha investigação consistiu em ampliar ou corrigir a trilha aberta por Habermas rumo a uma concepção do social calcada nas relações de comunicação pela orientação mais rígida de uma teoria do conflito. "
Axel Honneth

RESUMO

Este estudo pretende examinar brevemente se existe uma incompatibilidade entre a posição de Habermas a respeito dos direitos humanos em obras como *Faktiztät und Geltung* e a abordagem mais recente desenvolvida na obra *Zur Verfassung Europas*, em que parece desenvolver uma concepção genealógica dos direitos humanos. A preocupação anterior parece ter se concentrado em caracterizar os direitos humanos diante de outras esferas da filosofia como a ética e moral, ressaltando que direitos humanos não podem ser interpretados como direitos meramente morais, mas que possuem uma face de Janus, uma face voltada à moral, mas também uma face voltada ao direito. Além disso, a questão central parece ter sido muito mais a justificação dos direitos humanos com base no modelo discursivo como direitos fundamentais dos estados democráticos constitucionais. Na abordagem mais recente, o foco parece ter sido totalmente outro, a preocupação da legitimidade parece ter sido deixada de lado e a questão da gênese dos direitos humanos e sua dinâmica de surgimento são o que precisa prioritariamente ser esclarecido. A hipótese central do texto habermasiano é que o conceito de dignidade humana ocupa um papel importante, apesar de sua vinculação explícita tardia, na constituição das diferentes categorias de direitos humanos no decorrer da história. As experiências de violação da dignidade são as molas propulsoras da institucionalização de novas categorias de direitos humanos.

INTRODUÇÃO

Em *O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos* (2012), Habermas adota uma abordagem em relação aos direitos humanos que se distancia da abordagem eminentemente normativa de obras como *Faktizität und Geltung* e outros estudos que que aborda este tema no campo da teoria política. Ele opta por tratar dos direitos humanos de um ponto de vista genealógico, procura identificar um tipo de fio condutor na maneira como novas categorias de ou novos direitos humanos surgiram na história da humanidade. O que pode suscitar a alguns estudiosos do pensamento de Habermas a questão da compatibilidade entre a posição que o mesmo defende em obras em que trata dos direitos humanos de uma perspectiva eminentemente normativa com base em sua concepção de sociedade baseada numa concepção

de dinâmica social orientada pelo paradigma discursivo, em que a distinção entre sistema e mundo vivido, democracia deliberativa, princípio da democracia, direitos fundamentais de estados nacionais ocupam um papel central e a mais recente posição baseada numa perspectiva genealógica. Em especial porque ele parece identificar um valor moral como base da própria dinâmica de surgimento dos direitos humanos, a saber, a dignidade humana. Alguém poderia sustentar que, se no fundo é o valor da dignidade humana e não a prática discursiva que determina os conteúdos dos direitos humanos, que papel em última análise teria o paradigma discursivo na explicação desta mesma dinâmica. Se o modelo discursivo não ocupasse mais nenhum papel, poderia isto ser considerado uma evidência a favor quer do reconhecimento de Habermas da falência do modelo ou ainda da adoção de um modelo alternativa, embora ainda não reconhecido. Eu acredito que este não é caso. Habermas nem reconheceu a falência do modelo, nem adotou um modelo alternativo de teoria crítica. Se bem que defenderei que o contato com um novo modelo de teoria crítica, em particular o modelo da terceira geração da teoria crítica pode ser uma explicação plausível para esta aparente guinada de Habermas na direção de uma explicação genealógica dos direitos humanos. O contato com o paradigma do reconhecimento de Axel Honneth e da concepção genealógica de Hans Joas podem ter contribuído em alguma medida para uma guinada, se assim podemos chamar, do tratamento de Habermas dos direitos humanos. Neste estudo tratarei mais especificamente da relação entre Habermas e Honneth, mas num estudo futuro não está excluída a possibilidade de uma comparação entre as concepções de direitos humanos de Hans Joas, uma abordagem eminentemente genealógica, e a abordagem normativa e genealógica de Habermas.

Ao adentrar numa perspectiva genealógica a respeito dos direitos humanos, Habermas defende que "as experiências da dignidade violada promovem uma dinâmica conflituosa de indignação que dá um impulso renovado" à instituição global dos direitos humanos (HABERMAS, 2012, p. 5). Desta maneira se poderia dizer que a hipótese geral de *O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos* de Habermas é que desde o começo existia um vínculo conceitual implícito entre direitos humanos e dignidade humana (HABERMAS, 2012, p. 10). Contudo, surge então a questão que o filósofo e sociólogo alemão se dedica a procurar entender porque na esfera jurídica o discurso a respeito dos direitos humanos precedeu o discurso a respeito da dignidade humana (HABERMAS, 2012, p. 9). Outra hipótese central é que a dignidade humana funciona como um tipo de fonte moral a partir da qual os direitos humanos extraem o seu conteúdo (HABERMAS, 2012, p. 11). O conteúdo dos direitos humanos são, por sua vez, respostas às experiências de desrespeito à dignidade humana,

que se manifestam como algum tipo de opressão, humilhação ou arbitrariedade (HABERMAS, 2012, p. 10). Estas experiências de desrespeito ou violação da dignidade humana tem no desenvolvimento das diferentes gerações de direitos humanos a função de descoberta. A ideia básica aqui é que em cada momento são atualizadas novas dimensões de sentido da dignidade humana (HABERMAS, 2012, p. 14). Ele cita inclusive diferentes casos de violações da dignidade humana, a saber: a marginalização das classes sociais empobrecidas; o tratamento desigual entre homens e mulheres no mercado de trabalho; a discriminação dos estrangeiros, das minorias culturais, das minorias linguísticas, das minorias religiosas ou raciais (HABERMAS, 2012, p 14). Com base nestes diferentes tipos de violações da dignidade humana teriam surgido as distintas gerações de direitos humanos que conhecemos atualmente: os direitos econômicos, os direitos culturais, os direitos sociais, os direitos ecológicos e genéticos (HABERMAS, 2012, p. 15). Habermas, por assim dizer, emprega diversas metáforas para se referir a este papel da dignidade humana na gênese de novos direitos humanos. A dignidade humana é a fonte (2012, p. 11), é o catalisador (2012, p. 12), é a cortina de fumaça (2012, p. 13), é o sismógrafo (2012, p. 17), é a porta (2012, p. 17), é a dobradiça conceitual (2012, p. 17), é a promessa moral (2012, p. 18) que conecta a moral igualitária e a moral do respeito igual ao direito e ao conteúdo dos direitos humanos em particular e "que pode ser traduzida no medium do direito coercitivo" (HABERMAS, 2012, p. 18-9).

É importante destacar que com esta guinada genealógica a respeito dos direitos humanos Habermas (2012, p. 19, nota) não acredita que seja necessário qualquer revisão conceitual na introdução originária dos direitos humanos em *Faktizität und Geltung*. Ele acrescenta ainda que naquele tempo não havia levado em consideração dois pontos: a. Não tinha observado que "as experiências cumulativas de dignidade violada formam um fonte de motivação moral" às práticas constitucionais de institucionalização de novos direitos em um ordenamento jurídico, em particular de novas categorias de direitos humanos; b. Não tinha observado que "a noção geradora de status social do reconhecimento social da dignidade do outro" consiste numa ponte conceitual da moral do respeito igual à forma jurídica; ele parece acreditar ainda que a inclusão destes novos elementos não parece afetar a sua interpretação deflacionada do princípio do discurso. Acredito que Habermas está respondendo aqui às críticas de Axel Honneth em obras como *Crítica ao poder*. Uma vez que a dimensão do conflito e da luta social parece substituir o papel do consenso no modelo genealógico dos direitos humanos uma vez que "a reivindicação e a imposição dos direitos humanos raramente transcorre de modo pacífico" (HABERMAS, 2012, p. 28).

AS CRÍTICAS DE HONNETH À CONCEPÇÃO DE ESFERA PÚBLICA HABERMASIANA

Oliver Voirol, em *A esfera pública e as lutas por reconhecimento: De Habermas a Honneth* (2008), identifica quais são as principais críticas de Axel Honneth em obras como *Crítica do poder* ao modelo de esfera pública habermasiano. Entre as principais críticas de Honneth à concepção de Habermas encontram: a. A concepção de mundo da vida habermasiana opera sem nenhum tipo de relação de poder; é importante lembrar aqui que Honneth reabilita uma certa concepção de poder oriunda do pensamento de Michel Foucault; b. Na concepção habermasiana a noção de lutas sociais parece não ocupar um papel muito claro, se algum papel ocupa; aqui acredito que o problema seria que uma concepção de esfera pública e poder focada apenas no consenso, que ignorasse o dissenso ou desacordo frequente nos debates a respeito da gênese de categorias de direitos novas, no que diz respeito aos direitos humanos, e em debates a respeito de questões de justiça básica, seria uma descrição inadequada da própria dinâmica social. Além disso, a concepção discursiva habermasiana reconstrói o processo de desenvolvimento da dinâmica social orientando por uma pragmática universal que se concentram em elementos comunicativos, que do ponto de vista de Honneth seria uma abordagem muito abstrata, que deixaria de lados alguns elementos importantes da dinâmica social, em outras palavras, o modelo baseado na pragmática universal seria muito abstrato. O modelo baseado na pragmática universal estaria orientado apenas pelo emprego adequado das competências linguísticas no exercício de uma tomada de decisão política na esfera pública informal, buscando evitar o empregos não legítimos de participação na esfera pública como uso da coerção neste tipo de interação, mas estaria ignorando, por exemplo, que o discurso na esfera pública possui uma dimensão moral e não se orienta apenas a uma busca da autonomia mas também de uma relação positiva dos sujeitos da interação para consigo mesmos, por uma luta por reconhecimento, para empregar o termo central do paradigma de Honneth. Os sujeitos da interação na esfera pública não estariam apenas levantando expectativas de justificação de suas pretensões de validade criticáveis, mas também estariam esperando de alguma forma que sua pessoa fosse considerada de maneira positiva no espaço público. Com isso, o que Honneth está sugerindo é uma definição alargada das relações intersubjetivas e das interações sociais no âmbito da esfera pública. As interações na esfera pública não diriam respeito apenas a questões relativas ao emprego adequado da linguagem, mas também de aspectos relacionadas com

experiências de falta de reconhecimento. Deste modo, se poderia dizer com Voirol (2008, p. 46), que "as condições comunicativas do entendimento sem coerção (...) [da] pragmática universal não esgotam o conjunto de condições da interação social". O modelo da dinâmica da esfera pública centrado nas competências linguísticas precisa ser complementado por um modelo centrado na integridade de si na visão de Honneth. Eu arriscaria a dizer que Habermas parece concordar com esta necessidade de complementação, uma vez que em *O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos* ele inclui alguns elementos em sua maneira de tratar do tema dos direitos humanos que são análogos ou similares a maneira como uma concepção centrada no paradigma do reconhecimento faz ao tratar da dinâmica social e das lutas por direitos. Apenas para fins de comparação, em *Faktizität und Geltung*, Habermas trata das demandas feministas por igualdade, um tema também tratado pelo modelo do reconhecimento e poderíamos empregar este caso para comparação.

No capítulo IX de *Faktizitat und Geltung*, *Paradigmas do direito*, Habermas procura mostrar como três modelos ou paradigmas distintos do direito tratam com a questão da dialética entre igualdade de direito e igualdade de fato presente nas demandas feministas. Habermas sustenta que o primeiro modelo, o modelo liberal de direito, costuma ignorar completamente as demandas específicas ao gênero feminino, uma vez que compreende que, quando ocorre um tratamento igual de todos perante à lei, a igualdade teria sido respeitada. O problema do primeiro modelo é que ignora as diferenças específicas ao gênero completamente. Ele ignora que um ordenamento jurídico pode ser discriminatório em relação a grupos específicos, mesmo quando trata a todos de forma igual perante a lei. Tratar aqueles que são diferentes de forma igual, já dizia Aristóteles, obviamente num outro contexto, é tratar as pessoas de forma não igual, por isso, um tipo de injustiça. O segundo modelo ou paradigma do direito é o do Estado de bem-estar social. Diferentemente do modelo liberal, este segundo modelo reconhece que podem existir diferenças relevantes entre indivíduos ou grupos que podem exigir um tratamento diferenciado do ordenamento jurídico. O problema com este segundo modelo jurídico tem a ver com a solução que ele oferece ao problema. Este modelo adota uma atitude paternalista em relação aos membros discriminados ou marginalizados da sociedade. Na crítica a este segundo modelo fica mais evidente o foco do terceiro paradigma discursivo nas competências linguísticas. Habermas entende que o modelo discursivo consegue lidar de forma mais adequada do que os dois primeiros modelos com as demandas feministas porque concede um direito à voz a todos os concernidos pela norma ou regra controversa. O modelo discursivo evita o erro do modelo liberal, ao também reconhecer a existência de demandas legítimas de grupos,

neste caso das feministas, mas também evita o erro do modelo do bem-estar social, ao evitar monopolizar as decisões a respeito de como resolver o tratamento não igualitário das mulheres na mão de homens e mulheres de classes privilegiadas. As principais afetadas pelas regulações específicas às mulheres não são nem os homens e nem as mulheres de uma elite política, mas as mulheres de classes sociais menos abastadas, muitas vezes com filhos e solteiras, sem contar que outros tipos de discriminações podem se sobrepor a estas como fazer parte de um grupo étnico alvo de preconceito social. Em síntese, os dois primeiros modelos comentem o mesmo erro: "oprime as vozes daquelas que são as únicas capazes de enunciar as razões relevantes para a igualdade ou desigualdade de tratamento" (HABERMAS, 1997, Vol. II, p. 161). No paradigma do reconhecimento de Axel Honneth, todas as demandas sociais podem ser incluídas como demandas por reconhecimento em três diferentes esferas do reconhecimento. A primeira esfera do reconhecimento se orienta pelo princípio do cuidado, a esfera do amor. A segunda esfera do reconhecimento se orienta pelo princípio da igualdade, a esfera do direito. A terceira esfera do reconhecimento, se orienta às vezes pelo princípio do mérito, mas nem sempre pois também é chamada às vezes de solidariedade, é a esfera da realização. Para fins de comparação, a segunda esfera é mais promissora, se bem que seja necessário ressaltar que Honneth entende que as demandas sociais podem dizer respeito a mais de uma esfera. Se Honneth hipoteticamente tratasse do tema que Habermas trata, da falência dos paradigmas jurídicos, ele concordaria com Habermas que o paradigma liberal é cego às desigualdades, uma vez que ignora desigualdades fáticas de tratamento tal como o caso das demandas feministas. Talvez o motivo não fosse exatamente o mesmo para este diagnóstico, uma vez que acredito que Honneth empregaria aqui a ideia de que o sistema jurídico é carregado moralmente e que, por isso, a suposta neutralidade do paradigma liberal não é neutra, mas uma posição moral camuflada de neutra. Confesso não ter certeza do que Habermas diria a respeito deste ponto agora. Mas avançando na comparação e contraste entre modelos. Habermas critica ambos os modelos por questões de participação na interação linguística na esfera pública. Em *Consciência moral e agir comunicativo*, Habermas desenvolve as suposições do emprego da linguagem orientada ao entendimento e sustenta na regra (3.3), por exemplo, que não é permitido impedir algum falante por qualquer tipo de coerção interna ou externa ao discurso de participar da interação linguística (HABERMAS, 1989, p. 112). O erro do paradigma de bem-estar social consiste, como já dito, é impedir a todas as mulheres de participação da gênese de direitos relativos às diferentes específicas de seu gênero no mercado de trabalho e na sociedade em geral. Habermas obviamente não exclui explicitamente ao menos a natureza litigiosa da participação das mulheres na esfera pública, mas ao menos neste momento não incluí este aspecto no modelo

discursivo do direito. Honneth é mais explícito quanto a este ponto, uma vez que entende desde o início que a participação dos grupos sociais excluídos na esfera pública é de natureza conflituosa. O motor da dinâmica social é o conflito a respeito da interpretação dos princípios de cada esfera de reconhecimento. No caso aqui discutido, a interpretação do princípio da igualdade é o motivo do conflito. São as experiências de desrespeito ou falta de reconhecimento que surgem como a motivação moral das demandas por igualdade social. As experiências de violência psíquica, de exclusão da coletividade e de humilhação pública que motivam o surgimento dos movimentos sociais a favor do direito a um tratamento igualitário perante a lei das mulheres. O problema da abordagem focada apenas nas habilidades linguísticas dos falantes é que fracassa em "tentar dar conta da riqueza de experiências sociais da vida cotidiana" assim como não chega a dar conta da dinâmica das lutas sociais (VOIROL, 2008, p. 47). Além disso, a concepção de Honneth dá a entender que a expressão pública dos sentimentos de injustiça pode se encontrar abafada por algum tipo de forma de repressão simbólica e por causa disso o modelo de esfera pública habermasiana não consegue dar conta de "experiências não organizadas linguísticamente em um sistema de convicções morais explícitas" (VOIROL, 2008, p. 49). A concepção genealógica dos direitos humanos, que Habermas desenvolve em *O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos*, situa estas experiências no centro do processo de desenvolvimento das diferentes categorias dos direitos humanos.

ELEMENTOS CENTRAIS DA CONCEPÇÃO GENEALÓGICA HABERMASIANA DE DIREITOS HUMANOS

Ao desenvolver sua concepção genealógica dos direitos humanos, Habermas sustenta que existe uma vinculação forte entre os direitos humanos e a noção moral de dignidade humana. Habermas (2012, p. 10) entende que desde o início, mesmo que de forma ainda não explícita, esta vinculação existe. Diz ainda que os direitos humanos "sempre surgiram primeiro a partir da oposição à arbitrariedade, opressão e humilhação" que são compreendidas como diferentes formas de violação da dignidade humana. Eu arriscaria dizer como hipótese interpretativa, obviamente falível, que Habermas atribui ao conceito de dignidade humana função similar à noção de reconhecimento no paradigma de Honneth. Diferentes experiências de injustiça social contidas nas diferentes gerações de direitos humanos (direitos liberais de liberdade, direitos de participação democrática, direitos sociais e econômicos, direitos culturais,

direitos a um meio ambiente saudável, direitos a um patrimônio genético não modificado) possuem uma mesma base moral comum, o valor da dignidade da pessoa humana. Estas diferentes categorias de direitos resgatam uma promessa moral de respeito à dignidade humana (HABERMAS, 2012, p. 15). Nesse novo modelo genealógico, ocupam um papel importante as experiências de sofrimento, exclusão e discriminação (HABERMAS, 2012, p. 16). Habermas sustenta inclusive que a noção de dignidade humana funciona como um sismógrafo (o texto é carregado de metáforas) que "mostra o que é constitutivo para uma ordem jurídica democrática" (HABERMAS, 2012, p. 17). Mais adiante afirma ainda que o mesmo conceito é como uma porta (mais uma metáfora) mediante a qual o conteúdo de uma moral igualitária universalista é importado da moral ao direito (HABERMAS, 2012, p. 17). Outra metáfora ainda na mesma página surge. A dignidade humana funciona como um tipo de dobradiça conceitual que conecta uma moral do respeito universal com o direito positivo (HABERMAS, 2012, p. 17). Habermas procura ainda mostrar no texto a razão pela qual a vinculação explícita entre dignidade humana e direitos humanos teria ocorrido apenas de forma tardia. Ele mostra como um conceito que se referiu originalmente em certo momento apenas ao status privilegiado de um grupo dentro da sociedade se torna um status privilegiado a todos os seres humanos. Um conceito que originalmente tinha mais a ver com honra social, sociedades tradicionais e sociedades hierárquicas termina se referindo a uma dignidade atribuída a todos os membros da sociedade. O surgimento do direito moderno teve papel preponderante nesta passagem de um conceito particular para um conceito universal de *dignitas*. Por fim, Habermas reconhece a dimensão conflituosa e baseada em experiências de violação da dignidade humana, o que se enquadra perfeitamente nos problemas apontados por Honneth em *Crítica ao poder*. Os direitos humanos são o resultado de lutas por reconhecimento social e lutas revolucionárias e não apenas de consensos. Deste modo, acredito que não se trata de um modelo contraditório ao modelo normativo de direitos humanos, mas de um modelo complementar. O que Habermas diz mais próximo ao fim do seu texto sugere que ele reconhece que está respondendo às críticas de Honneth, uma vez que defende que a origem conflituosa dos direitos humanos "explica apenas em parte" (HABERMAS, 2012, p. 29) o caráter polêmico dos direitos humanos. É preciso reunir a origem conflituosa, baseadas nas experiências de sofrimento, humilhação, falta de reconhecimento, e a carga moral explosiva do conceito de dignidade humana. Deixarei de lado por ora ao menos se a concepção de Honneth não contém esta dimensão moral, mas acredito que Habermas reconhece mesmo que implicitamente ao tratar dos direitos humanos de uma perspectiva genealógica, que o modelo normativo precisava ser complementado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi possível observar, Habermas desenvolve uma concepção genealógica dos direitos humanos mais recentemente, o que para alguns pode parecer com algum tipo de guinada radical no pensamento do filósofo e sociológico alemão, contudo, acredito que se trata muito mais de uma complementação do modelo desenvolvido em obras anteriores do que exatamente algo novo. Honneth havia sustentado que antes da década de 1970 Habermas possuía um modelo de esfera pública mais inspirado em Hegel do que em Kant e que tal modelo seria melhor para tratar dos problemas aqui discutidos como, por exemplo, de um mundo da vida carente de conflitos e de um papel maior para as lutas sociais no modelo. Não tenho como responder a esta sugestão de Honneth aqui e fazer isso exigiria um estudo mais aprofundado das obras iniciais de Habermas do que tenho feito recentemente, mas talvez se possa pensar numa continuidade, no sentido de uma retomada deste modelo anterior no texto discutido aqui e não numa ruptura.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jurgen. **Consciência moral e agir comunicativo.** Tradução Guido A de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jurgen. **Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats**. Berlin: Suhrkamp, 1992.

HABERMAS, Jurgen. **Direito e Democracia. Entre facticidade e validade** (Vol. I e II). Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jurgen. **Zur Verfassung Europas.** Ein Essay. Berlin: Suhrkamp, 2011.

HABERMAS, Jurgen. O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos. In: Habermas, J. **Sobre a constituição da europa.** São Paulo: Editora Unesp, 2012.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HONNETH, Axel. **Critica del poder. Fases en la reflexión de un Teoría Crítica de la sociedad.** Tradução ao espanhol de Germán Cano. Madrid: Machado Libros, 2009.

HONNETH, Axel. Reconhecimento entre estados. Sobre a base moral das relações internacionais. **Civitas,** v. 10, n. 1, Porto Alegre, 2010, pp. 134-152.

HONNETH, Axel. **Direito da Liberdade**. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

VOIROL, Olivier. **A esfera pública e as lutas por reconhecimento: De Habermas a Honneth.** Cadernos de Filosofia Alemã, n. 11, Jan-jun 2008, p. 33-56.

QUESTÕES SOBRE SUJEITO E INFORMAÇÃO: roteiro de uma construção

LÍDIA SILVA DE FREITAS
Universidade Federal Fluminense.
Doutora em Ciência da Informação.
lidiasilvadefreitas@gmail.com

Resumo

Apresenta parte da construção de objeto de pesquisa que se inicia. A partir de resultados de pesquisa anterior que, buscando as bases da permanência da centralidade do funcionamento documental em disciplina que afirma a informação como foco analítico, conclui pela interdeterminação do sujeito-de-direito burguês e a informação-fato. Agora, incentivada por produções recentes articulando sujeito e os estudos de informação sob diferentes vieses, retoma a temática através da análise dessa produção, da qual extrai um conjunto de questões.

Palavras-chave: Ciência da informação e sujeito. Sujeito e práticas documentárias. Agenciamento e ciência da informação.

1 INTRODUÇÃO

A participação nesta mesa busca seguir o espírito, ao que me parece, já tradicional destes Colóquios: apresentar não apenas pesquisas concluídas, mas igualmente reflexões em curso, abertas para contribuições e debates. Assim, o presente texto reproduz o roteiro, tanto de parte importante da construção de objeto e questões de pesquisa que se inicia, quanto da apresentação ao Colóquio. Consideramos que este é um momento bastante complexo em uma pesquisa, mas buscamos uma apresentação despretensiosa e, principalmente, dentro do tempo previsto para cada convidado da mesa.

Adianto que considero a temática apresentada e sua abordagem inserida principalmente no V Colóquio de Filosofia da Informação, já que não trata de possíveis vieses habermasianos.

Apesar de reconhecer o caráter filosófico das questões com as quais venho trabalhando, tenho seguido outros caminhos de reflexão, mais sociológicos e discursivos, mas com forte referência de fundo a Foucault e, por vezes, a Derrida, ainda que não seja especialista em nenhum desses autores. Entretanto dois aspectos me encorajaram a participar deste encontro: não acreditar epistemologicamente nas chamadas fronteiras disciplinares, apenas reconhecendo-as epistemicamente – isto é, buscando apreender na história as dinâmicas de saberes e suas relações institucionais; e em segundo lugar, por desejar dialogar sobre a retomada de questão que, em minhas pesquisas, havia ficado a meio caminho: como se constitui o sujeito **da/na/pela** ciência da informação? Ao longo da exposição deve ficar mais clara essa profusão de preposições (proposições?) Na relação entre o **sujeito** e a **ciência da informação**.

2 A EMERGÊNCIA DE UM OBJETO DE PESQUISA

A primeira vez que a articulação entre sujeito e informação se colocou mais diretamente em minhas reflexões, foi através dos resultados de pesquisa de pós-doutoramento na Linha de Pesquisa de Linguística do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social – no – agora saudoso – Museu Nacional, da UFRJ, desenvolvida entre 2008 e 2009.[4]

Sob a supervisão da Profa. Dra. Tânia Clemente de Souza, tratava de estudar as possíveis bases da permanência da ênfase no documento e processos documentários como foco reflexivo de autores como Bernd Frohmann, Ronald Day e outros, com a companhia de análises sobre a construção histórica e discursiva da proeminência da informação, juntamente com as mudanças tecnológicas que a envolvem, como as empreendidas por Mattelart (2001), Finlay (1986) e Roszak (1986)[5]. Os dois últimos, já em meados dos anos 1980, analisavam a supervalorização discursiva da noção de informação, reputando-a como espaço conceitualmente vazio, disponível para preenchimentos imprecisos.

Naquele momento pesquisava, com fundamento na teoria do discurso de Pêcheux e Orlandi, na desconstrução, na gramatologia e no arquivo de Derrida e em outros autores, as questões:

- Como se estabelece nuclearmente o documento nos processos sócio-históricos e nas redes de legitimidade e crenças que perenizam seu poderio simbólico-institucional, apesar dos esforços de seu apagamento?
- Que processos tendem a invisibilizar tal condição, estabelecendo o imaginário da informação-fato?

A hipótese considerada no estudo era a de que "tudo aponta para a escrita e seu corolário de usos sociais. A própria opacidade do tema foi abordada como elemento que o constitui como um 'natural', hegemonizado culturalmente". O estudo, assim, inseriu-se em esforço de compreensão, via os funcionamentos histórico-sociais da escrita (AUROUX, 1992; GALLO, 1992 e outros), das práticas documentárias (Frohmann), muitas vezes estabilizadas e invisibilizadas enquanto tal pela própria ciência da informação.

Na busca da fundamentação teórica pela perspectiva discursiva quanto aos funcionamentos sócio-históricos da escrita, encontramos abordagens que implicavam diretamente a **linguagem escrita e seu controle** com **a constituição do documento-verdade e da informação-fato**. Sendo esta caracterização o que podemos encarar como *pilares fundadores* do campo informacional em suas práticas teóricas e empíricas, optamos por percorrer essa senda teórica, mantendo o objetivo do projeto inicial: compreender os funcionamentos sócio-históricos da escrita no estabelecimento de *modo de acreditação e distribuição social de saberes* em *sociedades do Arquivo*, especialmente em suas

[4] No relato dos objetos, objetivos e alguns resultados da pesquisa, há trechos do Relatório de Pós-doutorado, que foram publicados em Freitas (2010a) e Freitas (2010b)
[5] Aqui citados os anos do lançamento dos textos originais.

repercussões epistemológicas no campo informacional.

Claudine Haroche (1992), em livro que analisa os processos de determinação / desambiguização / objetivação da língua, via controle dos sentidos, busca na relação concreta do sujeito com a linguagem, "nos próprios mecanismos sintáticos, os efeitos de interpelação e de assujeitamento". A autora, com foco analítico na passagem do sujeito-religioso medieval para o sujeito-de-direito burguês e tendo como objeto as mutações no funcionamento sócio-histórico da linguagem escrita, analisa a transformação da escrita medieval – que designa de *A Letra* – do "signo fechado e enclausurante do ritual mnemônico [da religião na Idade Média]" para sua caracterização como *as Letras*, representada como "signo aberto, combinável, racional, e 'objeto de escolha' e de arranjo por parte do sujeito" da sociedade burguesa.

Trata-se do estabelecimento de uma escrita – "em seu caráter explícito, determinado e fixo", controlável, *contra* o sujeito – "lugar de todas as restrições, ambiguidades, mentiras, contradições" (HAROCHE, 1992, p. 98). A constituição do sujeito responsável por suas decisões, a construção da literalidade, que ela sublinha como *literalidade de Estado*, especialmente através do controle da linguagem escrita e a aparente transparência dos referentes, vêm concretizar a separação entre sujeito e objeto: a constituição da 'objetividade'.

Os processos sócio históricos de construção do dizer institucionalizado – especialmente pela via do documento, em sua eficácia legal e principalmente simbólica – naturalizam e invisibilizam tanto tal processo quanto produzem a ilusão de transparência de seus artefatos e 'conteúdos informacionais', que são igualmente insumo das relações institucionais de poder.

Assim, o fundamento do poder do documento – instância institucional –, invisibiliza-se através da reificação do registro escrito que, por sua vez, é invisibilizado pela sobre-reificação do imaginário da informação: o efeito-informação/fato. Tais camadas de recobrimentos envolvidas na hegemonização do funcionamento do Arquivo como dispositivo, implicam a constituição da representação imaginária da informação com a própria constituição do sujeito-de-direito.

Concluímos no estudo de 2009 que, se pudermos pensar o dispositivo Arquivo abarcando a totalidade das práticas sociais com documentos, incluindo suas práticas teóricas, constatamos que o mito fundador do campo informacional se mescla aos mitos fundantes da própria civilização ocidental – sociedades de Arquivo.

3 SEGUINDO AS ARTICULAÇÕES DO OBJETO

Atualmente, buscando retomar e aprofundar as questões de 2009, busco traçar plano de estudos voltado para a relação sujeito/ciência da informação.

Levantando a **literatura nacional** sobre o tema, encontrei vários autores voltados para esta relação. Ao lado de autores do campo que, a partir da análise do discurso de linha francesa, pensam aspectos do campo informacional – inclusive a constituição de sujeitos –, como Clarinda Lucas (Unicamp) e Lucília Romão (USP-Ribeirão Preto), localizei autores que nos últimos anos vêm refletindo especificamente sobre o tema com diferentes enfoques.

Aqui me concentrarei em dois deles.

Cronologicamente, o primeiro é Carlos Alberto Araújo (UFMG), que desde 2010, vem pesquisando as principais correntes teóricas da Ciência da Informação, incluindo estudos de usuários. Em 2013 publicou dois artigos (2013a e 2013b) revisando estudos sobre o sujeito em diferentes disciplinas do campo informacional (arquivologia, biblioteconomia e museologia), e o que vem sendo nomeado como 'sujeito informacional', nas fronteiras da CI com as ciências humanas e sociais. Faz significativo levantamento de diferentes abordagens da noção/conceito de informação e suas articulações com os sujeitos/agentes/atores informacionais, optando em seu estudo pelos "usuários", tanto de unidades de informação (sistemas), quanto de usuários de informação. Seu esforço bibliográfico é considerável.

Um autor que consistentemente enfocou o sujeito no âmbito da CI, especialmente o chamado 'sujeito informacional' foi Rodrigo Rabello (UNB), principalmente a partir de sua pesquisa de pós-doutorado no âmbito do IBICT, supervisionada por Nélida Gonzalez de Gomez. A pesquisa, finalizada em 2012, rendeu vários artigos importantes e uma coletânea publicada pelo IBCT no ano passado: ***Informação: agentes e intermediação***, organizada por Rabello e González de Gómez.

Rabello, em artigo de 2013, trata desde os enfoques do sujeito no âmbito de sistemas de informação a considerações de sua agência (agenciamentos) em diferentes contextos. Como Araújo, inicia pelas caracterizações deste sujeito na forma de **usuário**, através da análise do conjunto das revisões de literatura sobre o tema publicadas no ARIST ao longo de sua existência (15 revisões). Dando conta das tendências teóricas da relação sujeito-objeto em diferentes proposições modelares da CI, identificou diversos lugares desse sujeito-usuário – especialmente pelo desenho de uma passividade/atividade, mas também pode explorar algumas dimensões da noção de informação, assim como elementos do 'sujeito-profissional-da-informação'.

Em seu texto de autoria única na coletânea de 2017, Rabello amplia o espectro da concepção de sujeito no campo informacional através da análise de diferentes abordagens de agência informacional. Trabalha com três noções: comportamento informacional (Tom

Wilson[6]), práticas de informação (de Savolainen[7], com base em Bourdieu – não em Frohmann) e ação de informação (sobre aspectos da teoria habermasiana, Wersig e Windel, 1985[8], e posteriormente reinterpretada por Gonzalez de Gomez, 1999[9], inserindo a noção de regimes de informação, a partir de Frohmann). A partir destas abordagens relata e profunda os debates entre as mesmas e as relaciona a outros tipos de recortes do campo.

Após estas leituras – e outras de nosso campo no Brasil – optou-se por estabelecer os limites e enfoques que apontaram para diferentes relações entre sujeito e CI: como os saberes da CI vêm 'reconhecendo' ou 'configurando' seus sujeitos – SUJEITOS **NA** CI OU **DA** CI – ou a constituição dos SUJEITOS SOCIAIS **PELA** CI. Daí a proliferação de preposições...

Através dessa última articulação, a questão havia voltado a me mobilizar pela leitura de capítulo de Ron Day (2014a) em coletânea de Cronin e Sugimoto sobre Bibliometria. No artigo, intitulado "Dados – Sou eu! ", mais do que construir uma crítica às avaliações da produção e impacto científico de pesquisadores, ele demonstra o agenciamento de algoritmos de mecanismos de busca como dispositivos de 'interpelação' ideológica (Althusser) do sujeito por um 'sujeito objetivo'. E, principalmente, o papel dos saberes do campo informacional nesta construção.

> A expansão da lógica dos índices de citações para o que são índices sociais *on-line* representa uma conquista amplamente desconhecida e não reconhecida da ciência documentária e da informação, da obscuridade da "biblioteconomia e ciência da informação" baseada na documentação anglo-americana do pós-Segunda Guerra Mundial (e suas fracos clamores de estare modelando a ciência) para a engenharia social de grande parte do mundo moderno. Os novos sistemas de computação social carregam e prescrevem seu próprio moderador de classificações (Bowker, 2005[10]) nos níveis implícitos ou "inconscientes" das normas sociais e culturais e da psicologia pessoal e social (p.71) [...].
> O social e o cultural que são representados e reforçados, o que se empacota nos algoritmos e índices são certas técnica e modernidade, mais diretamente, uma calculabilidade do social e do cultural e a reprodução do que é calculado (DAY, 2014a, p. 79).

[6] WILSON, T. THE BEHAVIOUR/PRACTICE DEBATE: a discussion prompted by Tom Wilson's review of Reijo Savolainen's Everyday Information Practices: a social phenomenological perspective, Lanham, MD: Scarecrow press, 2008, **Information Research**, v.14, n.2, paper 403. 2009 apud Rabello, 2017.

[7] SAVOLAINEN, R. THE BEHAVIOUR/PRACTICE DEBATE: a discussion prompted by Tom Wilson's review of Reijo Savolainen's Everyday Information Practices: a social phenomenological perspective, Lanham, MD: Scarecrow press, 2008, **Information Research**, v.14, n.2, paper 403. 2009 apud Rabello, 2017.

[8] WERSIG, G.; WINDEL, G. Information Science needs a theory of 'information actions'. *Social Science Information Studies*, v.5, p.11-23, 1985 apud Rabello, 2017.

[9] GONZALEZ DE GOMEZ, M.N. O caráter seletivo das ações de informação. **Informare**, v.5, n.2, p.7-35, 1999 apud Rabello, 2017 apud Rabello, 2017.

Depois deste texto no qual enunciou as relações entre dados e sujeito, desdobrou a questão em seu último livro, traduzindo, "Indexando tudo: o sujeito na era da documentação, da informação e do dado" (DAY, 2014b). Nele, aprofunda as relações entre a indexicalização e os modos de posicionamento social e de subjetivação, ligando seus usos à episteme documentária em três momentos históricos: documental, informacional e de dados. Examina a transição das estruturas explícitas que mediavam usuários e informação documentária para dispositivos infraestruturais implícitos.

Em sua análise, no momento documental, mantinha-se uma relativa independência entre pessoa e texto, sujeito e objeto; no momento informacional, o "aboutness" atua como representação e mediação entre ambos; e, no que considera o auge da moderna tradição documentária em seu processo de subsunção e síntese de ambos, sujeito e objeto, como dados (DAY, 2014b).

Nessa abordagem, para minhas questões de pesquisa, os saberes do campo informacional deixariam de ser 'coadjuvantes' e garantidores nos processos sociais de objetivação e subjetivação e viriam para o meio da cena.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: A ATUAL PROBLEMATIZAÇÃO

Agora, as tarefas analíticas e questões que, por enquanto, estão postas:

- Os caminhos teóricos para a compreensão dos modos de subjetivação/objetivação que articulem o sujeito foucaultiano e o da análise do discurso: dividem o mesmo conceito de forma-sujeito?
- Acompanhar os deslocamentos teóricos do pensamento de Foucault que envolvem a história do sujeito: da episteme às práticas de si, passando pelo dispositivo.
- As formas jurídicas de subjetivação em Foucault vis a vis às práticas de identificação/individuação pelo Estado da Análise do Discurso.
- O campo do saber informacional pode ser analisado como um dos modos de investigação ligados à objetivação do sujeito – passível de análise genealógica?
- Análise do "reino do terror do índice", de "uma hermenêutica que se restringe de fato a uma semiologia" de Foucault (2008, p. 50), articulando com a abordagem de Day (2014b) sobre as tradições documentárias.

- Buscar os efeitos dos saberes e práticas do campo informacional passíveis de análise de uma economia política da subsunção real do trabalho intelectual criativo ao capital: "não superestruturas, mas papel diretamente produtor" (DAY, 2014b)
- Articular gramatização, literalidade (metalinguística) e informação-fato (administração dos sentidos no campo informacional) na matriz de racionalidade na governamentalidade ocidental moderna/contemporânea.

Espero poder enfrentar essas questões até o VII Colóquio de Filosofia da Informação.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Carlos Alberto Ávila. A perspectiva de estudos sobre os sujeitos na arquivologia, na biblioteconomia e na museologia. Porto Alegre: **Em Questão**: Revista da Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação da UFRGS, v. 19, n.1, p. 213-238, jan./jun. 2013a.

_____. O sujeito informacional no cruzamento da ciência da informação com as ciências humanas e sociais. **Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação**, v. 14, 2013b.

AUROUX, Sylvain. **A revolução tecnológica da gramatização**. Campinas: Ed. Unicamp, 1992.

DAY, Ronald. The data – It is me! In: CRONIN, Blaise ; SUGIMOTO, Cassidy (eds.). **Beyond Bibliometrics:** harnessing multidimensional indicators of scholarly impact. Cambridge: MIT, 2014a . p. 67-84.

_____. **Indexing it all:** the subject in the age of documentation, information and data. Cambridge: MIT Press, 2014b.

FINLAY, Marike. Poder e controle nos discursos sobre as novas tecnologias de comunicação. *In*: FADUL, Anamaria (org.). **Novas tecnologias de comunicação:** impactos políticos, culturais e sócio-econômicos. São Paulo: Summus/Intercom, 1986. p.35-56

FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud, Marx. In: MOTTA, M. B. (org). **Michel Foucault:** Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 40-55. (Ditos e Escritos; II)

FREITAS, L. S. Tematizando o objeto da Ciência da Informação: uma arqueologia da escrita. In: LARA, Marilda L. G.de; SMIT, Johanna W. (orgs.). **Temas de pesquisa em Ciência da Informação no Brasil**. São Paulo: ECA-USP, 2010a. p. 49-65.

_____. O dispositivo de arquivo: a construção histórico-discursiva do documento e do fato.

In: FREITAS, Lídia S. de; MARCONDES, Carlos Henrique; RODRIGUES, Ana Célia (orgs.). **Documento:** gênese e contextos de uso. Niterói: Eduff, 2010b. p. 141-160.

GALLO, Solange Leda. **Discurso da escrita e ensino**. Campinas: Ed.Unicamp, 1992. (Momento)

HAROCHE, Claudine. **Fazer dizer, querer dizer.** São Paulo: Hucitec, 1992.

MATTELART, Armand. **História da sociedade da informação**. São Paulo: Loyola, 2002

RABELLO, Rodrigo. Noções de sujeito em modelos teóricos na ciência da informação: do enfoque no sistema à consideração à agência em contexto. João Pessoa: Informação & Sociedade: Estudos, v. 23, n. 3, p. 57-71, set./dez., 2013.

_____. Sujeito e agência informacional: comportamento, prática e ação. In: GONZALEZ DE GOMEZ, M. Nélida; RABELLO, Rodrigo. **Informação:** agentes e intermediação. Brasília: IBICT, 2017. p. 101-152.

ROSZAK, Theodore. **O culto da informação**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

RAZÃO DISCURSIVA, COMPETÊNCIA COMUNICATIVA E APRENDIZAGEM:

problema e reconstrução

CLÓVIS RICARDO MONTENEGRO DE LIMA
Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e tecnologia (IBICT). Doutor em Administração e Doutor em Ciência da Informação. clovismlima@gmail.com.
JOSÉ RODOLFO TENÓRIO DE LIMA
Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). jrtlima@gmail.com.
HELEN FISCHER GÜNTHER
Universidade do Sul de Santa Catatina (Unisul). Doutorado em Engenharia e Gestão do Conhecimento. helen.fg@gmail.com

Resumo

Este artigo objetiva discutir a competência comunicativa na relação entre discurso e aprendizagem. Utiliza como referencial o agir comunicativo para caracterização da competência comunicativa, o Discurso de Habermas e a relação deste com a aprendizagem construtivista (Freire) e cognitivista (Piaget) e a reconstrução racional a partir da problematização. Explicita-se a convergência entre Habermas, Freire e Piaget, em que o agir comunicativo proporciona aprendizagem do sujeito cognoscente como uma permanente construção. Com este estudo pensamos a competência comunicativa como uma aptidão que, além de linguística, é definida pela aprendizagem que, racionalmente, critica e constrói. Conclui-se que a aprendizagem, considerada como uma reconstrução racional, pressupõe interação entre os sujeitos, suas subjetividades e intersubjetividades, que leva ao entendimento acerca do melhor argumento.

Palavras-chave: Competência comunicativa. Razão discursiva. Reconstrução e aprendizagem.

1 INTRODUÇÃO

Neste artigo discute-se o lugar da competência comunicativa na relação entre discurso e aprendizagem. A competência comunicativa a que se refere este artigo é aquela que Jurgen Habermas enuncia, que tem não apenas as características linguísticas de representação e de expressão, mas também, é particularmente, a potência de criação de vínculos sociais. A comunicação faz parte dos processos de construção das identidades, de integração social e de socialização.

A crítica de Habermas à racionalidade restrita do agir estratégico tem seu antídoto em uma forma especial de agir comunicativo: o discurso. A interação mediada pela linguagem pode enfrentar os conflitos dentro da sociedade através de processos e procedimentos de

argumentação, como um jogo em busca de acordos racionais. A situação de fala em que todos os podem se expressar e defender seus pontos de vista é a comunidade de comunicação ideal.

A argumentação opera ao mesmo tempo como processo de aprendizagem, na medida em que o falante se coloca na posição do outro para que possam se entender e fazer acordos. Habermas considera que esta capacidade de se colocar no outro implica em desenvolvimento moral, e também um desenvolvimento cognitivo capaz de construir soluções racionais.

Neste artigo quer-se também discutir dois aspectos especiais da aprendizagem: a problematização e a reconstrução racional. A capacidade de crítica é uma questão que interessa ao educador Paulo Freire, cognitivista e construtivista. A competência de "ler" problema onde existe apenas realidade é uma demanda de quem quer aprender em termos mais amplos do que a mera razão instrumental.

A aprendizagem pode ser ela mesmo processo de reconstrução racional, quando funciona como desenvolvimento da competência comunicativa. A reconstrução racional faz mais do que o compreender: ela permite a ampliação da racionalidade pela interação mediada pela linguagem. O processo de reconstrução racional oferece bases mais largas para orientar o agir, o decidir, o fazer e o avaliar.

Espera-se com este artigo contribuir para se entender que a crítica, com a problematização e a reconstrução, é algo que pode se aprender e desenvolver, de modo a tornar-se uma forma especial de competência comunicativa. Crítica e discurso estão um para o outro como modos de usar e de construir a razão em público.

2 AGIR COMUNICATIVO E COMPETÊNCIA COMUNICATIVA

O agir comunicativo é a interação mediada pela linguagem permite o entendimento entre as pessoas, constituindo uma intersubjetividade onde existem os sujeitos. A competência comunicativa faz parte do agir, e pode ser aprendida.

A linguagem interpreta e representa as coisas no mundo da vida, mas também cria vínculos entre as pessoas. A linguagem socializa e integra aos grupos. A linguagem dá os meios para enfrentar os conflitos, com os argumentos.

A competência comunicativa não é apenas a competência linguística, de representar e disseminar Informação, mas também de fazer crítica, de problematizar, de aprender e de enfrentar os conflitos sociais com argumentos racionais. Habermas chama de Discurso a esta crítica racional capaz de enfrentar conflitos.

A ideia de agir comunicativo é central na solução habermasiana para os impasses que o desacoplamento entre sistema e mundo da vida causam na contemporaneidade. Entretanto antes de realizarmos a discussão sobre o agir comunicativo e suas implicações para a interação social cabe recuarmos alguns passos e buscarmos na discussão entre Habermas, Parsons e Luhmann as origens da necessidade de adotar tal mudança. De acordo com Habermas (2012) Parsons pretende, a partir da sua teoria, estabelecer uma passagem conceitual da unidade da ação (individual) para o contexto da ação (interação). Para isso ele apoia-se na ideia de que a interação compreende simplesmente as ações independentes de dois atores, que atuam monologicamente, ou seja, a dupla contingência. Essa interação é mediada pelos mecanismos simbolicamente compartilhados que compactuam normas de ação e equalizam as regras de atuação. Entretanto a maneira como Parsons busca explicar a forma de ação do indivíduo peca em não considerar o processo linguístico de construção do entendimento comunicativo entre os participantes da ação e o pano de fundo, ou seja, mundo da vida existente na interação.

Parsons não considera que os fatos culturais só podem ser entendidos ou produzidos pelo caminho de uma participação comunicativa dos envolvidos. Processos de entendimento dependentes de linguagem se desenrolam, sob um pano de fundo de uma tradição compartilhada intersubjetivamente, especialmente de uma tradição de valores aceitos em comum. Parsons contrapõe os componentes da cultura que foram internalizados ou institucionalizados aos padrões de significado cultural que surgem supostamente como "objetos" em situação de ação. Segundo a proposta parsoniana, quando padrões de valores culturais são internalizados e institucionalizados, há uma definição de expectativas de papéis que se transformam em em sistemas de interação, individuados no espaço e no tempo. Os objetos culturais, ao contrário, continuam sendo exteriores aos atores e às suas orientações da ação. (HABERMAS, 2012)

Para Habermas (2012) o problema de construção ocorre no momento em que a cultura, a sociedade e a personalidade, são entendidas como "subsistemas" independentes que agem imediatamente uns sobre os outros e se interpenetram parcialmente. Os sistemas têm de assegurar sua integridade nas condições de um entorno variável e supercomplexo, cujo controle jamais é total. O funcionalismo "biocibernético" do sistema, adotado na proposta parsoniana,

busca desenvolver um modelo em que os sistemas autocontrolados mantêm seus limites opondo-se a um entorno supercomplexo.

A proposta de Parsons busca explicar os contextos da ação como sistemas, sem poder se apoiar numa mediação e sem poder tomar consciência da mudança de enfoque que se faz necessária quando se chega metodicamente ao conceito de sistema de ação pelo caminho da objetivação do mundo da vida. O problema poderia ser solucionado se as interpretações dos participantes da interação, as quais tornam possível o consenso, fossem transformadas no componente nuclear do agir social. Essa mudança é necessária tendo em vista que a proposta de Parsons desconsidera o pano de fundo existente na interação intersubjetiva dos participantes.

Por sua vez, a versão luhmanniana do funcionalismo sistêmico substitui o sujeito auto-referencial pelo sistema auto-referencial. De acordo com Habermas (2002) o funcionalismo sistêmico proposto por Luhmann sela tacitamente o "fim do indivíduo". Pressupõe-se que as estruturas da intersubjetividade se desintegraram, que os indivíduos foram eliminados do seu mundo da vida e que o sistema social e o sistema pessoal constituem mundos circundantes um para o outro.

De acordo com essa teoria, o mundo da vida desintegrou-se totalmente em sistemas parciais funcionalmente especificados, tais como a economia, o Estado, a educação, a ciência etc. O indivíduo monológico proposto por Parsons é substituído pelo sistema monológico na versão luhmanniana. Os sistemas substituíram, por nexos funcionais, as relações intersubjetivas a partir de um modo de interação simétrica entre si.

O mundo da vida ao se diferenciar estruturalmente e constituir sistemas parciais altamente especializados para os domínios funcionais da reprodução cultural, da integração social e da socialização desenvolve uma modesta capacidade do mecanismo de entendimento da complexidade do mundo da vida. A limitação do entendimento deriva do fato de que o processo de racionalização imposto visa reduzir a complexidade existente nas interações.

Os contextos de interação, autonomizados em subsistemas gera o desacoplamento entre sistema e mundo da vida. Tal fato acaba por proporcionar no interior dos mundos da vida modernos a coisificação das formas de vida. O desacoplamento ocorrido a partir da diferenciação das estruturas do mundo da vida, multiplicam-se apenas as formas das patologias sociais, dependendo do componente estrutural que é insuficientemente suprido e do aspecto em que isso acontece há: perda de sentido, estados anômicos e psicopatologias são as classes de sintomas mais videntes deste estado. (HABERMAS, 2002)

O momento em que o mundo da vida se racionaliza a partir da diferenciação funcional há um aumento na necessidade de entendimento tendo em vista que os sistemas fecham em si mesmo e negam a intersubjetividade. Isso acaba por poder gerar distorções na comunicação que produz efeitos vinculantes apenas por meio da dupla negação das pretensões de validade. A linguagem não pode ser desconectada do complexo horizonte de sentido do mundo da vida. Deve permanecer entrelaçado com o saber de fundo, intuitivamente presente, dos participantes da interação. A substituição parcial da linguagem corrente reduz-se também a ligação das ações conduzidas comunicativamente com os contextos do mundo da vida. Os processos sociais, assim liberados, são "desumanizados", isto é, são libertados daquelas referências à totalidade e daquelas estruturas da intersubjetividade pelas quais a cultura, a sociedade e a personalidade estão entrelaçadas. (HABERMAS, 2002)

Uma forma de resgatar os laços negados pela concepção sistêmica do contexto da ação é por meio do agir orientado ao entendimento ou agir comunicativo. Agir no quadro de uma cultura significa que os participantes da interação extraem interpretações de um estoque de saber garantido culturalmente e partilhado intersubjetivamente, a fim de se entenderem sobre sua situação e a partir dessa base, buscar seus respectivos fins. Na perspectiva conceitual do agir orientado pelo entendimento, a apropriação interpretativa de conteúdos culturais transmitidos se apresenta como ato pelo qual a determinação cultural do agir se realiza. (HABERMAS, 2012)

O agir comunicativo que Habermas se refere é o mecanismo pelo qual os participantes chegam a um entendimento mútuo sobre o problema discutido e, desta forma, acabam compartilhando uma intersubjetividade. O entendimento mútuo que resulta do agir comunicativo, possibilita construir, de forma comunicativa, uma opinião sobre a temática debatida. O entendimento através da linguagem funciona a partir do momento em que os participantes da interação unem-se através da validade pretendida de seus atos de fala ou tomam em consideração os dissensos constatados. Por meio dos seus proferimentos, oriundos dos atos de fala, são levantadas pretensões de validade criticáveis, as quais apontam para um reconhecimento intersubjetivo dos participantes. A oferta contida num ato de fala adquire força quando o falante garante, a partir de sua pretensão de validez, que está em condições de resgatar essa pretensão, caso seja exigido, empregando o tipo correto de argumentos. (HABERMAS, 1990)

A interação comunicativa ocorrida mediante atos de fala realizados sem reservas coloca as orientações da ação e os processos da ação, talhados conforme o respectivo participante, sob

os limites estruturais de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente. Essas limitações impõem aos agentes uma mudança de perspectiva: os atores têm de abandonar o enfoque objetivador de agente orientado ao sucesso (agir estratégico), que deseja produzir algo no mundo, e assumir o enfoque perfomativo de um falante, o qual procura entender-se com uma segunda pessoa sobre algo no mundo, ou seja, agir comunicativamente em busca do entendimento. (HABERMAS, 1990)

O agir comunicativo difere do estratégico, uma vez que a coordenação bem-sucedida da ação não está apoiada na racionalidade motivadora de atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifesta nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente. A chave para compreendermos essa diferença reside nos mecanismos que coordenam o ato de fala. É preciso saber se a linguagem é utilizada apenas como meio para a transmissão de informações ou também como fonte de integração social. Quando assume o papel de simples transmissão tem-se o agir estratégico, aquele orientado ao convencimento. Já no segundo caso o agir comunicativo se desenvolve, pois tem-se a possibilidade de integração social. A força consensual do entendimento linguístico (agir comunicativo), isto é, as energias de ligação da própria linguagem, tornam-se efetivas para a coordenação das ações, ao passo que na simples transmissão (agir estratégico) o efeito de coordenação depende da influência dos atores uns sobre os outros e sobre a situação da ação, a qual é veiculada através de atividades não-linguísticas, como a coação física, por exemplo. (HABERMAS, 1990)

Para que haja o agir comunicativo, os participantes devem comporta-se cooperativamente, colocando-se como falantes e ouvintes, possibilitando desta forma ampliar o campo discursivo. Na perspectiva de falante e ouvinte, um acordo não pode ser imposto; seja através da intervenção direta na situação da ação, seja indiretamente, através de uma influência calculada sobre os enfoques proposicionais de um oponente; por uma das partes aos outros participantes. Aquilo que se obtém mediante recompensa ou ameaça, sugestão ou engano, não pode ter validade de um acordo construído intersubjetivamente. A ocorrência de tal acontecimento interfere nas condições sob as quais as forças ilocucionárias despertam convicções, ou seja, a aceitabilidade do argumento livre de constrangimentos para a formulação dos acordos construídos racionalmente. Habermas (1989, p.165) destaca:

> O conceito de agir comunicativo está formulado de tal maneira que os atos de entendimento mútuo, que vinculam os planos de ação dos diferentes participantes e reúnem as ações dirigidas para objetivos numa conexão interativa, não precisam de sua parte ser reduzidos ao agir teleológico, [...]Os processos de entendimento mútuo visam um acordo que depende do

> assentimento racionalmente motivado ao conteúdo de um proferimento. O acordo não pode ser imposto à outra parte, não pode ser extorquido ao adversário por meio de manipulações.

A modificação de perspectiva que o agir orientado ao entendimento proporciona deve ser considerada na medida em que há uma alteração da "perspectiva do observador" (aquela que objetiva o mundo) para a "perspectiva eu-tu" (aquele que interage visando o entendimento). Ao adotar a perspectiva do "eu-tu", que tem como pano de fundo o mundo da vida, tem-se a associação da primeira e segunda pessoa no processo de comunicação a partir dos papéis de falante e ouvinte. Diante disto temos o estabelecimento de um mecanismo de aprendizagem a partir dos laços comunicativos estabelecidos entre os participantes. (HABERMAS, 1989)

O agir comunicativo permite esclarecer o modo como a cultura, a sociedade e a personalidade se relacionam entre si enquanto componentes do mundo da vida estruturado simbolicamente. Os conceitos de agir comunicativo e de mundo da vida são complementares entre si. A reprodução do mundo da vida nutre-se das contribuições do agir comunicativo, enquanto este, depende dos recursos do mundo da vida. Mas não devemos entender este processo de forma circular, segundo o modelo da autoprodução, como produção a partir dos próprios produtos e, muito menos, associá-los à auto-realização. Temos que interpretá-lo como o resultado de um compartilhamento de saberes entre atores que estão ligados intersubjetivamente. Habermas (2012, p. 399) enfatiza que: "A tarefa principal de sujeitos que agem comunicativamente consiste em encontrar uma definição comum para sua situação e em se entender sobre temas e planos de ação no interior dessa moldura de interpretação".

A proposição contida no agir comunicativo propõe que o "telos" do entendimento reside na linguagem. Habermas (1990, p. 77) chama a atenção para uma sutil diferença que em um primeiro momento passa despercebido. O "entendimento", obtido mediante o agir comunicativo, possui conteúdo normativo, que ultrapassa o nível da compreensão de uma expressão gramatical. Um ator entende-se com outro sobre uma determinada coisa. E ambos só podem visar tal consenso se aceitarem os proferimentos por serem válidos. O consenso sobre algo ocorre pelo reconhecimento intersubjetivo da validade de um proferimento fundamentalmente aberto à crítica. Diante disto tem-se que "Existe certamente uma diferença entre compreender o significado de uma expressão linguística e entender-se com alguém sobre algo com o auxílio de uma expressão tida como válida; da mesma forma, é preciso distinguir claramente entre um proferimento válido e um proferimento tido como válido".

3 DISCURSO E APRENDIZAGEM

Quando os falantes se põem em conflito sobre algo no mundo a vida, eles têm a opção ética de seguir o agir de um modo racional e contrafactual que é a argumentação em busca do entendimento. Habermas diz que o telos do entendimento habita na linguagem.

O Discurso é processo e procedimento que, a partir do jogo de linguagem argumentativo, pretende encontrar acordo em torno da melhor proposição. A avaliação dos argumentos racionais é dos falantes e deve poder ser aceita por todos os concernidos no problema. O discurso implica simetria entre os falantes, o que não está presente nas relações eu-ele da perspectiva do observador externo.

A interação entre falantes constrói uma intersubjetividade e, ao mesmo tempo, as subjetividades. Este processo proporciona aprendizagem, que é cognitiva, construtora e pragmática. O discurso constrói acordos, e faz aprender a criticar, argumentar, decidir e agir.

A argumentação é necessária no processo de aprendizagem, pois suas razões têm a ver com a possibilidade da participação e não do conhecimento. E o Discurso é um dispositivo que assegura a mesma chance de participação de todos os concernidos por meio de regras de comunicação (HABERMAS, 1989, p. 89).

O Discurso prático habilita cada pessoa concernida a se convencer de que a norma proposta é igualmente boa para todos, conforme as circunstâncias que foram dadas. Isto é, quando o Discurso prático é o meio pelo qual passa a vigorar uma norma, ela se torna justificada, uma vez que a decisão alcançada argumentativamente indica que é igualmente boa para cada um dos concernidos (HABERMAS, 1989, p. 91).

Habermas (1989) também elucida que a argumentação, como empreendimento intersubjetivo, é necessária para a fixação de uma linha de ação coletiva, coordenando intenções individuais e chegando a uma decisão comum sobre essa linha de ação. Somente quando a decisão resulta de argumentações, ou seja, forma-se segundo as regras pragmáticas de um Discurso, que a norma decidida pode valer como justificada. Assim, garante-se que toda pessoa concernida tem a chance de, espontaneamente, assentir. É importante colocar atenção na forma dessa argumentação, a fim de evitar que alguns simplesmente sugiram ou mesmo prescrevam aos outros o que é bom para eles. A argumentação deve possibilitar a autonomia da formação da vontade, a partir da ininfluenciabilidade. Nesta medida, as regras do Discurso têm elas

próprias um conteúdo normativo: elas neutralizam o desequilíbrio de poder e cuidam da igualdade de chances de trazer os interesses próprios de cada um.

O Discurso prático é, então, um processo de entendimento mútuo, apropriado para encontrar respostas a questões práticas, por exemplo: o que devemos fazer? Os participantes procuram ter clareza sobre um interesse comum e chegar a um balanceamento entre interesses particulares e antagônicos, negociando um compromisso (HABERMAS, 1989).

A argumentação traz, portanto, condições ideais e se mostra como uma forma ideal de comunicação, mediante estruturas de uma situação de fala que está particularmente imunizada contra a repressão e a desigualdade (HABERMAS, 1989, p. 111).

Não obstante, Habermas orienta que é preciso considerar que há contextos em que se encontram limitações de espaço e tempo, que os participantes de argumentações não são caracteres inteligíveis e também são movidos por outros motivos que não o da busca cooperativa da verdade. Por isso, faz-se necessário dispositivos institucionais que neutralizem as limitações empíricas (inevitáveis) e as influências externas e internas (evitáveis), de tal sorte que as condições idealizadas (ainda que sempre pressupostas pelos participantes da argumentação) possam ser minimamente suficientes.

Infere-se de que a regulação pode ser necessária em algumas situações, a fim de fazer valer as condições mínimas necessárias para que o Discurso se manifeste, para que o processo seja estabelecido, independentemente do conteúdo dado. A circunstância em que se imprime o Discurso prático é aquela em que, tendo como perspectiva o mundo da vida de um determinado grupo social, necessariamente há a presença de conflitos de ação e os participantes consideram como sua a tarefa de regular consensualmente determinada matéria social controversa.

No Discurso prático, a possibilidade de se chegar a um acordo racionalmente motivado sempre existe quando a argumentação pode ser conduzida de maneira suficientemente aberta e prolongada pelo tempo necessário. O Discurso que não é conteudístico, mas é processual, é rico de pressupostos para garantir a imparcialidade da formação do juízo. O Discurso prático é um processo, não para a produção de normas justificadas, mas para o exame da verdade de normas consideradas hipoteticamente. É só com esse proceduralismo que a ética do Discurso se distingue de outras éticas cognitivistas, universalistas e formalistas, primando pelo ponto de vista moral (HABERMAS, 1989).

Por conseguinte, a ética do Discurso vem ao encontro da concepção construtivista da aprendizagem na medida em que compreende a formação discursiva da vontade (e a argumentação em geral) como uma forma de reflexão do agir comunicativo e na medida em que exige, para a passagem do agir para o Discurso, uma mudança de atitude de desinibição na prática comunicacional quotidiana (HABERMAS, 1989).

O construtivismo traz para o aprendizado a segurança que advém do "saber confirmado pela própria existência de que, se minha inconclusão, de que sou consciente, atesta, de um lado, minha ignorância, me abre, de outro, o caminho para conhecer" (FREIRE, 1996, p. 86).

A consciência de que há ignorância é que abre a possibilidade do saber. O sujeito que se conecta ao mundo e aos outros inicia com esse gesto a relação dialógica que se confirma como inquietação e curiosidade (FREIRE, 1996, p. 86). Para que haja aprendizado, além da consciência do não saber, é necessária a disposição para a descoberta, a intenção curiosa.

A origem de um novo aprendizado abre seu leque de possibilidades assim que o sujeito consegue admitir que há lacunas, incompletudes e equívocos no seu próprio processo de conhecimento e, inclina-se para se rever e, então, prosseguir. Tanto a construção do conhecimento pessoal como a construção de um novo fazer social exigem o compartilhar, o fazer junto (VALE, 1998).

Depreende-se que todo conhecimento envolve a formulação de novos problemas, à medida em que são resolvidos os precedentes. Para Freire, o conhecimento é uma atividade que se constrói incessantemente por meio de permutas entre o organismo e o meio. Em consonância com Piaget, Freire concebe homens e mulheres como produtores de cultura e sujeitos produtores do conhecimento (FEITOSA, 2016).

O avanço na aprendizagem em Freire se dá por meio das discussões e da problematização da realidade. Há figuras que podem exercer o papel de animadores de debates, com a função de criar condições para que o sujeito aprendiz participe ativa e livremente. "O construtivismo reconhece como sujeito ativo aquele que compara, exclui, ordena, categoriza, reformula, comprova, formula hipóteses e reorganiza o conhecimento em ação efetiva, ou interiorizada" (FEITOSA, 2016, p. 3).

Necessariamente a aprendizagem ocorre nas situações em que há conflito entre o conhecimento antigo e o novo, situações em que há conflito cognitivo (momento de perturbação em que o conhecimento já assimilado é visto como insuficiente para responder a um novo

conflito dado). São situações conflituosas, sim, mas suportáveis e que constituem desafios para se avançar no sentido de uma nova reestruturação (FEITOSA, 2016), algo que Freire identifica como situações-limite que devem ser enfrentadas e superadas.

Feitosa (2016) reflete que, quando as perspectivas se mostram para além das situações-limite, surge o denominado inédito-viável, que constitui uma nova possibilidade de solucionar aqueles primeiros problemas revelados. O inédito-viável pode ser visto como a possibilidade ainda inédita de ação, que se tiver os desafios superados, será a transformação da realidade e a concretização do futuro que estava por ser construído (futuridade histórica).

Piaget (1973) elucida o confronto criação-repetição na aprendizagem, em que o princípio fundamental para a cognitivismo é o de que compreender é inventar, ou reconstruir através da reinvenção, e será preciso curvar-se ante tais necessidades se o que se pretende, para o futuro, é moldar indivíduos capazes de produzir ou de criar, e não apenas de repetir.

A capacidade assimiladora desses indivíduos é vista como ato significador e que caracteriza a aprendizagem, que é a condição necessária para qualquer nova aprendizagem (PIAGET, 1973). Cada parte da aprendizagem é uma função do desenvolvimento total, pois a aprendizagem é um processo secundário quando se considera que é dependente em tudo do desenvolvimento cognitivo (PIAGET 1973).

Piaget e Freire convergem, implícita ou explicitamente, ao esclarecerem a ideia de que qualquer nova aprendizagem deve partir da capacidade cognitiva do sujeito para que ele possa, progressivamente, assumir o próprio processo e levá-lo adiante (BECKER, 2017).

A capacidade cognitiva é pressuposto para o Discurso pois é a geradora da pergunta, da curiosidade, da ação exitosa (prática), da ação refletida (práxis), do diálogo, da liberdade, da autonomia, da transcendência e da aprendizagem transformadora. A cognição é que cria horizontes nos quais é possível inventar e criar o novo e, fazer história (BECKER, 2017).

Percebe-se, então, a convergência da ética do Discurso com o construtivismo e o cognitivismo, inserindo-se no "círculo das ciências reconstrutivas que têm a ver com os fundamentos racionais do conhecer, do falar e do agir" (HABERMAS, 1989, p. 121).

Ao se compreender a aprendizagem a partir da confluência entre desenvolvimento humano e cognição, pode-se firmar o alinhamento entre as ideias de Freire e Piaget, ratificando que qualquer processo de aprendizagem deve partir de onde o sujeito está cognitivamente, de seus conceitos espontâneos ou de suas capacidades estruturais (BECKER, 2017). A partir daí,

dessa subjetividade, a partir do diálogo com outros sujeitos, da problematização e da intersubjetividade construída no Discurso, há aprendizado.

4 PROBLEMA E RECONSTRUÇÃO

O Discurso é uma forma especial de agir comunicativo, que proporciona aprendizagem. Ao mesmo tempo ele articula em seu processo de construção a problematização e a reconstrução racional. Assim se estabelece uma interface entre Paulo Freire e Jurgen Habermas em torno desta construção permanente.

Paulo Freire pensa a aprendizagem como problematização, na medida em que ela supõe uma cognição que não se resigna e faz a crítica. Habermas pensa a aprendizagem como reconstrução racional, em que eu e o outro interagimos, eu reconheço e me coloco no lugar do outro e nos entendemos em torno de melhor argumento.

A questão que interessa neste artigo é pensar a competência comunicativa como uma capacidade que, além de linguística, inclui a aprendizagem que critica e constrói racionalmente. Assim, faz-se algumas considerações gerais sobre o construtivismo em Freire e Habermas, para deduzir elementos da competência comunicativa dos sujeitos falantes.

Habermas faz críticas ao sistemismo luhmanniano, tendo em vista a insensibilidade que o mesmo aponta para a realidade existente no mundo da vida. Cabe destacarmos que a dupla contingência existente impede o compartilhamento intersubjetivo entre os sistemas participantes. Os sistemas criam autopoieticamente seu entendimento sobre os acontecimentos ocorridos fora do sistema.

Siebeneichler (2006) destaca que na teoria luhmanniana as necessidades de comunicação entre os sistemas não residem no meio linguístico da comunicação (linguagem comum) apreensíveis intersubjetivamente. Na verdade, há uma decisão individualizada sobre o sucesso ou fracasso das "suposições" realizadas autopoieticamente pelos sistemas. A impossibilidade enfatizada pelo autor gerar incompatibilizações de entendimento do ambiente por parte do sistema. O que efetivamente acontece é uma interpretação autorreferente do contato realizado que pode está distorcida da realidade. A insensibilidade ou fechamento sistêmico é um ponto de crítica habermasiano a teoria luhmanniana. Uma forma de romper o fechamento é abrir-se para as discussões que ocorrem no ambiente externo ao sistema.

De acordo com Habermas (2012) há um desacoplamento entre sistema e mundo da vida, onde desencadeiam-se em incapacidades para os sistemas em entender os acontecimentos ocorridos no mundo da vida. O mesmo autor também cita que esse mecanismo acaba por reduzir as formas de integração social, pois a integração passa a ser mediada por sistemas e não mais por pessoas, com as suas intersubjetividades. Com esse desacoplamento o mundo da vida acaba por ser reduzido a mais um subsistema da sociedade. Diante deste fato tem-se que há uma diferenciação sistêmica, onde subsistemas são criados, dentre eles o mundo da vida. Porém essa fragmentação do mundo da vida desencadeia problemas, tendo em vista, a incapacidade de perceber a realidade complexa, por parte dos sistemas.

A incapacidade dos sistemas, que deriva da sua forma de interação entre o sistema e o seu ambiente resulta numa forma "codificada" de interação. Pois a linguagem comum, contida no compartilhamento intersubjetivo do mundo da vida, é substituída pelos mecanismos codificadores de interação, os "códigos binários". Esse fato repercute numa insensibilidade para perceber os efeitos que suas ações são causadas em outros sistemas.

De acordo com Habermas (1997, p. 74) "O entendimento fora de códigos específicos passa a ser tido como coisa ultrapassada. Isso equivale a afirmar que cada sistema perde a sensibilidade em relação aos custos que inflige a outros sistemas". Esse fato da incapacidade de perceber os custos é importante para entendermos, por exemplo, a problemática ambiental que aflige a sociedade no século XX.

A crítica problematizadora pode emergir no entorno das organizações, em função dos seus riscos e das suas externalidades. Abre-se deste modo uma situação limite para os sistemas. De um lado as organizações podem se fechar, mas por outro podem se abrir a crítica. Siebeneichler (2006, p.50) em sua discussão sobre o sistema imunizador luhmanianno e o mundo da vida habermasiano lança uma questão para a reflexão:

> [...] é possível sair do círculo de pressões de engate e de seleções de sentido que circunscrevem as possibilidades de livre-escolha, tanto do ego, como do alter, as quais se bloqueiam reciprocamente! E caso a resposta seja positiva convém colocar uma segunda pergunta [...]. É possível sincronizar de alguma forma essas perspectivas totalmente estranhas entre si e geradoras de insegurança [..]?

Uma saída para essa indagação é a ideia de reconstrução discursiva das organizações, proposta no presente trabalho, que tem como mecanismo operacionalizador o agir comunicativo e racionalidade comunicativa. Esse mecanismo tenta ser a "ponte" sincronizada entre o sistema

e o seu entorno, ou seja, tenta reconstruir as ligações que foram desfeitas, a partir do fechamento operacional dos sistemas, na redução de complexidade existente no mundo da vida.

Cabe destacarmos, conforme relatam Repa e Nobre (2012a), que a ideia de reconstrução é central no trabalho habermasiano. De acordo com os autores o projeto reconstrutivo de Habermas pretende elucidar as regras e os processos sociais em que objetos simbólicos emergem e ganham sentido nas relações sociais. Reconstruir, no sentido habermasiano, significa refletir sobre as regras que têm de ser supostas para que seja possível a própria compreensão do sentido que é construído social e simbolicamente.

A resposta de Habermas a ideia de emancipação, que caracteriza o campo crítico de sua construção teórica, é o mecanismo reconstrutivo de modo que os principais componentes da teoria reconstrutiva da sociedade podem ganhar seu sentido à luz do conceito de ação e de racionalidade comunicativa. (REPA; NOBRE, 2012a)

A proposta no presente trabalho é compreender o processo de reconstrução como um mecanismo que tenta romper a barreira imposta pela dupla contingência existente entre dois sistemas que interagem. Tal barreira acaba sendo criada pela redução de complexidade imposta pelo sistema, que tem o seu sentido como operador das fronteiras. Essa redução implica em perda de conhecimento mais amplo do entorno. Além disso, o sentido, que opera a fronteira do sistema, por ser auto referencial, acaba desenvolvendo uma gramática própria, que inviabiliza o entendimento ou limita a compreensão dos fatos ocorridos externamente e, estes, por sua vez, podem resultar nas “patologias sociais”, assim denominadas por Habermas.

As organizações são entendidas por Luhmann (1997) como sistema autopoiético que tem como base a decisão. As decisões são tomadas tendo como referência uma construção racional monológica, pois autorreferencialidade sistêmica não permite a interação comunicativa, na verdade ela rompe com o compartilhamento intersubjetivo. Diante disto as regras ou formas de entendimento que são construídas partem de um pressuposto interno ao sistema.

A reconstrução discursiva dos sistemas organizacionais significa buscar refletir sobre as regras que pautam o processo decisório e que têm de ser supostas como princípio para a compreensão do sentido. São essas regras, estruturas e processos que constituem a racionalidade imanente aos objetos simbólicos, a racionalidade que eles reivindicam por si mesmos para que possam ter sentido. A reconstrução racional de estruturas profundas, geradoras das decisões,

permite investigar a racionalidade própria das regras usadas em um determinado momento pelo sistema.

> A base reconstrução discursiva das organizações está na reconstrução "procedimental" proposta por Habermas em Direito e Democracia. Nobre e Repa (2012b, p. 40) destacam: "[...]Habermas não apenas reconstruiu a racionalidade do direito e do estado democrático de direito, mas fez o de tal maneira que propôs um paradigma alternativo não só para a autocompreensão dessas instituições, mas igualmente para o seu funcionamento concreto[...]"

Silva e Melo (2012), por sua vez, destacam que a reconstrução, na perspectiva procedimental, discute a tensão entre factividade e validade que se observa tanto interna quanto externamente ao sistema direito na legitimação de suas normas na sociedade plural. Para os autores, Habermas indica, na sua proposta, que essa tensão tem de ser reconstruída, pois guarda possibilidades de uma democratização radical da vida social. Esse fato implica em uma submissão constante das instituições (sistemas) existentes à crítica e à transformação reflexiva, superando, desta forma, a imunização existente nos seus conteúdos normativos e formas de funcionamento.

É a partir desta visão, reflexiva e crítica, que se pensa a reconstrução discursiva das organizações, ou seja, propor um mecanismo em que as organizações se abram para a escuta dos seus críticos e, desta forma, problematize sobre sua interação com o entorno. A abertura a crítica é o caminho para ampliar o campo perceptivo das organizações, pois a partir da construção de um entendimento baseado na discursividade, há uma tentativa de estabelecimento de uma "ponte" com a complexidade excluída e existente no mundo da vida. A reconstrução se propõe, conforme apontam Silva e Melo (2012, p. 135), a uma "diluição de naturalizações e engessamentos indevidos das formas institucionais" que impedem a percepção multidimensional.

O procedimento adotado para a reconstrução discursiva das organizações está fundamentado em uma atitude que tem o processo comunicativo como chave. Essa proposta rompe com a atitude objetivante, típica de um observador de regularidades empíricas. Neste caso os atores agem comunicativamente buscando encontrar uma definição comum para sua situação, assim como, em se entender sobre temas e planos de ação existentes interna e externamente a organização.

Silva e Melo (2012) sinalizam que a reconstrução procedimental habermasiana possui dois ambientes de atuação, um interno e outro externo. A reconstrução interna se volta aos modos de funcionamento do sistema, procurando recompor a tensão entre suas expectativas normativas de legitimação e a facticidade de sua forma impositiva. Nesse caso busca-se reconstruir discursivamente a normatividade sistêmica, tendo participação direta dos atores envolvidos. Essa visão é importante para discutirmos a validade de normas criadas para serem cumpridas pelos sujeitos organizacionais.

A construção discursiva é uma tentativa de reduzir a tensão existente entre a positividade das normas e o reconhecimento validativo de seus executores. O grande objetivo desta proposta de reconstrução é uma autocompreensão sistêmica, que seja construída dialogicamente entre seus participantes. A reconstrução interna remete a processos deliberativos que transcendem os discursos herméticos dos operadores sistêmicos, incluindo a possibilidade de participação da comunidade organizacional em seu todo. A partir desta reconstrução reconhece-se a insuficiência de os debates circunscritos às instâncias formais de tomada de decisão cumprirem sozinhos as exigências de uma formação discursiva da opinião e da vontade da comunidade sistêmica. Há, como forma alternativa, a necessidade de se manterem os processos deliberativos mais densos e plurais, os quais tomam lugar à margem de suas fronteiras institucionais.

Já a reconstrução procedimental externa é a proposta de sincronização com o entorno sistêmico, ou seja, a abertura do sistema para a complexidade existente no mundo da vida. Para operacionalização deste procedimento é fundamental o reconhecimento e predisposição para a interação com as esferas públicas que habitam o entorno do sistema. Nas sociedades modernas forma-se uma consciência comum difusa baseada em projetos polifônicos e opacos de totalidade. Tal consciência pode concentrar-se e articular-se de maneira mais clara com o auxílio de temas específicos e de contribuições ordenadas que são condensados em uma esfera pública. Nas esferas públicas, os processos de formação da opinião e da vontade são institucionalizados e, por mais especialização que possam ser, estão orientados para a difusão e à interpenetração.

Os sistemas devem se abrir para discutir com o seu entorno, buscando ampliar o conhecimento existente da complexidade externa ao sistema. Deve-se instalar sensores de intercâmbio entre mundo da vida e sistema, pois é necessário que os impulsos do mundo da vida possam influir no autocontrole dos sistemas funcionais. No entanto, isso exige uma nova relação entre as esferas públicas autônomas e auto-organizadas, de um lado, e os operadores de

fronteira sistêmica do outro. Essa nova relação deve se basear em um agir comunicativo, pautado pela busca pelo entendimento mútuo.

A reconstrução discursiva das organizações a partir das críticas a imunização sistêmica pode ser uma saída para a perenidade das organizações, assim como, busque uma redução das externalidades negativas que impactam no entorno e, que acabam por comprometer os limites de sua sustentabilidade. Além disso, essa proposta faz parte da agenda humanística da administração, que se propõe a reconectar laços podados pela ação instrumentalizadora que se desenvolveu com o sistema capitalista de produção.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo interligou elementos importantes para discutir o papel da competência comunicativa na relação entre discurso e aprendizagem, problema e reconstrução. O agir comunicativo é aquele agir baseado na interação por meio da linguagem que possibilita o entendimento nos grupos e faz erigir a intersubjetividade.

No agir, reside a competência comunicativa, que pode ser aprendida. A linguagem media as relações tanto na comunicação quanto no estabelecimento de vínculos entre as pessoas, pois socializa e integra os grupos e oferece meios para enfrentamento dos conflitos, isto é, os argumentos.

A competência comunicativa é competência linguística, representa e dissemina Informação, mas também é competência que critica, problematiza, aprende e enfrenta conflitos com argumentos racionais, sendo denominada, por Habermas, de Discurso. A argumentação visa ao entendimento e, Habermas diz que o entendimento está na linguagem.

O Discurso é processo e procedimento que, a partir da argumentação pretende o consenso acerca da melhor proposição, a partir da interação dos falantes e do aceite total pelos concernidos no problema. A interação entre os sujeitos contribui para o desenvolvimento de subjetividades e intersubjetividade. Nesse processo há aprendizagem: cognitiva, construtora e pragmática. Assim, o Discurso edifica acordos, gera aprendizado tanto sobre criticar e argumentar, quanto sobre decidir e agir.

Aí se encontra a convergência entre Habermas, Freire e Piaget: o agir comunicativo que proporciona aprendizagem do sujeito cognoscente como uma permanente construção. Freire indissocia a aprendizagem da problematização, supondo cognição que critica.

Habermas vê a aprendizagem como uma reconstrução racional, mediante interação entre os sujeitos que se reconhecem e se colocam no lugar do outro e, assim, entendem-se em torno do melhor argumento. Com este estudo pensamos a competência comunicativa como uma aptidão que, além de linguística, é definida pela aprendizagem que, racionalmente, critica e constrói.

REFERÊNCIAS

BECKER, F. Paulo Freire e Jean Piaget: teoria e prática. *Revista Eletrônica de Psicologia e Epistemologia Genéticas*, v. 9, número especial, 2017, p. 7-47.

FEITOSA, S. C. S. *Método Paulo Freire, interfaces e atualidade*. 2016. Disponível em: <http://www.acervo.paulofreire.org:8080/jspui/bitstream/7891/4230/1/FPF_PTPF_01_0881.pdf>. Acesso em 10 set. 2018.

FREIRE, P. *Pedagogia da Autonomia*: Saberes necessários à prática educativa. Editora EGA, 1996.

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

HABERMAS, J. *O pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, J. *Direito e democracia*: entre faticidade e validade, v. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HABERMAS, J. *Teoria do Agir Comunicativo*: sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Wmf Martinsfontes, 2012.

MEDEIROS, A. M.; NORONHA, N. M. Ação comunicativa e ação dialógica: diálogos entre Jürgen Habermas e Paulo Freire no âmbito da "esfera pública". In: *Congresso Nacional de Educação*, 2, 2015. Anais... Campina Grande: CONEDU, 2015, v. 2. p. 1-12.

NOBRE, M.; REPA, L. Introdução - reconstruindo Habermas: etapas e sentido de um percurso. In: NOBRE, M.; REPA, L. *Habermas e a reconstrução*: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papirus, 2012b. p. 13-41.

NOBRE, M.; REPA, L. Breve Apresentação. In: NOBRE, M.; REPA, L. *Habermas e a reconstrução*: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papirus, 2012a. p. 7-11.

PIAGET, J. *Biologia e conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1973.

SIEBENEICHLER, F. B. O direito das sociedades pluralistas: entre o sistema imunizador luhmanniano e o mundo da vida habermasiano. In: SIEBENEICHLER, F. B. *Direito, moral, política e religião nas sociedades pluralistas*: entre apel e habermas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006. p. 39-60.

SILVA, F. G.; MELO, R. Crítica e reconstrução em direito e Democracia. In: NOBRE, M.; REPA, L. *Habermas e a reconstrução*: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papirus, 2012. p. 135-167.

VALE, M. J. *O Social-Construtivismo*: princípios fundamentais. São Paulo: IPF, 1998.

CONFLITOS URBANOS E PRECEITOS DO AGIR COMUNICATIVO E DA DEMOCRACIA EM HABERMAS.

EUGÊNIA LOUREIRO

> *No mais, predomina a política do favor. Reforma urbana é direito à cidade. É a democracia urbana. É a antibarbárie. Reforma urbana é a luta de classes reconhecidas nas cidades enquanto palco de relações sociais, mas também por meio das cidades enquanto como produto e mercadoria que envolvem exploração, mais valia, alienação.*
>
> *Outros aspectos da nossa realidade que reafirma a necessidade da reforma urbana dizem respeito ao meio ambiente. A forma de expansão descontrolada das metrópoles no Brasil (e elas fornecem um modelo para as demais cidades) compromete com esgotos domésticos, rios, córregos, lagos, lagoas e praias. Os mais pobres não cabem nas cidades (mais de 80% do déficit habitacional se encontram nas faixas entre zero e três salários mínimos) e como precisam inevitavelmente de um lugar para morar, ocupam encostas íngremes, mangues, dunas ou Áreas de Proteção de Mananciais (APMs).* [11]

APRESENTAÇÃO

Sou arquiteta urbanista com mestrado e doutorado no IBICT em ambos a presença de Jurgen Habermas é muito forte na busca para uma relação entre cidade, informação e democracia para a abordagem de uma governança informacional

É preciso saudar a realização deste Colóquio. E de como manter vivo o debate e as próprias iéias de Habermas é importante. Cheguei a duvidar por um momento da atualidade dio pensamento de Habermas, tendo em vista a crise da democracia e o contexto mundial pós crise de 2008. Porém diante do atual quadro de déficit democrático que vivemos hoje no Brasil e mesmo em todo mundo, Habermas nunca foi tão necessário com sua defesa intransigente da democracia radical a partir de um agir comunicativo visando o entendimento.

Em um dos primeiros colóquios realizados aqui apresentei uma reflexão dos textos de Habermas *A nova intransparência A crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas* [12]e *Arquitetura Moderna e Pós-Moderna*[13]. Nesse trabalho relacionei a crise

11 Maricato, Ermínia 2014
12 Habermas, Jurgen 1987
13 Habermas, Jurgen 1987

da arquitetura moderna com a crise do estado de bem-estar. No meu modo de ver sendo a primeira a expressão ou representação do segundo. No cerne está a crise da modernidade apontada por Habermas conforme a concepção herdada do Iluminismo cujas ideias multifacetadas anteciparam as revoluções americanas e francesa. Neste momento os ataques à concepção de um estado de bem-estar configuram um ataque à própria democracia do qual o estado de bem-estar é uma representação.

Mas habermas indaga referindo-se aos descaminhos da arquitetura moderna – uma arquitetura de contêineres – e aos excessos e disfuncionalidades do estado de bem-estar tão bem apontados por Foucault, se esses desajustes seriam uma característica intrínseca de ambos a tal ponto que seria melhor abandoná-los como modelos ou caberiam ainda modificações e ajustes para corrígí-los? Ainda não temos essas respostas passados mais de 30 anos.

Ao comentar as propostas da arquitetura pós-moderna Habermas afirma que o prefixo pós vem sendo utilizado para suprir uma lacuna entre o que se pode entender como o final de uma era e seus desdobramentos para uma situação futura sobre a qual ainda não temos muitas pistas. Mas senão estamos conseguindo controlar esses desdobramentos então as ideias, pressupostos e conceitos elaborados por Habermas podem certamente continuar nos ajudando a trilhar esse caminho rumo à constituição de uma democracia radical, por meio do paradigma intersubjetivo e do agir comunicativo para novas formas de estado que contemplem o entendimento considerando as condições em que o agir comunicativo possa prevalecer.

Este trabalho visa abordar a questão de uma democracia urbana, enquanto expressão de uma democracia radical no tratamento de conflitos urbanos, em especial o embate entre a preservação do meio ambiente e os processos de urbanização. Quais seriam então os fundamentos para uma democracia urbana tomando como base os princípios do paradigma intersubjetivo em um momento em que não se vislumbra uma solução definitiva, mas um processo que pode ser avaliado a cada momento de forma coletiva e que indo além de acordos estratégicos localizados possa chegar ao entendimento mútuo.

INTRODUÇÃO

A localização do confronto ou aparente contradição existente entre Meio Ambiente e Meio Urbano, embora global, será examinado na cidade do Rio de janeiro e a tensão permanente entre

conservar e mudar e o caráter permanente dessa tensão. A avaliação de Paul Singer quando da elaboração do plano diretor de São Paulo no início da década de 1990 serve de introdução ao problema:

> *Já que o conflito entre preservação e renovação não pode ser evitado, conviria ao menos que fosse travado de forma menos irracional e mais democrática. É necessário socializar, de alguma forma, o custo da preservação e ao mesmo tempo garantir que os edificos tombados sejam efetivamente preservados.*
>
> *(...) Seja como for a luta entre os que querem que a cidade se conserve horizontal, verde e sossegada e os que têm interesse profissional e financeiro em verticalizá-la e dinamizá-la não pode ser evitada. O zoneamento que restringe o adensamento e as operações interligadas que o flexibilizam, a proposta de fechamento de ruas residenciais e o tombamento de bairros inteiros são manifestações desse conflito. O desafio à democracia urbana é encaminhar o conflito de forma a fazer prevalecer a maioria e de maneira a produzir um processo equilibrado de preservação e renovação.*
>
> É preciso considerar enfim que esse conflito se trava unicamente entre os cidadãos que podem pagar, (…) A grande maioria dos que nada têm e carece de um lugar para morar decentemente na cidade ignora esse conflito"[14]

Cândido Malta Campos, contudo, aborda diretamente a questão do meio ambiente e dos segmentos da população excluídos material e comunicativamente do debate/conflito e igualmente da solução. Observa que os defensores do meio ambiente compreendem a finitude do meio natural, e o risco de colapsos parciais na direção de colapsos de ecossistemas cada vez maiores (como o esquentamento do planeta). (Colocar nota). Em relação aos excluídos afirma

> *Há muitas formas dessa predação social e ambiental acontecer no meio urbano. Os muito pobres o fazem levados pela necessidade e desinformação, por exemplo, quando, para morar ocupam uma área pública destinada à instalação de uma área verde ou uma escola. Com exceção dos invasores espertalhões que têm poder aquisistivo para comprar ou alugar no mercado imobiliário, os realmente empobrecidos muitas vezes não têm outra alternativa para obter sua moradia e se instalam em lugares que apresentam péssimas condições ambientais e até risco de vida. São muito diferentes daqueles que, instruídos e abonados, desrespeitam as regras urbanísticas para ganhar mais dinheiro. (...)*[15]

E finaliza afirmando que

14 Singer, Paul 2017, pag 146
15 Malta Campos Filho, Cândido, 2012, pag 204

> *Só uma sociedade mais justa, menos desigual, é compatível com um ambiente natural sustentável ecologicamente.*[16]

Os segmentos mais pobres da população ignoram o conflito assim exposto, embora façam parte dele. E o desafio de incluí-los no debate constitui característica essencial da democracia urbana.

Dinâmica urbana, mudança social e preservação do meio ambiente

De imediato podemos avaliar o que diz David Harvey sobre esses aspectos que busca a superação para a aparente contradição entre as questões do meio ambiente e as questões relativas às mudanças sociais:

> *In what follows I shall try to establish a theoretical position from which to try and make sense of what are generally called "environmental issues". In só doing, I want to connect those issues to questiona of social change and the way in which "nature" or "environment" is valued. I seek to show that all proposals concerning "the environment" are necessarily and simultaneously porposals for social change anda that action on them always entails the instantiation in "nature" of a certain regime of values. Ultimayely, by putting environmental and social change into a dialectical and historical-geographical frame of thinking. I hope to derive constructive ways to confront de dilemmas of what so often appear to be contradictory and oftem mutually exclusive social definitions of environmental problems.*

> *A seguir tentarei estabelecer uma posição teórica a partir da qual entender o que de forma geral se denomina "questões ambientais". Quero estabelecer uma conexão entre essas questões e as questões das mudanças sociais e a forma como à natureza ou meio ambiente é atribuído valor. Busco mostrar que todas as propostas que dizem respeito ao meio ambiente são necessariamente e ao mesmo tempo propostas para mudança social e que a ação sobre eles sempre implica em instanciação na natureza de um certo regime de valoração. Enfim, colocando meio ambiente e mudanças sociais em um arcabouço dialético histórico-geográfico de pensamento. Espero derivar formas construtivas de confrontar os dilemas do que muitas vezes aparecem como contraditórios e mutuamente excludentes quando de trata das definições sociais dos problemas ambientais.*[17]

16 Malta Campos Filho, Cândido, 2012, pag 204
17 Harvey, David, 1996, pag 119

Para Harvey meio ambiente e a luta ambientalista compõem um conjunto multifacetado de temas cuja origem remonta à noção de domínio da natureza formatada pela modernidade desde o Iluminismo. Na questão do domínio da natureza, para Harvey cidade ou meio urbano e meio ambiente natural são colonizados pelo dinheiro e pela operacionalização da acumulação capitalista o que poderia conferir uma relação com caracteristicas solidárias, mas a abordagem mais comum é a da contradição e a oposição entre cidade e ambiente natural.

Harvey Inicialmente busca a origem da expressão "dominio da natureza e a relaciona ao Iluminismo e aos dois objetivos do movimento qual sejam emancipação e auto-realização.

Harvey relativiza a responsabilidade do Iluminismo sobre todos os resultados posteriores do que se convencionou chamar de Modernidade, dado que o movimento iluminista era amplo e muito diverso. Habermas aborda a questão da Modernidade indagando se as conseqüências que muitos consideram desastrosas quando se trata nos dias de hoje do estado de bem-estar e da arquitetura moderna se são defeitos intrínsecos do predominio da razão ou se seriam erros que precisamos corrigir.

Para os ambientalistas o meio ambiente é essencialmente um conceito que engloba o mundo natural no qual vivemos. A ideia da natureza serve para separar o mundo das paisagens, as árvores, os animais e as plantas do mundo dos homens.[18]

A partir do pensamento moderno dos iluministas a natureza foi posta numa posição de subordinação total ao homem.

Como consqüência da expansão industrial e do uso de tecnologias perigosas, crises como a extinção de espécies entraram no foco. Através do estudo de sistemas naturais em seu conjunto e as relações entre organismos vivos, os ecologistas identificaram crises de grandes proporções. O importante a observar é a noção da natureza onde os homens estão intimamente ligados aos processos e sistemas naturais – o que implica que os processos humanos são parte dos processos naturais e um afeta o outro numa relação mútua e complexa[19]

Se a expansão industrial e o desenvolvimento tecnológico fizeram surgir ameaças ao meio ambiente natural, Habermas analisa os acontecimentos do século XX e as mudanças que surgiram também ameaçadoras ao ambiente social como as mudanças demográficas, as mudanças estruturais no emprego e do trabalho e o curso adotado pelo desenvolvimetno científico e tecnológico. Sem espaço aqui para um maior detalhamento desses itens, destaca-se o grande afluxo de população para as cidades mesmo

18 Idem página 10
19 Spira-Cohen, Ezra Shane 2011, pag 10

ainda no século XIX na Europa e em meados do século XX em outros países como o Brasil. Esse aspecto influenciou sobremaneiraa o desenvolvimento das cidades, ao abrigar milhares de trabalhadores que vinham alienar sua força de trabalho vindo do meio rural.

Como possibilidade de identificação de uma orientação na compreensão dos desdobramentos futuros é importante destacar algumas questões do planejamento urbano, já apontadas por Maricato e Malta Campos, conforme descritas por Habermas em *Arquitetura Moderna e Pós-Moderna*[20]

> *as contradições que caracterizam a modernização capitalista justamente no âmbito da planificação urbana – contradições entre, por um lado, as necessidades de um mundo da vida formado, e, por outro, os imperativos cujos meios são o poder e o dinheiro.*

> *Acrescenta-se a isso um mal-entendido linguístico, ou melhor, um erro categorial. De nominamos "funcionais" os meios apropriados a um fim. É neste sentido que se entende o funcionalismo quando pretende construir edificações conforme os fins dos usuários. Contudo, dizemos também "funcionais" as decisões que estabilizam uma conexão anônima de resultados de ações, sem que a existência deste sistema fosse desejada ou sequer considerada por qualquer um dos participantes. O que neste sentido é funcional do ponto de vista sistêmico para a economia e a administração – por exemplo, o adensamento do centro da cidade com aumento de preço de terrenos e elevação da tributação – comprova-se como "nada funcional" do ponto de vista do mundo da vida tanto dos habitantes quanto da vizinhança. Os problemas do planejamento urbano não são primariamente de organização espacial, mas de insuficiência gestionária, de represamento e orientação de imperativos sistêmicos anônimos, que interferem nos mundos da vida citadinos e ameaçam-lhes consumir a subtância urbana. "*

Mais acima sugeriu-se uma identificação entre a crise do estado de bem-estar e da arquitetura moderna e que correspondem ao surgimento da noção e prática de um estado mínimo. Seria possível afirmar que ao estado mínimo corresponderia um urbanismo também mínimo?

O urbanismo mínimo não é capaz de atender às necessidades dos cidadãos de uma cidade. Ou, de outra forma, da população que a habita. Não consegue produzir moradias para todos e não consegue preservar o ambiente natural. Não vê como imperativo o atendimento dessas necessidades para a cidade como um todo, mas apenas para segmentos restritos que garantem a circulação e a acumulação do capital reproduzido nas cidades. O urbanismo mínimo não aborda a questão da desigualdade urbana.

20 Haberrmas, Jurgen 1987, pag 123

Como um movimento social, o ambientalismo também faz do meio ambiente uma questão política com implicações sociais e econômicas, exigindo soluções nesses âmbitos para problemas relacionados com a degradação ambiental.

A abordagem do meio ambiente tem caráter interdisciplinar e precisa ser abordado por várias perspectivas de modo independente e transversal – da política à biologia, da economia à climatologia, do direito à engenharia, da filosofia à física.

Da mesma forma que o urbanismo também é multidisciplinar e interdisciplinar assim como o planejamento urbano. E pode/deve adotar os preceitos do agir comunicativo voltado para o entendimento nas diversas dimensões envolvidas quando se trata de planejamento urbano. Não bastaria um acordo para resolver momentâneamente uma questão, mas uma compreensão mútua visando uma colaboração de longo prazo capaz de evoluir.

Uma esfera pública, despida de procedimentos distorcidos, teria um papel fundamental a cumprir no debate sobre reivindicações urbanas e ambientais e na inclusão de diversos segmentos sociais hoje muitas vezes distantes da participação em assuntos de seu interesse. Pode ser considerada uma questão em aberto uma valoração sobre as audiências mobilizadas de forma presencial ou via redes sociais ou projetos de participação on line coletivos e independentes. Em que pesem os benefícios obtidos em demandas localizadas é preciso avaliar a contribuição dos debates nas redes sociais enquanto possibilidade de diálogos estruturados, com certo grau de institucionalização e condições de legitimação. Pesquisas encontram-se em andamento voltadas para avaliação dessas questões.

Por outro lado, o agir comunicativo não deveria adotar formas aparentemente mais faceis de participação, mesmo considerando a busca bem-intencionada pela inclusão comunicativa, como por exemplo opiniões fornecidas por meio de formulários on-line como forma central. Pois no preenchimento individual e isolado de um questionário não haveria agir comunicativo, pois não haveria intenção de convencimento entre interlocutores na busca pelo entendimento.

Algumas das pesquisas com preocupação sobre o tema são comentadas por Habermas acerca de processos deliberativos on line e se refere a um conjunto de critérios para medir a qualidade do discurso: a reciprocidade de colocar e responder reivindicações de validade; a conexão desse tipo de troca com razões justificadoras; inclusão direta ou indireta de todos os envolvidos; e a ausência de pressões que pudessem influenciar o processo, à exceção da pressão pelo melhor

argumento. Os demais itens dizem respeito à predisposição dos participantes: uma atitude reflexiva na direção da reivindicação e das premissas manifestadas pelo outro; disposição de levar as demandas e os contrargumentos dos outros à sério; e sinceridade ou ausência de manipulação. Habermas de certa maneira compara os critérios descritos com o que um pesquisador efetivamente encontra na Internet quando se dispõe a analisar o processo de comunicação

> *At first glance, it might appear puzzlig that a list of criteria for evaluating internet discussion should fit best to may own description and presuppositional analysis of practical discourse (Habermas, 1983, 93-119; 199,152-166; 1996a, 56-64). However, issue-oriented chat rooms provide the researcher with self-defined, weakly institutionalized, spontaneous and rather isolated discourse units, which can be analysed apart from any larger political context. These abstract units invite an empirical analysis of how informal yet focused deliberations deviate from the model of ratinal discourse. (...) The conception of rational discourse serves as standard for an evaluation of the cognitive potential of actual communications, in the first case, and as design for the construction of cognitively enhanced communications in the second case.*

> *À primeira vista, poderia causar perplexidade que uma lista de critérios para avaliar discussões na internet se ajustaria tão bem a minha própria descrição e análise dos pressupostos da prática discusiva. Contudo, salas de bate-papo temáticas fornecem ao pesquisador unidades de discurso isoladas, espontâneas, pouco institucionalizadas e muito auto referenciadas, que podem ser analisadas a parte de qualquer contexto político mais amplo. Essas unidades abstraídas conduzem a uma análise empírica de como essas deliberações informais ainda que focadas se afastam do modelo de discurso racional. (...) A concepção do discurso racional serve como parâmetro para uma avaliação do potencial cognitivo de comunicações reais, no primeiro caso, e como um projeto para a contrução de comunicações aperfeiçoadas cognitivamente no segundo caso.*[21]

ALGUNS PASSOS PARA UMA DEMOCRACIA URBANA

É indicado um caminho multidisciplinar no exame dos pontos de acordo e dos conflitos dessa temática urbana e ambiental, a ser aprofundada em um futuro próximo. Observa-se a

21 Habermas, Jurgen Concluding Comments on Empirical Approaches to Deliberative Politics, Acta Politica, (2005) 40, 384-392

importância de sempre ter algum sentido em relação ao nosso presente e de tomar uma posição crítica para contribuir para um projeto de mudança social como objetivo maior.

Mas a democracia urbana depende de um processo informacional minimamente simétrico entre os diversos segmentos atuantes que refletem os diferentes interesses em jogo quando se trata do desenvolvimento da cidade e do tratamento meio ambiente.

Também depende da formação de audiências qualificadas com capacidade de argumentar e compartilhar pontos de vistas. O paradigma intersubjetivo se realiza na dependência dos dois pontos anteriores. O estado, talvez não na forma como o conhecemos hoje, pode ter um programa e uma política para formação de audiências qualificadas.

Os movimentos que lutam na cidade e os movimentos ambientalistas possuem esferas públicas formadas, mas qual jogos de linguagem de Wittgenstein funcionam de forma isolada. O exercício do paradigma intersubjetivo visando o entendimento deve ser o meio para se superar isso tendo como moldura um contexto maior e mais abrangente de melhoria da qualidade de vida.

A construção de uma esfera pública que funcione de forma menos distorcida pode se completar com a necessária desprivatização do estado dos grupos de interesse que colonizam o debate e o próprio estado e impõem um comportamento estretégico a partir dos imperativos sistêmicos de poder e gestão e não de acordo com o agir comunicativo, visando o entendimento. Observa-se que grupos de interesses externos exercem essa colonização por meio de grupos de interesse internos.

Assim uma nova organização de estado deve contemplar a promoção de espaços internos de interlocução e a existência de espaços externos de interlocução com a sociedade.

Em todo esse contexto a descriminalização da pobreza como vilã do meio ambiente, quando ela também é vítima do que está sendo chamado aqui de urbanismo mínimo, constitui peça-chave para um novo patamar comunicativo.

As redes sociais podem contribuir nesse sentido apartir de alguns condicionantes de reformulação. Habermas comenta a situação da comunicação nas redes sociais e as possibilidades futuras a partir de entrevista concedida ao El País:

> *From the time the printed page was invented, turning everyone into a potential reader, it took centuries until the entire population could read.*

> *Internet is turning us all into potential authors and it's only a couple of decades old. Perhaps with time we will learn to manage the social networks in a civilized manner. Internet has already opened up millions of useful niches of subcultures where trustworthy information and sound opinions are being exchanged. – not just the scientific blogs whose academic work is amplified by this means, but also, for example, [forums] for patients who suffer a rare disease and can now get in touch with others in the same situation on another continent to share advice and experience. There are undoubtedly great communication benefits and not just for increasing the speed of stock trading and speculation. I am too old to judge the cultural impulse that the new media is giving birth to. But it annoys me that it's the first media revolution in the history of mankind to first and foremost serve economic as opposed to cultural ends.*[22]

> *Desde a invenção do livro impresso, que transformou todas as pessoas em leitores potenciais, foi preciso passar séculos até que toda a população aprendesse a ler. A Internet, que nos transforma todos em autores potenciais, não tem mais do que duas décadas. É possível que com o tempo aprendamos a lidar com as* redes sociais *de forma civilizada. A Internet abriu milhões de nichos subculturais úteis nos quais se troca informação confiável e opiniões fundamentadas. (...) Sem dúvida, são grandes benefícios da comunicação, que não servem só para aumentar a velocidade das transações na Bolsa e dos especuladores. Sou velho demais para julgar o impulso cultural que as novas mídias vão gerar. O que me irrita é o fato de que se trata da primeira revolução da mídia na história da humanidade que serve antes de tudo a fins econômicos, e não culturais.(Tradução livre da autora)*

Harvey por sua vez se refere a um processo de urbanização mais justo e ecologicamente sensível, em contradição com o urbanismo mínimo predominante, gestado nas condições contemporâneas. Ou seja, nãi se trataria de voltar no tempo ou recuperar fórmulas do passado, mas construir um caminho comum em direção ao futuro.

> *If the current rhetoric about handing on a decent living environment to future generations is to have even one iota of meaning, we owe it to subsequent generations to invest now in a collective and very public search for some way to understand the possibilities of achieving a just and ecologically sensitive urbanization process under contemporary conditions. That discussion cannot trust in dead dreams ressurrect from the past. It has to construct its own language – its own poetry – with which to discuss possible futures in a rapidly urbanizing world of uneven geographical development. Only in that way can the possibilities for a civilizing mode of urbanization be thought and imagined. How to translate from the purely discursive moment in the social process to the realms of*

22 Habermas, Jurgen 2018

> *power, material practices, institutions, beliefs and social relations, is, however, where practical politics begins and discursive reflection ends.*[23]

> *(Se o discurso de entregar um meio ambiente vivo e decente às futuras gerações é para fazer sentido, devemos investir agora em uma busca coletiva e pública de uma forma de entender as possibilidades de alcançar um processo de urbanização justo e ecologicamente sensível nas condições contemporâneas. Essa discussão não pode se fiar em sonho mortos ressurgidos do passado.* ***Precisa construir uma linguagem própria – uma poesia própria – a partir da qual discuta futuros possíveis em um mundo que se urbaniza rapidamente e com desenvolvimento geográfico desigual****. Só dessa maneira é possível pensar e imaginar as posssibilidades de uma forma de urbanização civilizada. Como passar do momento puramente discursivo no processo social para os reinos do poder, das práticas materiais, instituições, crenças e relações sociais é, contudo, onde a política na prática começa e o discurso termina. (Tradução livre da autora)*

E por fim, Ermínia Maricato, observa a possibilidade de se constituir uma esfera pública de luta a partir dos movimentos sociais, mas também de movimentos identitários, universidades entre outros, no sentido de construir esse caminho comum ao qual se referiu Harvey e superando as diversas audiências isoladas e processos informacionais distorcidos os quais aborda Habermas. O objetivo é o enfrentamento do urbanismo mínimo que não trata da desigualdade urbana, mas busca resolver problemas pontuais de uma minoria à serviço do rentismo e do mercado imobiliário.

> *Os lobbies atuam nas câmaras municipais, assembleias legislativas, antecâmaras de governos e partidos sem descanso. Mas acho que uma nova geração vem aí. Jovens do MPL, Intervozes, Levante Popular da Juventude, MST, entidades de mulheres, de negros, estão começando a construir uma unidade popular que tem muito a ver com cidade e democracia. Constatei a busca dessa unidade em algumas cidades, já que sou muito demandada para falar a eles. Claro que o momento é de muita tensão, já que o jogo dos conservadores é pesado, o que inclui, evidentemente, a grande mídia.*[24]

Procurei elaborar um conjunto de ideias e conceitos que possam contribuir ou servir de orientação para a aplicação do paradigma intersubjetivo em busca do entendimento, na

23 Harvey, David 1996, pag 438
24 Maricato, Erminia 2014

dimensão comunicacional, quando se trata de discutir e tratar o ambiente urbano e os interesses ali em jogo.

REFERÊNCIAS

Habermas, Jurgen *A Nova Intransparência A CRISE DO ESTADO DE BEM-ESTAR SOCIAL E O ESGOTAMENTO DAS ENERGIAS UTÓPICAS* - CEBRAP Novos Estudos Nº18, São Paulo, setembro 1987.

Haberrmas, Jurgen *Arquitetura Moderna e Pós Moderna* - CEBRAP Novos Estudos Nº18, São Paulo, setembro 1987Habermas, Jurgen Concluding *Comments on Empirical Approaches to Deliberative Politics*, Acta Politica, (2005) 40, 384-392

Habermas, Jurgen *Pelo amor de Deus, nos poupe de um governo de filósofos* Entrevista ao jornal El País, 25 de maio, 2018

Harvey, David *Justice, Nature & the Geography of Difference* BlackWell Publishers Inc. Oxford, UK, 1996

Malta Campos Filho, Cândido *Cidades Brasileiras: seu controle ou o caos o que os cidadãos devem fazer para a humanização das cidades no Brasil*, Studio Nobel, São Paulo, 2001

Malta Campos Filho, Cândido *Reinvente seu bairro Caminhos para você participar do planejamento de sua cidade*, são Paulo, Editora 34, 2012

Maricato Ermínia - *Reforma urbana é direito à cidade* – entrevista Rede Brasil Atual 01/10/2014 https://www.redebrasilatual.com.br/blogs/padrao-brasil/reforma-urbana-e-direito-a-cidade-333.html)

Singer, Paul Marcelo Justo (organização) *Urbanização e Desenvolvimento* Belo Horizonte, Autêntica Editora, São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 2017 (Pensadores do Brasil: do tempo da ditadura ao tempo da democracia)

Spira-Cohen, Ezra Shane *O movimento ambientalista em suas arenas discursivas: participação do Brasil e EUA nas conferências da ONU* Dissertação de Mestrado, PUC, 2011

HIPER-FLUXO INFORMACIONAL: esgotamentos da sociedade da informação[25]

JACKSON DA SILVA MEDEIROS
Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Doutor em Comunicação e Informação.
jackson.medeiros@ufrgs.br.

Resumo

A sociedade atual sofre de hiper-movimentos que acabam redefinindo suas características de comportamento, de uso e de consumo de informação. Esse excesso de tudo afeta diretamente o cotidiano provocando um estado de esgotamento, cansaço, desgaste coletivo e individual. A proposta deste trabalho é explorar as ideias presentes nas obras *Sociedade do cansaço*, de Byung-Chul Han, e *Os tempos hipermodernos*, de Gilles Lipovetsky, estabelecendo relação entre o fluxo informacional no mundo digital e a noção de "estar sempre conectado". O estudo apresenta enfoque na sociedade hiper-conectada que desencadeiam outros tantos hiperlativos sociais. A análise das obras permite estabelecer relações entre as percepções que os autores discorrem sobre o exacerbamento das construções sociais e o fluxo informacional. Percebe-se que em Han, o indivíduo estabelece uma preocupação com o conteúdo que ele necessita produzir e consumir para estar, ao mesmo tempo, bem resolvido consigo mesmo e angustiado. Lipovestsky, em contrapartida, argumenta que o indivíduo está preso dentro de uma competição entre extremos.

Palavras-chave: Consumo informacional. Fluxo informacional. Sociedade da informação. Hiper-consumo.

1 INTRODUÇÃO

Hiper é um prefixo que pode ser definido como "acima; sobre; por cima; muito" (HOUAISS, 2009). Em tempos cada vez mais digitais, "hiper" tem representado uma extensa fatia da sociedade que se combina com algum sufixo. Uma sociedade hiper-moderna, hiper-tecnológica, hiper-conectada, de hiper-informação, do hiper-espetáculo, da hiper-atenção, do hiper-consumo[26] etc.

Pesquisadores de diversas áreas, há não muito tempo, declararam que existiam eras tecnológicas, digitais, da informação, do espetáculo, do consumo; muitos reviram, ou foram revistos, para uma produção de hiper-sentidos, gerando a capacidade, como a professora Valéria Wilke intitula um trabalho (2017), do ser humano estar "com sono, cansado, espoliado, mas informado".

Neste trabalho, a proposta é explorar as ideias apresentadas por Byung-Chul Han e Gilles Lipovetsky em, respectivamente, *Sociedade do cansaço* e *Os tempos hipermodernos*,

[25] Projeto financiado pelo CNPq. Processo 431367/2016-7.
[26] Autores alternam, geralmente, entre os sufixos hiper ou super.

estabelecendo perspectivas que relacionem o fluxo informacional no mundo digital e a ideia de "sempre conectado", "sempre em rede". Quero me deter, especificamente, em apenas um hiperlativo[27], mas com a certeza de que outros também são fatores fundamentais e propulsores de necessidades e ansiedades: a sociedade hiper-conectada. Esta que, em meu modo de ver, desencadeia outras tantas.

Criação de necessidades. Necessidade de produção, de desempenho, de comunicação. Necessidade que cria ansiedade. Necessidade e ansiedade alavancadas por uma sociedade que sofre cada vez mais os efeitos de tecnologias construídas para que a comunicação da informação seja constante, direta, de abastecimento contínuo. Estar "com sono, cansado, espoliado" já não justifica mais a falta de informação. Deve-se estar informado. Isso altera a sociedade, mas também o indivíduo.

2 BYUNG-CHUL HAN E A SOCIEDADE DO CANSAÇO

Han (2015) admite a existência de uma violência social latente que ultrapassa o controle e a disciplina, nomeando-a *Sociedade do cansaço*. Esta se funda em violência neuronal baseada em positividade. Positividade, neste sentido, é capacidade produtiva, de desempenho, de comunicação. Constante. Incessante. Angustiante. Hiper. Sociedade baseada na desregulamentação e na liberdade que destrói barreiras e proibições. Isso cria uma hiperatividade que nada mais é do que um conjunto massificado do positivo. "A violência da positividade não é privativa, mas saturante; não excludente, mas exaustiva. Por isso é inacessível a uma percepção direta. " (HAN, 2015, p. 21).

A modificação da estrutura política da sociedade nos últimos tempos faz com que muitas proposições teóricas, conceituais, metodológicas já realizadas tenham seu valor alterado. Por exemplo: para Han, a analítica de poder empreitada por Foucault não condiz mais com a sociedade atual, uma vez que esta é uma sociedade de desempenho. O mesmo é afirmado para Freud. Assim, as propostas de Foucault e Freud não se aplicariam à sociedade do século 21 porque se pautam na negatividade, enquanto a atual, como dito, orienta-se pela positividade.

Essa positividade se manifesta pelo "excesso de estímulos, informações e impulsos" (HAN, 2015, p. 31), os quais constroem um sujeito mais ansioso, mais angustiado a partir de si

[27] Permito-me fazer esse trocadilho com "superlativo".

mesmo, em uma ideia de produção constante, de consumo constante, de estar informado, não sendo facultada a opção *off*. A constante forma digital que engole os sujeitos mantém um fluxo gigante.

Exploração de si, estando o sujeito aberto a todas as possibilidades informacionais advindas de todos os públicos possíveis. É um sujeito flexível que é capaz de buscar o consumo de tudo (HAN, 2015). O consumo constante de informações sortidas de fontes diversas. Não se sabe mais o valor do real; tudo é real, tudo é materialidade de possíveis mundos consumíveis que alteram o estado do sujeito. Que o deixa cansado.

O cansaço profundo instaura uma sociedade que larga sua identidade ao léu; ao mesmo tempo que distancia a sociedade de laços fortes, coaduna uma comunidade baseada em homens e coisas (HAN, 2015). Como nota o autor (2015, p. 71), "O cansaço da sociedade de desempenho é um cansaço solitário, que atua individualizando e isolando [... sendo capaz de destruir] qualquer comunidade, qualquer elemento comum, qualquer proximidade, sim, inclusive a própria linguagem. ".

Isso permite que se criem canais de produção que vêm da angústia de si, não mais atrelados à identidade de um indivíduo, mas da tal flexibilização, da necessidade de criar condições em si mesmo para que seja possível abarcar a quantidade de informações que são ofertadas e impostas. É uma fluidez na identidade que faz com que haja impulsão da produção; o sujeito da sociedade do desempenho espera o prazer do trabalho, da angústia de escutar a si próprio, buscando sempre ser um empreendedor de si mesmo (HAN, 2015).

Como contraveneno, é necessária uma auto-imposição de negatividade, do parar, do dizer "não", constrição do pró-ativismo que um sujeito coordena como escape. Negatividade que altera o estado desejado pela positividade, isto é, que atrasa a aceleração, faz o hiper-algo não ter a potência que quer ter. Negatividade, assim, é essencial para que não haja exposição irremediável a estímulos constantes, intrusivos. Processo de alcance de soberania sobre si mesmo, algo que permita superar a positividade, o fluxo contínuo, sem contemplação, impensado, apenas executor (HAN, 2015).

Isso também ocorre pela grande presença de aparatos digitais sempre conectados. A máquina não hesita (HAN, 2015). Sistema voraz de alimentação, contínuo, fluxo constante, nutrição de famintos seres dotados de capacidade hiper-produtiva. A exposição da informação consumível é como a de vitrines, montadas ou para mostrar algo que é usado ou algo que deve ser usado ou como algo deve ser usado. Comportamento instaurado e depois angustiado. A

relação que é de fora para dentro também é de dentro para fora, já que "no empuxo daquela positivação geral do mundo, tanto o homem quanto a sociedade se transformam numa *máquina de desempenho autista*. ". (HAN, 2015, p. 56).

Vida instantânea, onde se perde a barreira de tempo e de espaço, onde se altera a relação do ser com o ser, ou melhor, dos seres com os seres. Essa fraqueza de relações e de identidades, possibilidades de conexões e desconexões múltiplas, facilidade em perceber objetos e se apossar deles, de construir imaginários, de socializar com o que não é efetivamente social, cria elos fracos, possibilitando um desligamento, um deslocamento que é "muito fácil retirar a libido de um objeto e com isso redirecioná-la rumo a posse de novos objetos" (HAN, 2015, p. 93). O que é exposto é mostrado para consumo, em sentimento jactante, formando "uma massa de aplausos que dá atenção ao ego exposto ao modo de uma mercadoria" (HAN, 2015, p. 93).

Já que a crítica é laboriosa, no mesmo ritmo o conflito é demorado e precisa que o sujeito seja reestabelecido para seu centro funcional. Processo cada vez mais dificultoso e angustiante, criador de (de) pressão e supressão de curiosidades. O sujeito toma para si a frustração sempre constante de uma corrida interna. Metas (informacionais, inclusive) nunca são suficientes. Ou nunca são alcançadas. Há necessidade de superação de si próprio. Concorrência consigo mesmo. Concorrência que consome a si mesmo (HAN, 2015).

Essa ode ao outro consumível é paradigmática na ideia de Han. Consumo sem o outro. Sem o outro porque o outro não está mais junto. Sem o outro pois esse outro só é consumível, não gera relação efetiva/afetiva. É um consumo da materialidade produzida pelo outro. Apenas produção de sentidos.

A inserção de tecnologias, a digitalização das vidas, as materialidades consumidas são uma estrutura de comunicação constante, fluxo contínuo, importantes para o desenvolvimento humano e formas de conhecer. Nesse ambiente, onde "as ligações e relacionamentos se rompem, também a ligação para consigo mesmo" (HAN, 2015, p. 92) deixa de existir ou, pelo menos, é fraca.

> Nos círculos virtuais, o eu pode mover-se praticamente desprovido do 'princípio de realidade', que seria um princípio do outro e da resistência. Ali, o eu nascisístico encontra-se sobretudo consigo mesmo. A virtualização e a digitalização estão levando cada vez mais ao desaparecimento da realidade que nos oferece resistência. (HAN, 2015, p. 91-92).

Esse ambiente digital, materialmente instantâneo, é propício a um deslocamento da forma atenção, passando de "atenção profunda" para "hiper-atenção", uma atenção dispersa que força o sujeito a um deslocamento contínuo entre fontes de natureza variada, construindo sistemas ainda mais hiperativos e angustiantes.

3 GILLES LIPOVETSKY E A SOCIEDADE HIPER-MODERNA

Lipovetsky se coloca sob o viés do que convencionou chamar de hiper-modernidade, ideia que apresenta como uma oscilação da confiança a partir de acontecimentos e que coloca o ser humano em condição paradoxal: satisfeito e insatisfeito; livre e preso; crítico e superficial; bondoso e amargo; capaz de tendências contraditórias (LIPOVETSKY, 2004), cuidando do corpo, da higiene, mas portador de patologias comportamentais.

O prefixo Hiper, em Lipovetsky (2004, p. 89), remete ao "consumo comercial da relação com o tempo". Tudo vira consumo. Acesso instantâneo. Efêmero. Para todos. Não há o que não seja produto comercializável. Tudo é passível de venda.

Fator preponderante para isso é, na realidade, um hipercapitalismo que "se faz acompanhar de um hiperindividualismo distanciado, regulador de si mesmo, mas ora prudente e calculista, ora desregrado, desequilibrado e caótico" (LIPOVETSKY, 2004, p. 55-56), capaz de constante labor para maximizar lucros buscando os fundamentos das antigas formas de regulação social de comportamentos. As questões que se relacionam aos distúrbios estão tomadas pela normatização e pelo desapego às formas de regulação social, o que "produz num só movimento a ordem e a desordem, a independência e a dependência subjetiva, a moderação e a imoderação. " (LIPOVETSKY, 2004, p. 56).

Não é possível, por esse viés, que o ser humano seja liberto da angústia de uma modernidade exacerbada e também fragmentada que ocorre macro e micropoliticamente através de "processos hiperbólicos e subpolíticos [que] compõem a nova psicologia das democracias liberais. " (LIPOVETSKY, 2004, p. 56). Os extremos ainda fazem parte consistente da formulação estruturante, mas não estão mais no comando.

Há então o estímulo à concorrência com os outros e consigo próprio. Há uma indispensabilidade do pró-ativismo, uma sensação de dever sobre a evolução constante em virtude de um futuro não previsto, sempre pronto a ser mudado; algo que impulsione o ser na

relação para consigo e para com os outros: mais rentabilidade, mais inovação, mais desempenho. Isso é uma mudança de pensar, passando das inquietações com o futuro para a mística do progresso, fundamentada em economia, tecnologia, individualismo e necessidade de satisfação saudável. É uma construção do aqui e agora como centro na eficiência. (LIPOVETSKY, 2004).

Duas proposições fazem esse "ajuste" social: "a passagem do capitalismo de produção para uma economia de consumo e de comunicação de massa; a substituição de uma sociedade rigorístico-disciplinar por uma 'sociedade-moda' completamente reestruturada pelas técnicas do efêmero, da renovação e da sedução permanentes. " (LIPOVETSKY, 2004, p. 60). Há sempre algo novo, tentador, uma moda a ser consumida, uma técnica/tecnologia a ser absorvida, uma nova meta a ser colocada. Presente da massificação que coloca os seres em metas fundamentais, em um ciclo que se auto renova: evoluir, perseguir, (ainda não) alcançar... A meta é "Consumir sem esperar" (LIPOVETSKY, 2004, p. 60), onde os valores estão abaixo do excesso. Velha ideia de que o ter é maior do que o ser, mas agora a ideia é de satisfação imediata, como cultura do "tudo já".

Lipovetsky também situa as tecnologias digitais como responsáveis pelo encolhimento do espaço-tempo, as quais suplantam a espera, a lentidão, o tédio, o aguardo, e funda, em uma sociedade neoliberal, capitalista, a circulação acelerada de desempenho, concorrência interna e externa, estímulos de dinâmicas sempre no menor tempo possível com o menor custo possível no menor espaço utilizável (LIPOVETSKY, 2004).

A angústia segue ou se intensifica: de um lado os prazeres dispostos pelo consumo, pelo bem-estar; do outro, a vida estressante, que prima pelo desempenho, em constante apreensão pela segurança, pela necessidade de ser melhor, pelas (novas) metas impostas. Construção sem fim que a capacidade tecnológica possibilita visualizar "as práticas e gostos que revelam uma época de sensualização e estetização em massa dos prazeres. " (LIPOVETSKY, 2004, p. 81).

Se o mercado apresenta seus produtos em um estilo de massificação da moda, os interesses se constroem aproveitando a angústia internalizada. Instigada de forma constante, exacerbada, as formas se regem de maneira incessante e fazem erguer um reino de apelos à construção futura, de responsabilização, de uma ética futura (LIPOVETSKY, 2004).

Ou seja, compreender que a hiper-modernidade é um véu curto que se estende de forma a abarcar os sentimentos de consumo (amplo senso: de informação, de moda etc.), faz com que se constate a necessidade de exploração e ampliação do futuro, da capacidade de re-integrar

uma sociedade rompida pelos sentimentos de exploração do indivíduo, tornando tecnicamente possível uma perpetuação do ser e da sociedade. Rompimento entre a antiga utopia e o futuro programado, modelado, tecnológico.

Noção interessante apropriada por Lipovetsky é que "sob os auspícios da reconciliação com as normas do presente [...] que se procura a nova orientação para o futuro" (LIPOVETSKY, 2004). Isso é, a própria dinâmica do consumo não pretende um esgotamento do ser, de suas atividades e da própria sociedade, mas, sim, sua construção constante. Existe, sim, uma relação constante com o futuro: formação de futuro consumo; formação do consumo futuro.

Isso pois a "hipermodernidade indica menos o foco no instante que o declínio do presentismo em face de um futuro que se tornou incerto e precário" (LIPOVETSKY, 2004, p. 71), fazendo com que "os indivíduos renunci[e]m maciçamente às satisfações imediatas, corrigindo e reorientando seus comportamentos cotidianos. " (LIPOVETSKY, 2004, p. 75). Mais um paradoxo: a sociedade hipermoderna, ao tentar preencher o futuro, chega a refutar o efêmero causador de ansiedade.

O processo de individualização, crescente na sociedade hiper-moderna, é uma construção do enfraquecimento do ser, visto a alta desregulação institucional. Outro paradoxo: não participar de estruturas, ou melhor, participar de estruturas frouxas não favorecem o âmbito anímico pessoal, forjando situações de um sujeito perdido, sem norte. Angústia gerada não pelo efervescer do indivíduo, mas pelo efervescer desamparado da sociedade (LIPOVETSKY, 2004).

> No universo da pressa [...] o vínculo humano é substituído pela rapidez; a qualidade de vida, pela eficiência; a fruição livre de normas e de cobranças, pelo frenesi. Fora-se a ociosidade, a contemplação, o relaxamento voluptuoso: o que importa é a auto-superação, a vida em fluxo nervoso, os prazeres abstratos da onipotência proporcionados pelas intensidades aceleradas. (LIPOVETSKY, 2004, p. 80-81).

Há, por conta disso, uma necessidade de resgate de tradições, memorial, de valorização da cultura, da tradição; uma celebração do passado que busca constantemente resgatar o que deve ser lembrado. Formas de proliferação da ideia de que manter vivo é manter é ordem.

Ordem à cultura; ordem à tradição; cultura e tradição de um povo, de uma nação, de disposições sociais (LIPOVETSKY, 2004).

No entanto há uma mudança em como isso é explorado. Ainda que haja criações constantes de espaços memoriais, é paulatinamente realizado um aproveitamento midiático e editorial que abraça o mercado com reedições de obras de cultura tradicional. Tirar proveito de monumentos, de memórias, é questão de consumo. Criação de uma "indústria do patrimônio histórico" (LIPOVETSKY, 2004).

> A era hipermoderna não põe fim à necessidade de apelar para tradições de sentido sagrado; ela simplesmente as rearranja mediante individualização, dispersão, emocionalização das crenças e das práticas. " (LIPOVETSKY, 2004, p. 93-94).

Se "a racionalidade instrumental expande seu domínio, mas não elimina nem a crença religiosa, nem a necessidade de referir-se à autoridade de uma tradição" (LIPOVETSKY, 2004, p. 94), configurando-se em outro paradoxo buscado por Lipovetsky, ainda há uma necessidade de um salvador que busque dar segurança. Uma segurança desconfiada. Busca e refreamento constante.

4 O(S) PENSAR(ES) NA RELAÇÃO SÓCIO-INFORMACIONAL

Ao apresentar como a hiperatividade toma conta da sociedade a partir do que convenciona chamar de positividade, Han se orienta pelo que considera como mudanças de estruturas sociais. Em um modo de viver que não mais separa *on* e *off*, escondendo as fronteiras de tempo e de espaço.

O ser humano, para Han, está afastado de amarras sociais, atuando no nível do individualismo. A preocupação social do indivíduo está fundada em um "*inconsciente social*, o desejo de maximizar a produção" (HAN, 2015, p. 25) a partir da exploração de si. Criação de abertura e de flexibilidade para consumo que acaba por distorcer o valor do que é real ou não; identidades alteradas, possibilidades de conexões e desconexões.

Isso fomenta uma indústria de constante criação e consumo de informação não atrelada à identidade, mas à necessidade de consumo, à necessidade de estar angustiado pela obrigação

de informação constante. É uma ininterrupta frustração de vazio interno que precisa ser preenchido pela vasta gama de produtos informacionais disponibilizados.

Parece que, nesse sentido, Han acerta na proposta, mas peca na conceituação ao afirmar que "O sujeito do desempenho pós-moderno não está submisso a ninguém. Propriamente falando, não é mais sujeito, uma vez que esse conceito se caracteriza pela submissão [...]. Ele se positiva, liberta-se para um projeto. " (HAN, 2015, p. 101). Mesmo sem intentar porfiar essa premissa, pode ser visto que o consumo que é gerado faz parte de uma biopolítica, de construção de identidades massificadas, de origens que podem ser percebidas como sistematizações sociáveis originárias em um sistema que pede a angústia do próprio sistema. Esse modo de desempenho total, como pontua Lipovetsky (2004), é uma criação de prazeres que, em realidade, assume uma limitação de estragos em uma "competição [que] faz priorizar o urgente à custa do importante, a ação à custa da reflexão, o acessório à custa do essencial. " (LIPOVETSKY, 2004, p. 77).

É um paradoxo que Lipovetsky convida a explorar: eficiência e felicidade; vida de extremos; resgate de tradições e pensamento hipermoderno de uma cultura do futuro. Extrair o máximo possível. Para Han, é o esgotamento. Para Lipovetsky, esgotamento seria não ter o consumidor do futuro. O consumo quer um consumidor futuro.

A relação mais explícita desses autores está na concordância que as efemeridades são causadoras de angústia. De maneira diferenciada, ambos autores relatam uma sociedade perdida entre espaços de esperança e angústia, onde "instalou-se um novo clima social e cultural, a cada dia distanciando-se um pouco mais da tranquilidade descontraída dos anos pós-modernos. " (LIPOVETSKY, 2004, p. 71). Em virtude de uma desregulamentação, Lipovetsky aponta para uma época de pouca preocupação com presente; preocupação há, sim, com o futuro. Ou seja, a preocupação do presente é com o futuro, não necessariamente com o momento vivido. É uma "obsessão com o que está por vir. " (LIPOVETSKY, 2004, p. 74).

Para Lipovetsky (2004, p. 90), o passado "Regula institucionalmente o todo coletivo, e seu valor é apenas estético, emocional e lúdico. ". Talvez aqui haja um ponto a ser analisado não pela afirmação em si, mas pela expressão "apenas". Isso porque, segundo o autor, o antigo não mais controla comportamentos. Talvez realmente não comporte, mas arregimenta.

Talvez seja possível refletir a ideia de Lipovetsky (2004, p. 94) da seguinte maneira: a constituição do sujeito hipermoderno ocorre a partir de sua desinstitucionalização, subjetividade e afetividade; não há perda de sentido de forma extrema, mesmo que o patrimônio

axiológico, seja ético, político, religioso etc. tenha sido relegado. No entanto, a relação do sujeito com isso é de coleta, de regresso às ideias culturais e tradicionais, mas, com o detalhe que isso é posto a partir do que pode ser apropriado e aproveitado individualmente.

Uma das questões que se instauram está na falta de reflexão. A reflexão demanda tempo, crítica, esforço, mas a ação requerida é o consumo. E as tecnologias são propulsoras de consumo; são máquinas, tecnologias que provocam efeitos; não há como desprezar sua incapacidade de neutralidade. O fenômeno das redes sociais na internet pode ser visto como expoente de construção de sociedades e identidades.

Han fala da falta de contemplação. Lipovetsky assume que não existe mais o tempo para contemplação, apenas tempo para consumo. Não há mais tempo para ter tempo de admiração, recolhimento, apenas para inundar a massa com informações; geralmente, para entretenimento.

As máquinas que fornecem informação são sistemas abastecidos e abastecedores. Uma retroalimentação que gera necessidades produtivas tanto daqueles que abastecem o sistema quanto daqueles que são por ele abastecidos. Uma mescla de necessidade de exposição e necessidade de consumo. Alguns diriam que isso faz parte de uma sociedade do espetáculo.

Para a máquina, importante é abastecer com o que é abastecida, fundada em sujeitos que devem estar conectados a alguma rede. Não existe opção *off*. O modo atuante é *onlife*, como menciona Floridi, onde as experiências não mais distinguem o online e o offline; hiper-conectado, hiper-digital, hiper-consumo; hiper-oferta-de-tudo.

Criação de problema ou criação de solução. A não existência dessa separação pode, inclusive, alterar as relações entre público e privado, entre o que é comum e o que é particular, o que, não deixa dúvidas, cria um sujeito que, ao mesmo tempo que tenta regressão à sua função, encontra-se perdido da sociedade hiper-moderna, de desempenho.

O desempenho é proporcionado por si, mas as disposições criadas não partem de si, mas de condições que vão além do controle, da disciplina, instaurando uma biopolítica que produz e faz produzir, inclusive prazer. A informação, seu excesso, seu fluxo contínuo, sua fluidez, faz parte de uma proposta da materialidade que cria uma necessidade e, consequentemente, uma ansiedade informacional.

Esse ponto é de interessante reflexão, uma vez que as comunidades não são mais uma construção física, com laços sociais fortes e estáveis. A inserção do aparato digital na vida, hoje

traduzida por carregar no bolso uma potencial ferramenta tecnológica com acesso a múltiplos serviços a uma distância irrisória da mão, são baseadas em nichos de consumo construídos.

Tudo que é consumível atrela sentidos. Aquilo que é consumível não apresenta valor por ele mesmo. Apresenta uma forma de coordenar elementos de valores plurais. Assim, faz perder a identidade. A produção atinge o consumo porque consumir é produzir; é uma produção do consumo que esgota, que angustia, que deprime. É uma ordem de consumo informacional que, claro, extrapola o trabalho e atinge o cotidiano do sujeito (LIPOVETSKY, 2004).

Ainda assim, o desempenho carregado pela hiper-modernidade é uma forma de dominação; melhor dizendo é uma relação de poder, de força que se estabelece no corpo, para o corpo, com o corpo. Ir contra a "filosofia do desempenho" necessitaria, pela proposta de Han, uma capacidade ativa de tediosidade contemplativa que permitisse romper com a ideia de máquina autista, máquina informacional 24 horas.

Como a sociedade do desempenho é uma sociedade plural de excitações e de vontades múltiplas, de mostras daquilo que é permitido, aliás, daquilo que é incentivado, um cooptação de sentidos que se proliferam e que instigam outros sentidos, os pressupostos existentes, como observa Han, deixam, muitas vezes, a desejar para uma analítica atual. Ao mesmo tempo, não são descartáveis, visto que a mudança política na estrutura societária mantém traços ainda engajados com esses entendimentos.

Ou seja, não é um novo paradigma que emerge, mas uma empreitada de resgate de propostas já realizadas. É uma retomada de princípios que sustentam as análises de uma sociedade dominada por tecnologias, mas que ainda é perpassada por dispositivos de controle, disciplina e, principalmente, biopoder, para ficarmos apenas nas noções foucaultianas.

Esses dispositivos conectam-se como conceito aos dispositivos digitais, formam uma configuração de poder que coordena vários outros; dispositivos ligados à dispositivos e suas disposições, seus fomentos, suas rugas, dobras, inflexões. Se a vida faz parte do campo de poder, a atuação das tecnologias no corpo faz com que esses sejam geridos por relações de poder que "dão o que o corpo precisa", a partir do entendimento de que o corpo anseia, angustia por algo. Este, informação.

A biopolítica, como Foucault a concebe, em seu nascimento, é tesa para a engrenagem da sociedade atual. Se "todas as atividades humanas na Pós-modernidade decaem para o nível do trabalho" (HAN, 2015, p. 44), a biopolítica fomenta isso. A ameaça de "fazer morrer" da

disciplina é trocada pelo "deixar viver", desde que a vida seja a produção. Viver, na sociedade hiper é ser produtivo, cravejado de prazeres induzidos pela produção. Produção que não é suficiente. Produção que impõe novas metas para gratificação e reconhecimento. As regras da biopolítica fomentam a angústia, pois precisa delas internalizadas para que as relações de poder sejam mantidas.

Obviamente que isso não responde, mas delineia caminhos para pensar os valores, a mediação que se presta ao consumo da informação, levando em conta que as micropolíticas da informação proporcionam analíticas de condições sociais de ansiedade coordenadas por dispositivos variados, incluindo dispositivos de informação.

REFERÊNCIAS

FLORIDI, L. (Ed.) **The Onlife Manifesto**: Being Human in a Hyperconnected Era. London: Springer, 2015.

HAN, B.-C. **Sociedade do cansaço**. 2. ed. ampl. Petrópolis: Vozes, 2015.

HOUAISS. **Dicionário Eletrônico Houaiss**. 2009.

LIPOVETSKY, G. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

WILKE, V. C. L. Como sono, cansado, espoliado mas informado: sobre alguns aspectos da vida no mundo das não coisas. In: COLÓQUIO HABERMAS & COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA INFORMAÇÃO, 13. & 4., 2017, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: IBICT, 2018. p. 399-416.

A JURIDICIZAÇÃO COMO TENDÊNCIA DE COLONIZAÇÃO DO MUNDO DA VIDA

ANDERSON DE ALENCAR MENEZES
Universidade Federal de Alagoas. Doutorado.
anderufal@gmail.com.

INTRODUÇÃO À PROBLEMÁTICA

Partindo do diagnóstico weberiano de que o Direito é uma esfera independe da Moral. Habermas persegue a ideia original kantiana de pensar numa linha de complementaridade a relação entre Direito e Moral. O fato é que o avassalador aumento do ordenamento jurídico substitui a integração social pela integração sistêmica. Considerando que o mundo da vida é o espaço de liberdade negativa, e, se constitui como um espaço de ação que não é descrito de forma institucional. Com o surgimento do estado burguês numa linha hobbesiana, o instrumental jurídico vai permitir a institucionalização de uma racionalidade regida pelo poder e pelo dinheiro.Habermas distingue o Direito como *medium,* associado ao poder e ao dinheiro, do Direito entendido como *Instituição*. Este último requer uma fundamentação racional, uma vez que se origina diretamente das exigências do mundo da vida, formando, junto com as normas informais, o pano de fundo da ação comunicativa. Assim, não é suficiente o apelo à legalidade, mas clama-se pela legitimidade de tais normas. Na esteira de Habermas o Direito moderno tem uma dupla exigência: positivação e fundamentação. É precisamente porque as instituições jurídicas pertencem ao mundo da vida que se pode ir além das respostas dadas pelo positivismo jurídico. Sobretudo por conter no seu bojo, uma dimensão ética, que se pode perguntar se uma norma jurídica é ou não legítima.

1. DIREITO E MORAL – DISTINÇÕES A PARTIR DE WEBER E HABERMAS

A partir da compreensão de Moreira (1999) Habermas parte do diagnóstico weberiano em que se percebe a perda do formalismo no âmbito jurídico.

A primeira a partir da ideia de Reflexividade que passa a acompanhar o direito. Ligadas às questões da arbitragem, em que se delega aos sujeitos a resolução de suas querelas, litígios. Num segundo momento, apontam-se lacunas do ordenamento jurídico, estas sendo preenchidas pela ação do juiz. A

tendência a desestatização da conduta jurídica. Uma terceira é abertura do direito aos imperativos funcionais e um quarto a oposição constante da moralidade à positividade do direito.

Na esteira de Moreira (1999) Habermas debruçou-se sobre estas questões em duas aulas sob o título Direito e Moral ministradas na Universidade de Harvard em 1986. De fato, Habermas analisa a concepção weberiana na qual o Direito dispõe de uma independência em relação à Moral. Nesta perspectiva weberiana a legalidade se legitima a partir de si mesma. Por isto que a tentativa weberiana é de perceber que o atrelamento do Direito à Moral significa a perda de sua racionalidade. Partindo desta concepção o conceito weberiano não consegue articular as relações entre moralidade e juridicidade.

Nos processos de juridicização ocorridos durante a passagem para o Estado Social, houve não somente um alargamento do ordenamento jurídico, mas uma vinculação mais forte entre prescrições jurídicas e prescrições morais.

Por sua vez, deve-se salientar que a introdução de elementos éticos e morais no Direito, ocorrido com a emergência do Estado Social, isto provocou uma fissura nas bases liberais do sistema jurídico. Pois, na perspectiva weberiana o Direito só poderá ser racional à medida que se afastar dos elementos morais. A tese weberiana é que o Direito é determinado por elementos formais, impondo-se uma racionalidade neutra em relação à Moral.

Na ótica de Habermas (1997), Weber renuncia ao núcleo prático-moral, como instância deontológica do Direito, pois a moralidade era entendida a partir de uma perspectiva unicamente subjetiva. Salienta-se, portanto que a pergunta weberiana qual legalidade geral legitimidade não consegue se resolver ao modo da compreensão weberiana da esfera jurídica. Pois, torna-se problemática a questão de uma racionalidade jurídica autônoma, isenta de moral.

Na interpretação de Moreira (1999) para corroborar a compreensão de que a validade e a legitimidade do ordenamento jurídico se estabelecem numa relação complexa e interna entre Direito e Moral. Numa perspectiva pós-metafísica a validade encontra plausibilidade na medida em que apresenta argumentos dotados de conteúdos morais.

Para Habermas em oposição a Weber só é legítima a legalidade circunscrita em uma racionalidade cujo procedimento se situa entre processos jurídicos e argumentos morais. Abre-se, portanto para uma racionalidade procedimental prático-moral na esfera deontológica.

Por fim, sob o ponto de vista procedimental o Direito e a Moral distinguem-se. Daí que segundo Habermas "Uma ordem jurídica só pode ser legítima quanto não contrariar princípios morais"(HABERMAS, 1999, v.1 p.140)

2. A COMPLEMENTARIDADE ENTRE DIREITO E MORAL SEGUNDO HABERMAS

Seguindo a interpretação de Moreira (1999) a partir de um ponto de vista funcional a Moral apresenta algumas fragilidades e sofre de duas debilidades. A primeira fragilidade seria de ordem cognitiva. Em sociedades multiculturais e complexas já que se entende que os a moral enceta processos falibilistas criando certezas estruturais.

A segunda fragilidade diz respeito a uma fragilidade motivacional, sobretudo pelo fato de que a moralidade sozinha não seria capaz de criar motivações para o agir no nível da obrigatoriedade. Pensando a partir de uma moral pós-tradicional.

Por sua vez, na esteira de Dutra (2005) deve-se pensar numa linha de complementaridade entre Direito e Moral. Mas devemos atentar para a significação desta complementaridade. Sobretudo na distinção fundamental entre direito e moral no que tange às relações entre Kant e Habermas.

Seguindo a compreensão habermasiana é reducionista a compreensão kantiana de derivar os deveres jurídicos dos deveres morais. O que Habermas consegue vê nesta posição kantiana é um certo platonismo. Neste sentido, nas palavras de Dutra (2005, p.216) "o direito passa a complementar a moral sob o ponto de vista da eficácia para a ação... além de ser um sistema de saber é, também, um sistema de ação, tendo suas proposições, portanto, eficácia imediata para a ação".

Nesta direção, as exigências para a real complementaridade entre direito e moral vão além das exigências propriamente morais, o que comporta outras exigências que se referem a três exigências assim denominadas: cognitivas; motivacionais e organizatórias. Seguimos uma linha interpretativa adotada por Dutra (2005).

Com relação às exigências cognitivas, a moral comunicativa se insere num sistema falível, pois não consegue elaborar um catálogo de deveres e sendo assim sofre no conflito das interpretações pela falibilidade de suas opiniões. O direito entra em cena para aliviar esta incerteza cognitiva e absorver esta indeterminação.

Num segundo momento, com relação à motivação para agir moralmente, ligada à vontade que sofre por suas inconstâncias, pois se inclina a interesses particulares, inclusive. O direito aqui impõe um comportamento objetivo, através de sanções e normas como reguladora da vontade.

Num terceiro momento, a exigência de grandes sistemas organizados através do direito administrativo. Sobretudo para a realização dos deveres morais positivos (altruísmo; beneficência; justiça).

Neste sentido, a validade jurídica para Habermas comporta uma gramática de razões do que aquelas compreendidas no âmbito da moral (DUTRA, 2005). Neste âmbito de compreensão, a legitimação do direito acontecerá na visa habermasiana a partir de uma gama de razões: morais, ético-políticas e pragmáticas.

As razões morais devem ser tratadas do ponto de vista estritamente normativo, em que os interesses diversos precisam ser vistos no âmbito simétrico de todos os envolvidos. Quanto às razões ético-políticas, trata da construção da identidade sociocultural e da construção da cidadania ativa a partir de uma hermenêutica da própria tradição. Saindo de uma mera autocompreensão objetivista e assumindo autocompreensão cultural nas suas orientações axiológicas.

Por fim, quanto às razões pragmáticas, refere-se quando não se consegue visualizar os meios adequados para atingir suas preferências. No que se tem que passar por uma revisão das recomendações hipotéticas sob a forma de impertativos condicionais. (DUTRA, 2005).

A partir destas razões aludidas, percebe-se claramente que a legitimidade jurídica admite uma amplitude maior de razões que estão além das razões morais.

Retomando esta perspectiva do ponto de vista da perspectiva cognitivista da moral abro um parêntese para tratar da genealogia do teor cognitivo da moral. Habermas (2002) defende, no texto ―Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral, que a Ética do Discurso justifica o conteúdo racional de uma moral do respeito para cada um e da responsabilidade solidária pelo outro. Contudo, ele faz isso, inicialmente, através da "reconstrução racional dos conteúdos de uma tradição moral abalada em sua base validativa religiosa". (HABERMAS, 2002, p. 55) O questionamento que o autor em questão coloca é: se ainda pode ser justificado o teor cognitivo dessa moral?

Veremos, a seguir, os passos que Habermas dará para defender o conteúdo racional da moral.

A análise genealógica do teor cognitivo da moral, proposta por Habermas (2002), pode ser dividida (didaticamente) em três etapas: 1) na primeira, a análise genealógica se dirige ao exame da tradição religiosa judaico-cristã, pois essa tradição religiosa consegue conferir às normas de um teor cognitivo; 2) na segunda etapa, a genealogia investiga, após a desvalorização do fundamento religioso de validação das normas na modernidade, algumas propostas da filosofia moral moderna que buscam reconstruir o conteúdo cognitivo das intuições morais; e 3) na terceira etapa, após constatar que os esforços da filosofia moral moderna não conseguiram reconstruir o conteúdo das intuições morais cotidianas, a análise genealógica ajuda a Ética do

Discurso a responder, primeiro, quais intuições morais são reconstruídas e, em segundo, como é possível fundamentar, a partir da teoria moral, o ponto de vista moral.

Segundo Habermas, em sua Obra A Inclusão do Outro (2002) frases ou manifestações morais têm, quando fundamentadas, um teor claro cognitivo. Precisa-se distinguir dois (2) aspectos iniciais:

Primeiro aspecto: Compreender esta questão quanto à teoria da moral, ou seja, há algum saber nas manifestações morais e como elas podem ser fundamentadas?

Segundo aspecto: A questão fenomenológica, ou seja, qual teor cognitivo os participantes desses conflitos percebem em suas reivindicações ou apelos morais.

Habermas (2002) situa a sua fala a partir de uma fundamentação moral de maneira descritiva. Ou seja, inserindo-a no contexto das interações cotidianas do mundo vivido. Fundamentalmente, seria a reconstrução e a reconstituição destas falas no horizonte da prática comunicativa cotidiana, como elas refletem e revelam os apelos e as reivindicações de ordem moral. Não só a sua compreensão semântica, mas, sobretudo pragmática e epistêmica da linguagem e de seus vários usos no tecido do mundo fenomênico.

Neste âmbito de compreensão, as manifestações morais portam consigo um potencial de motivos que pode ser atualizado a cada disputa moral.

Conforme Habermas (2002), uma nova concepção de moral emerge desta compreensão, ela não diz respeito apenas como os membros da comunidade devem se comportar; ela simultaneamente coloca motivos para dirimir consensualmente os respectivos conflitos de ação.

Na perspectiva de Silva (2011) fazem parte do jogo da linguagem moral as discussões, as quais, do ponto de vista dos participantes, podem ser resolvidas convincentemente com ajuda de um potencial de fundamentações igualmente acessível a todos. Nesta perspectiva, se a moral carecesse de um teor cognitivo crível, ela não seria superior às formas mais dispendiosas de coordenação da ação (como o uso direto da violência ou a influência sobre a ameaça de sanções ou a promessa de recompensas).

A partir do fato de haver normais morais "em vigor" para os integrantes de uma comunidade, não segue necessariamente que as mesmas tenham, consideradas em si, um conteúdo cognitivo. O intuito seria recolher reconstrutivamente, mais ou menos, elementos do conteúdo cognitivo das nossas intuições morais cotidianas.

Neste sentido, o não-cognitivismo severo quer desmascar o conteúdo cognitivo da linguagem moral como sendo, em tudo, ilusão. Ele tenta mostrar que, por trás das manifestações

morais passíveis de justificação, se escondem apenas sentimentos, posicionamentos ou decisões de origem subjetiva.

Na compreensão de Silva (2011) descrições revisionistas semelhantes às do emotivismo (Stevenson) e do decisionismo (Popper) foram encontradas pelo utilitarismo, que vê nas preferências a origem do sentido "obrigatório" das orientações de valor e dos deveres. Contudo, diferentemente do não-cognitivismo severo, ele substitui a autoconsciência moral irrefletida dos participantes por um cálculo de benefícios, feito a partir da perspectiva do observador, e, nessa medida, oferece uma fundamentação que parte da teoria da moral para o jogo moral de linguagem.

Nesta perspectiva de análise, o utilitarismo tange algumas formas do não-cognitivismo atenuado, que leva em conta a autoconsciência dos sujeitos que agem moralmente, seja tendo em vista sentimentos morais (como é o caso da tradição da filosofia escocesa), seja a orientação segundo normas vigentes (como no caso do contratualismo hobbesiano). Contudo, a autoconsciência do sujeito que julga moralmente recai em revisão. Em seus posicionamentos e julgamentos, presumidamente justificados de modo objetivo, deveriam exprimir-se de fato apenas motivos racionais, sejam sentimentos ou situações de interesses (fundamentáveis pela razão dos seus fins).

O cognitivismo atenuado também deixa intacta a autoconsciência da práxis cotidiana das fundamentações morais, na medida em que atribui às valorações "fortes" um status epistêmico.

O cognitivismo severo quer, ainda, fazer justiça à reivindicação categórica de validade dos deveres morais. Ele tenta reconstruir o conteúdo cognitivo do jogo moral de linguagem em toda a sua amplidão. Aqui a teoria moral apresenta a possibilidade de fundamentação, na medida em que reconstrói o ponto de vista que os próprios membros das sociedades pós-tradicionais assumem intuitivamente, quando, diante de normas morais básicas que se tornaram problemáticas, só podem recorrer a motivos sensatos.

Habermas (2002) defende, no texto ―Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral, que a Ética do Discurso justifica o conteúdo racional de uma moral do respeito para cada um e da responsabilidade solidária pelo outro. Contudo, ele faz isso, inicialmente, através da "reconstrução racional dos conteúdos de uma tradição moral abalada em sua base validativa religiosa". (HABERMAS, 2002, p. 55) O questionamento que o autor em questão coloca é: se ainda pode ser justificado o teor cognitivo dessa moral?

Veremos, a seguir, os passos que Habermas dará para defender o conteúdo racional da moral.

A análise genealógica do teor cognitivo da moral, proposta por Habermas (2002), pode ser dividida (didaticamente) em três etapas: 1) na primeira, a análise genealógica se dirige ao exame da tradição religiosa judaico-cristã, pois essa tradição religiosa consegue conferir às normas de um teor cognitivo; 2) na segunda etapa, a genealogia investiga, após a desvalorização do fundamento religioso de validação das normas na modernidade, algumas propostas da filosofia moral moderna que buscam reconstruir o conteúdo cognitivo das intuições morais; e 3) na terceira etapa, após constatar que os esforços da filosofia moral moderna não conseguiram reconstruir o conteúdo das intuições morais cotidianas, a análise genealógica ajuda a Ética do Discurso a responder, primeiro, quais intuições morais são reconstruídas e, em segundo, como é possível fundamentar, a partir da teoria moral, o ponto de vista moral.

Segundo Habermas, em sua obra A Inclusão do Outro (2002) frases ou manifestações morais têm, quando fundamentadas, um teor claro cognitivo. Precisa-se distinguir 2 aspectos iniciais:

Primeiro aspecto: Compreender esta questão quanto à teoria da moral, ou seja, há algum saber nas manifestações morais e como elas podem ser fundamentadas?

Segundo aspecto: A questão fenomenológica, ou seja, qual teor cognitivo os participantes desses conflitos percebem em suas reivindicações ou apelos morais.

Habermas (2002) situa a sua fala a partir de uma fundamentação moral de maneira descritiva. Ou seja, inserindo-a no contexto das interações cotidianas do mundo vivido. Fundamentalmente, seria a reconstrução e a reconstituição destas falas no horizonte da prática comunicativa cotidiana, como elas refletem e revelam os apelos e as reivindicações de ordem moral. Não só a sua compreensão semântica, mas, sobretudo pragmática e epistêmica da linguagem e de seus vários usos no tecido do mundo fenomênico.

Neste âmbito de compreensão, as manifestações morais portam consigo um potencial de motivos que pode ser atualizado a cada disputa moral.

Conforme Habermas (2002), uma nova concepção de moral emerge desta compreensão, ela não diz respeito apenas como os membros da comunidade devem se comportar; ela simultaneamente coloca motivos para dirimir consensualmente os respectivos conflitos de ação.

Na perspectiva de Silva (2011) fazem parte do jogo da linguagem moral as discussões, as quais, do ponto de vista dos participantes, podem ser resolvidas convincentemente com ajuda de um potencial de fundamentações igualmente acessível a todos. Nesta perspectiva, se a moral carecesse de um teor cognitivo crível, ela não seria superior às formas mais dispendiosas de coordenação da ação (como o uso direto da violência ou a influência sobre a ameaça de sanções ou a promessa de recompensas).

A partir do fato de haver normais morais "em vigor" para os integrantes de uma comunidade, não segue necessariamente que as mesmas tenham, consideradas em si, um conteúdo cognitivo. O intuito seria recolher reconstrutivamente, mais ou menos, elementos do conteúdo cognitivo das nossas intuições morais cotidianas.

Neste sentido, o não-cognitivismo severo quer desmascar o conteúdo cognitivo da linguagem moral como sendo, em tudo, ilusão. Ele tenta mostrar que, por trás das manifestações morais passíveis de justificação, se escondem apenas sentimentos, posicionamentos ou decisões de origem subjetiva.

Na compreensão de Silva (2011) descrições revisionistas semelhantes às do emotivismo (Stevenson) e do decisionismo (Popper) foram encontradas pelo utilitarismo, que vê nas preferências a origem do sentido "obrigatório" das orientações de valor e dos deveres. Contudo, diferentemente do não-cognitivismo severo, ele substitui a autoconsciência moral irrefletida dos participantes por um cálculo de benefícios, feito a partir da perspectiva do observador, e, nessa medida, oferece uma fundamentação que parte da teoria da moral para o jogo moral de linguagem.

Nesta perspectiva de análise, o utilitarismo tange algumas formas do não-cognitivismo atenuado, que leva em conta a autoconsciência dos sujeitos que agem moralmente, seja tendo em vista sentimentos morais (como é o caso da tradição da filosofia escocesa), seja a orientação segundo normas vigentes (como no caso do contratualismo hobbesiano). Contudo, a autoconsciência do sujeito que julga moralmente recai em revisão. Em seus posicionamentos e julgamentos, presumidamente justificados de modo objetivo, deveriam exprimir-se de fato apenas motivos racionais, sejam sentimentos ou situações de interesses (fundamentáveis pela razão dos seus fins).

O cognitivismo atenuado também deixa intacta a autoconsciência da práxis cotidiana das fundamentações morais, na medida em que atribui às valorações "fortes" um status epistêmico.

O cognitivismo severo quer, ainda, fazer justiça à reivindicação categórica de validade dos deveres morais. Ele tenta reconstruir o conteúdo cognitivo do jogo moral de linguagem em toda a sua amplidão. Aqui a teoria moral apresenta a possibilidade de fundamentação, na medida em que reconstrói o ponto de vista que os próprios membros das sociedades pós-tradicionais assumem intuitivamente, quando, diante de normas morais básicas que se tornaram problemáticas, só podem recorrer a motivos sensatos.

1. Duas tentativas de renovação da moral de explicação empirista.

Conforme Habermas (2002) seriam duas linhas distintas. A primeira ligada a Allan Gibbard que segue uma linha mais expressivista da explicação e elucidação de uma convivência solidária; ao passo que, a segunda, ligada à Ernst Tugendhat, segue mais uma linha contratualista da ideia de uma comunidade justa.

Neste âmbito de compreensão, a consciência moral é expressão das legítimas reivindicações que os membros de uma comunidade moral podem exigir e criar expectativas, quando se compreendem enquanto membros cooperativos de um grupo social.

Segundo Tugendhat (1993 apud HABERMAS, 2002, p.27) "os sentimentos morais (vergonha e culpa) sinalizam às pessoas que se reconhecem como sérias, que elas fracassaram enquanto 'membros cooperativos' ou 'bom parceiros sociais' de uma dada comunidade moral".

Passaremos agora a analisar, de forma ainda que sumária, as perspectivas apontadas por Gibbard e Tugendhat, na ordem dos autores elencados.

Na compreensão de Habermas (2002), Gibbard distintamente de Kant, compreende as normas para além das normas para ação. Segundo ele, as normas devem ser utilizadas para todas as espécies de padrões, o que significa a consideração do que é racional, ao emitir uma opinião, externar um sentimento ou de agir de determinada forma. O que é mais importante é que para Gibbard (1992, apud HABERMAS, 2002, p.84) denomina "morais as normas que fixam, para uma comunidade, quais as classes de atos que merecem reprovação espontânea".

Para Gibbard (1992 apud HABERMAS, 2002, p.30) "não se pode compreender o entendimento discursivo sobre normas morais a partir do modelo da busca cooperativa da verdade, mas a no sentido de influenciação retórica. " Neste âmbito, como o processo discursivo não se pautou pela mobilização dos motivos melhores, mas pela capacidade de contágio das expressões mais impressionantes, não se pode falar de um real "fundamentação".

Neste ponto de vista, como explicar o ponto de vista, em que sob condições pragamaticamente excelentes, as normas encontrariam anuência sob o ponto de vista funcional no seu "valor de sobrevivência", objetivamente elevado e específico. (GIBBARD, 1992, apud HABERMAS, 2002, p. 31)

Veremos agora, uma perspectiva distinta da visão funcionalista da moral. Tugendhat faz esta abordagem a partir de 3 pontos. 1) descreve os sistemas de regras morais em geral, quais os motivos para sermos morais em geral; 2) que espécie de moral deveríamos racionalmente escolher sob condições pós-metafísicas. (TUGENDHAT, 1993, apud HABERMAS, 2002, p. 32)

Tugendhat começa com um conceito pleno de comunidade moral. Ele sublinha a questão da autoconsciência daqueles que se sentem vinculados a regras morais. Segundo o autor em questão, faz parte de nossa autonomia pertencer ou não a uma comunidade moral. Entende, por autonomia apenas a capacidade de se agir orientado por regras, a partir de motivos racionais. (TUGENDHAT, 1993, apud HABERMAS, 2002, p. 32)

Tugendhat (1993, apud HABERMAS, 2002, p. 32) apresenta alguns motivos práticos, quais sejam:

> Prefiro participar de uma comunidade moral, pois diante de um processo de instrumentalização mútua, escolho ser sujeito e destinatário de direitos e deveres; prefiro relações equilibradas de amizade, pelo fato de serem melhores que a solidão estrutural de um ator que age estrategicamente; prefiro a satisfação de me sentir respeitado por pessoas que são, elas próprias, moralmente respeitáveis.

No segundo ponto, Tugendhat (1993, apud HABERMAS, 2002, p. 34-35) parte do fato de que, "após a perda da base tradicional da validação de uma moral comum, os participantes têm que refletir juntos sobre quais normas morais deveriam se pôr de acordo". Neste sentido, todos os pontos de vista para um acesso moral à verdade estão invalidados.

Partindo deste ponto de vista, depois da religião e da metafísica, o que fundamentaria uma moral da consideração igual para todos? Se não há mais, a prescrição transcendente? Precisamos compreender então, este jogo moral de linguagem a partir da perda da base religiosa de validação da moral.

Segundo Tugendhat (1993, apud HABERMAS, 2002, p. 35):

> se o que é bom deixa de ser prescrito de forma transcendente, o respeito pelos membros da comunidade, que passa a ser ilimitado, ou seja, o respeito por todos os outros – por sua vontade e seus interesses –é que, segundo parece, passa a fornecer os princípios da bondade.

Neste sentido, a intersubjetividade passa a ocupar o lugar da prescrição transcendente.

Neste ponto de vista, Tugendhat aproximasse do princípio kantiano da generalização a partir das considerações simétricas da situação de partida, em que as partes se confrontam, destituídas de todos os seus privilégios. Em que se buscam os acordos fundamentais que podem ser aceitas racionalmente por todos os participantes. Portanto, se os participantes aceitam entrar numa práxis de entendimento cooperativo, também aceitam tacitamente a condição da consideração simétrica ou uniforme do interesse de todos. (todo participante sério precisa examinar o que é racional para ele nas condições de consideração simétrica e uniforme dos interesses).

3-A FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL A PARTIR DA TEORIA DISCURSIVA DO DIREITO

Ao se perder a autoridade epistêmica da posição divina, os mandamentos morais perdem também sua justificação soteriológica e ontoteológica.

A ética do discurso, por sua vez, não pode nem conservar o teor moral íntegro das instituições religiosas, nem preservar o sentido realista de validação próprio às normas morais.

Segundo Habermas (2002) a ética discursiva justifica o teor de uma moral do respeito indistinto e da responsabilidade solidária por cada um. Assim, propõe-se de saída a tentativa de estabelecer uma base profana, em que as fundamentações éticas possam convergir.

O fato é que os indivíduos perderam o suporte ontoteológico e precisam agora se auto-referirem a sim mesmos. Ou seja, devem criar com base em si mesmos as próprias orientações normativas.

Conforme Habermas (2002) o "bem transcendente" que falta só pode ser compreendido de forma "imanente". Há 3 passos para se chegar a uma fundamentação do ponto de vista moral, no âmbito da teoria moral.

1 Passo: Introdução do princípio "D". O participante ao admite que a argumentação é a única maneira de avaliar a imparcialidade das normas morais, já está adotando o princípio "D".

2 Passo: Introdução do princípio "U". Aceitação geral e não coativa.

3 Passo: É a satifisfação que talvez os envolvidos tenham com o princípio "U", à medida que ele se mostre e não conduza a resultados contra-intuitivos.

Por fim, a Ética do Discurso reconstrói, parcialmente, o conteúdo cognitivo da moral. Neste sentido, a justificação da validade de normas morais tem de pressupor a existência de dois elementos reconstruídos: justiça e solidariedade.

Seguindo a interpretação de Moreira (1999) a razão comunicativa afasta-se de uma tradição prescritiva da razão prática. Pois, o princípio do discurso neutro a partir de uma validade deontológica. A partir desta perspectiva se dá a cooriginariedade entre Direito e Moral. No momento em que a normatividade jurídica invade o espaço da liberdade do indivíduo, cessa a legitimidade da produção normativa.

Constata-se, portanto que em sociedades pós-metafísicas o peso da integração social não pode ser solucionado única e exclusivamente pelo agir comunicativo. A pergunta central seria: de que modo as normas jurídicas e as normas morais são cooriginárias? Segundo Habermas (1997, I, p.110) "o direito não representa apenas uma forma de saber cultural, como a moral, pois forma, simultaneamente, um componente importante do sistema de instituições sociais. O direito é um sistema de saber e, ao mesmo tempo, um sistema de ação"

Portanto, a que se distinguir que em Direito e Moral de 1986 não é mais a mesma perspectiva de Direito e Democracia de 1992.

No texto de 92 fala-se de uma simultaneidade genética, ou seja, simultaneidade na origem e complementaridade procedimental. Isto numa compreensão pós-metafísica em que o processo legislativo permite que razões morais fluam para o direito. Concluindo-se assim que a política e o direito devem estar em sintonia com a moral.

Há uma sacudida das bases validativas oriundas da metafísica e da força dos costumes da tradição. Neste sentido, a moral fica adscrita uma forma de saber cultural, carecendo de uma obrigatoriedade institucional. Neste arco de compreensão, a moral não realiza uma passagem obrigatória para a ação. Mas, o Direito além de ser um sistema de saber é um sistema de ação. Neste âmbito de compreensão, alivia a moral da incumbência de integração social que sozinha

não consegue realizar. Dado que a moral tem apenas uma ação virtual com a ação. Isto porque a moral não obriga a vontade, não gera obrigatoriedade em sentido jurídico. Cumprindo, portanto, ao direito a passagem da esfera da vontade individual para uma produção de uma normatividade institucional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enquanto pessoa moral no bojo de uma cultura, imbuída por um saber faz a passagem do universal ao particular, passa da norma para o fato. Ao fazer estas passagens inscreve-se em três exigências fundamentais. (Cognitivas; motivacionais e organizacionais)

Na esteira de Moreira (1999) a moral não consegue elaborar um catálogo de obrigações que tentem dissolver os conflitos provenientes do universal para a ação. Justamente esta indeterminação cognitiva é dissolvida e absorvida no momento em que o Direito constitui como fonte mediata para a constituição da normatividade. No sentido de que a normatividade elimina a indeterminação cognitiva constituindo-se como fonte geradora de obrigações.

REFERÊNCIAS

DUTRA, Delamar José Volpato. *Razão e Consenso em Habermas*: a teoria da discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.

EFKEN, Karl-Heinz. *O Estado Democrático de Direito na perspectiva da Teoria do Discurso de Jurgen Habermas.* Tese de Doutorado. Porto Alegre, 2003. (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul).

HABERMAS, Jurgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. v. 1 e 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jurgen. *A Inclusão do Outro*. São Paulo: Loyola, 2002.

MOREIRA, Luiz. *Fundamentação do Direito em Habermas*. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH,1999.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética, Direito e Democracia*. São Paulo: Paulus, 2010.

SILVA, Bruno Luciano de Paiva. *A Análise Genealógica do Teor Cognitivo da Moral em Jurgen Habermas.* Pensar - Revista Eletrônica da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. v.2 n.1(2011) p. 24-36.

PIZZI, Jovino. *O Conteúdo Moral do Agir Comunicativo*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

HABERMAS NA ESTEIRA DO PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO II: BIPOLARISMOS SIMPLIFICADOS

JOVINO PIZZI
UFPEL

A insistência em "tradições *fortes*" vem sendo uma das questões importantes dos textos recentes de Habermas. A obra *Nachmetaphysiches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Pensamento pós-metafisico II. Ensaios e réplicas) apresenta, em diferentes momentos, o fluxo e o influxo de tradições inerentes à cultura ocidental. Na sua retrospectiva histórico-genealógica, o "diagnóstico do tempo" presente exige a compreensão das tradições e seus elementos constitutivos, uma herança que, de uma forma ou de outra, continua exercendo uma influência significativa na justificação dos pressupostos normativos. O vigor se manifesta na articulação do poder, confluindo em um eixo central e, assim, articula os diferentes subsistemas do mundo da vida.

Nesse sentido, a configuração de um "centro e uma periferia" (Habermas, 1989, p. 403), isto é, um eixo central e suas ramificações alimenta uma força legitimadora a comandar os distintos âmbitos da vida social. Habermas insiste em *fortes* e poderosas influências da tradição ocidental. Ou seja, a referência a constelações históricas salienta legitimações contundentes e determinantes, às vezes eminentemente metafísicas. Essas forças são determinantes no momento de consolidar as justificações, com influências decisivas nos diferentes âmbitos (ou subsistemas) do mundo da vida.

Se, por um lado, a influência de uma racionalidade ético-comunicativa assume um significado inquestionável, por outro, prospera uma legitimidade que não abandonou as influências de tradições que permanecem vivas e inspiram justificações determinantes para a vida prática. Não poucas vezes, o entrechoque entre salvação e condenação (*Heil und Unheil*) continua demarcando e estabelecendo os contornos do agir social. O bipolarismo entre agraciados *versus* increpáveis indica, pois, duas formas de especificar condição do sujeito enquanto pertencente aos salváveis ou aos desgraçados (na verdade, demoníacos).

A bipolarização aparece como forças contrapostas, divergência que afetam as questões políticas, sociais, culturais e econômicas, entre outros aspectos. Assim, evidencia-se a característica patológica de nossos tempos, cujo padrão salienta forças diametralmente opostas. A existência de dois polos se defronta a diagnósticos que exigem alternativas capazes de superar

tais patologias. Do ponto de vista político, o embate se refere ao horizonte da necrópole *versus* o mundo das acrópoles.

TRADIÇÕES *FORTES* PRODUZINDO BIPOLARIDADES

A perspectiva pós-metafísica se enfrenta ao constante revivescimento de justificativas que, de uma forma ou de outra, remetem a forças legitimadoras em constante reatualização. Essa noção está presente na obra *Nachmetaphysiches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Pensamento pós-metafisico II. Ensaios e réplicas), traduzida ao castelhano como *Mundo de la vida, política y religión* (2015). Uma das questões importantes do texto refere-se ao poder, ou seja, da justificação do poder e sua força legitimadora.

Para Habermas, na história-evolutiva da tradição ocidental, existem *forças* de um sistema-mundo voltado à coesão social. Elas têm o poder de justificar, de "*forma intencionada*" o *nomos*, ou seja, um sistema de leis, regras e um estatuto capaz de garantir a unidade – às vezes, um tanto difusa – não apenas do aspecto organizativo e administrativo da sociedade, mas também na governabilidade e no exercício do poder. Em relação à herança contestável e irresoluta da "teologia política", Habermas menciona algumas referências importantes, como Israel, Mesopotâmia, Grécia e Egito (2015, p. 208).

De acordo com Habermas, justificação através "das imagens de mundo metafísicas e religiosas" não se limitam a culturas e sociedades do período antigo, mas estão presentes também no modelo específico da Idade Média. Como afirma Habermas:

> Por um lado, o poder político gerenciava a política religiosa para assegurar o consentimento das instituições e dos grupos religiosos; por outro, as convicções religiosas, a causa de sua referência individual de salvação, mantiveram um momento de indisponibilidade: a crença na legitimidade sem qualquer *abertura* de transformação. Este precário equilibro pode ser rastreado até o início da Idade Média europeia, nas relações entre o imperador e o papa (2015, p. 209).

Para Habermas, este modelo apresenta vínculos potentes e *fortes*, com efeitos na vida prática. A política e a religião assumem um protagonismo destacado, "uma vinculação de efeitos legitimadores" sem qualquer possibilidade de mudança. A fusão entre política e religião assegura um poder extraordinário ao soberano. Esta concepção concebe uma imagem de si mesma a partir de uma "lei sagrada". A conjuminância de poderes foi criando uma conformação homogênea em torno a um *nomos*, garantidor e legitimador do poder, representada na figura do

soberano, a representação simbólica da magistralidade de seu poder e, portanto, inerente à inviolabilidade de sua legitimidade e valimento.

Para Habermas, nesse modelo,

> a autoridade política devia alimentar-se da força legitimadora de uma lei sagrada para ser aceita como justa. Deste modo, o direito e o poder administrador de justiça do rei se caracterizam por sua aura sagrada, herança dos relatos míticos que as dinastias dominantes *amalgamaram* com o divino. Ao mesmo tempo, as práticas rituais tradicionais se transformaram em ritos políticos, isto é, em formas de auto-representação coletiva de uma soberania política exercida de forma administrativa (2015, p. 208).

Ao tratar-se de uma figura com emanação do sagrado, ou seja, uma autoridade com impulso divino, as representações mundo-vivenciais conformam uma polaridade ambivalente. Como enfatiza Habermas, existe uma "alimentação" entre a autoridade e a lei sagrada, de modo que a justiça transpareça esse poder divino, inerentes à figura do soberano, cujas cerimônias, ritualizações e símbolos da vida cotidiana reluzem o simbolismo dessa sacralidade. Essa forma organizativa e administrativa se apresenta como um produto homogêneo, pois se reproduz nos subsistemas funcionais autopoiéticos. Em outras palavras, esse sistema-mundo se rege "através de sua própria lógica" (Habermas, 2015, p. 205), transformando a figura do soberano em um código que comanda e administra a estrutura da sociedade e a vida das pessoas.

O fato de coadunar narrativas míticas e religiosas garante, então, a legitimidade do poder do soberano, subtraindo qualquer tentativa de mudança. A homogeneidade se transfigura no poder do soberano, persistindo como absoluto, cujas forças centrífugas absorvem o conjunto das relações humanas. Em outras palavras, o centro do poder aglutina qualquer movimento, um eixo convergente e ponto de referência para todas as decisões.

As consequências, afirma Habermas, realçam dois aspectos importantes. Em primeiro lugar, a legitimação vinculada ao nível metafísico, completamente independente das circunstancialidades do mundo da vida, ou seja, a autonomia do soberano permanece totalmente descolada e desarraigada do contexto social e vivencial dos sujeitos. Ao tratar-se de um horizonte alheio da realidade mundana, as formas e estilos de vida passam a ser simples cópias do espectro idealizado. Na verdade, o pertencente ou relativo ao mundo é reflexo peculiar das narrativas mítico-religiosas. Quando não se encaixa no protótipo idealizado, passa a ser qualificado como mau, daninho ou demoníaco.

Para Habermas, essa divisão conforma uma justificação e encontra sua

> força legitimadora sempre que ela possuir uma raiz própria, *independente da política*, nas ideias de salvação e condenação (*Heil und Unheil*) e as práticas de consideração com os poderes redentores e conjuradores do mal (2015, p. 207).

Neste sentido, *Heil und Unheil* (*salvation and evil*) passam a conformar dois opostos a interferir na identidade coletiva. Os símbolos e ritos servem para indicar quais ações são específicas de abençoamento e quais condizem com a condenação. A quem não se enquadra no modelo, recai increpações como terroristas, demoníacos e, no caso de brasileiros, comunistas. Essa designação aufere ao monarca um poder conugando o político e o divino, de forma a estabelecer os limites e a deliberações entre uma e a outra polaridade.

A segunda consequência se refere à ideia de salvação, um modo de tratar o abençoamento como algo particular. Sem afastar-se da tensão entre o humano e o divino, o verticalismo monológico supõe a salvação como algo eminentemente particularista. Em outras palavras, a característica fundamental exibe uma força impulsora "ordenada narrativamente de um advir dominado pelos poderes míticos para iniciar a procura individual de salvação […]" (Habermas, 2015, p. 209). A referência particular de salvação exalta um humanismo individualista. O tensionamento entre religião e política consolida, portanto, um estilo de vida que, de acordo com Habermas, foi o eixo a costurar a era axial fundamentada nas narrativas mítico-religiosas e com uma tonalidade metafísica.

O FLUXO E O INFLUXO DAS NARRATIVAS METAFISICAS

A filosofia moderna colocou o referencial teológico no limbo. Em outras palavras, a laicização da sociedade garantiu a "razão" no púlpito das reivindicações humanas, auferindo-lhe a possibilidade de, inclusive, relegar a religião ao âmbito do privado. Para Claude Lefort, o século XIX representou um período em que o teológico parecia não apenas envelhecer, mas definhar completamente (1998, p. 213). Os efeitos da Revolução Francesa e das lutas religiosas na Inglaterra, por exemplo, evidenciaram uma maneira *sui generis* de política, realçando a perspectiva secularista a ponto de restringir a religião ao domínio privado (Lefort, 1998, p. 214). No entanto, o confinamento do âmbito religioso não significou sua eliminação ou a destruição de seus fundamentos, mas o surgimento de uma nova religiosidade. Assim, restrito ao campo privado, o âmbito teológico permanece em *standby*, à espreita de oportunidades propícias para retornar e reaparecer na interface com a política.

De uma forma ou de outra, os princípios de cunho religioso continuam, ainda hoje, como elementos *fortes*. A auto-compreensão da sociedade e, principalmente, da política,

mantém traços representativos da "teologia política", mormente da tradição judaico-cristã. Apoiando-se em Claude Lefort, Habermas afirma que os discursos públicos conservam fortes resquícios da religião, um assédio que aproxima e, ao mesmo tempo, induz e oscila entre a imanência da objetividade autorreferencial e o transcendentalismo metafísico (2015, p. 207).

O debate se refere à distinção entre "a política" (*la politique*) e "o político" (*le politique*). Para Lefort, a permanência do discurso "teológico-político" prescinde da filosofia, ou seja, vai definhando a distinção entre as duas concepções de forma a consolidar a inviolabilidade do poder representado pelo soberano. Para Habermas, os "processos de mando e o exercício do poder" implica na diferenciação entre a "secularização do Estado" e a "secularização da sociedade" (2015, p. 216). Com isso, abre-se o debate em torno a "um ressentimento soterrado contra a justificação dos princípios constitucionais *a partir da razão*" humana (Ibidem).

Desta forma, configura-se uma "liberdade" para que as comunidades religiosas se assegurem dos mesmos direitos que a "sociedade civil". Em que pese às divergências e blindagem da coletividade frente às influencias religiosas, a ressonância dos discursos religiosos se mantém *pari passu* com o realismo político. A mudança advém das "respostas insatisfatória do laicismo" frente às demandas das comunidades religiosas. O papel do discurso religioso deixou de lado sua atitude competidora de modo a apresentar uma versão mais colaborativa para com a política (Habermas, 2015, p. 218). Desenha-se, então, um discurso político-teológico com a imagem da prosperidade material. Desta forma a política parece diminuir sua capacidade de influenciar a coordenação do agir, limitando-se a cumprir os mandamentos dos "meios dinheiro e poder, os quais representam um fragmento da *socialização,* isentos de conteúdo normativo" (Habermas, 2989, p. 408). Para garantir seu espaço e a simpatia, as religiões assumiram uma característica "mundana", incorporando também, aos seus dogmas, aspectos ligados aos direitos humanos (Habermas, 2015, p. 219).

Ao mesmo tempo, os sujeitos adeptos à secularização se deparam com a *consciência genealógica* de uma moral com vertentes religiosas. No nosso caso, de "conteúdos semânticos procedentes da tradição judaico-cristã" (Habermas, 2015, p. 219). No uso público da razão, a interface entre secularidade e religiosidade representa, de acordo com Habermas, um estímulo positivo. Trata-se, pois, de um potencial a impulsionar os cidadãos a atuarem de acordo com as exigências normativas e em vistas a deliberações racionalmente motivadas.

Se, por um lado, haveria um "vazio" entre os dois polos, por outro, há uma articulação sistêmica. O avivamento do discurso escatológico reclama procedimentos democratizantes e, então, se torna um aliado do discurso político para o enfrentamento das problemáticas terrenais.

Os "direitos da sociedade civil" presume, pois, uma "sensibilidade" a esse espólio religioso, ou seja, de um patrimônio capaz de um *aggiornamento*. As decisões do "Estado constitucional democrático" reconhecem essa herança que, apesar do ceticismo, sofre o assédio do referencial teológico. Na verdade, não há como fugir e nem se pode ignorar "as contribuições das comunidades religiosas e dos cidadãos religiosos" (Habermas, 2015, p. 216).

Em suma, o postulado da tradição mítico-religiosa apresentava uma configuração assincrônica, mas, com o passar do tempo, seu *aggirornamento* tornou-a operante na interação social, ou seja, uma presença concomitante com outras forças justificadoras. Isso não significa a eliminação das tensões entre os dois polos. No contexto de uma sociedade multi- e intercultural, os distintos discursos contribuem na costura um processo democrático. Nesse ínterim, as distintas narrativas refazem e reconstroem seus pontos de vista, de modo a influenciar a coordenação do agir.

OS EFEITOS DA BIPOLARIDADE OU O MONOLINGUISMO PAROQUIALISTA

A expressão *monolingües* indica o uso de apenas uma linguagem, salientando a impossibilidade da diversidade pública das vozes, atitude que realça e consolida o unilateralismo dogmático. Em boa medida, as justificativas restritas ao discurso teológico seriam típicas de contribuições do tipo *monolíngues* (Habermas, 2015, p. 218). Em uma democracia deliberativa, a ressonância das contribuições de "cidadãos religiosos" supõe a retradução de seus pontos de vista para, então, cooperarem na consolidação de uma polifonia de vozes (Habermas, 2015, p. 218).

Para Habermas, "os cidadãos religiosos que se consideram membros leais à constituição de um Estado democrático devem aceitar a dita *cláusula de tradução* como exigência relativa à neutralidade ideológica do poder do Estado" (Habermas, 2015, p. 218). Por outro lado, corresponde, aos cidadãos laicos, o dever de um reconhecimento similar. Assim, no uso público da razão, a reciprocidade entre os cidadãos (religiosos ou seculares) se converte em equidade no tratamento (tu a tu, na mesma medida), pois "para o processo democrático, as contribuições de uma das partes não são menos relevantes que as da outra" (Habermas, 2015, p. 218).

Todavia, em um sistema globalizado, a orientação do agir obedece às disposições de um sistema-mundo integrado *com a totalidade* (Habermas, 2015, p. 206). No horizonte do *embedded capitalism*, traduzido como "capitalismo incrustado", os imperativos econômicos

exercem um domínio cada vez mais decisivo, confinando as esferas da vida social e privada aos subsistemas atrelados às ordens centrais. Sua dinâmica supõe a divisão das esferas em subsistema relativamente independentes uns dos outros, de modo que o vínculo entre eles apenas ocorre em relação com o eixo central.

Essa configuração concebe uma estrutura com um "poder" central, sustentado por diversos subsistemas. Os diferentes satélites, embora com relativa independência, estão submetidos as determinações do eixo central. A força gravitacional impede a autonomia de qualquer um deles, subtraindo as possibilidades de independência ou de soberania. A distinção funcional realça a força do núcleo central frente aos distintos subsistemas, mas que, ao final de tudo, sustenta e nutre a integração sistêmica. Em outras palavras, "a sociedade diferenciada funcionalmente e condensada sistemicamente" se articula em forma de rede ou de constelações, com um centro gravitacional gerador de coesão e de integração.

A coesão social, desenhada em forma "malhas" de uma rede, vincula e interconecta a constelação de subsistemas sob um único comando. Nessa direção, "os subsistemas funcionais autopoiéticos, que se regem através de sua lógica própria e constituem entornos uns para os outros", há algum tempo são presumidamente considerados como independentes uns dos outros, conformando "redes subcomplexas do mundo da vida" (Habermas, 2015, p. 205).

Para Habermas, ainda persistem imagens *fortes* de um agente visível e que, ao mesmo tempo, penetra violentamente nas "mentes" dos sujeitos. A estrutura bipolar alimenta uma concepção dualista sem alternativas. O poder do "centro" se apresente como um agente com a capacidade de compelir e, ao mesmo tempo, desvincular. Seu vigor é determinante a ponto de ameaçar os "satélites" com sua desintegração. Em outras palavras, a desvirtuação coloca em perigo os subordinados, a ponto de supor sua desintegração, ou seja, o risco de fragmentá-los e destruí-los por completo. Sem qualquer autonomia individual, esse poder consegue determinar, com firmeza, as estruturas gerais e particulares, formando um sistema no qual os setores periféricos aderem e se adaptam a um centro gerador de coerções esmagadoras.

Entre o passado e o presente, o diagnóstico de nosso tempo salienta uma "força legitimadora do poder", a qual se alimenta na esteira de um "capitalismo incrustado". Habermas, quanto utiliza o termo "era axial", trata de identificar as constelações históricas da tradição Ocidental, indicando a Mesopotâmia, o Egito e a Grécia como modelos de tradições mítico-religiosas. Essa retrospectiva abre caminho para o debate e as vinculações entre o teológico e o político. Na verdade, trata-se de perceber o fluxo e o refluxo entre os dois horizontes, ora centra mais em um e momentos mais em outro. Para Habermas, atualmente, no horizonte de um capitalismo globalizado,

> as capacidades da política de influenciar conscientemente na integração social estão se reduzindo perigosamente. No transcurso da globalização parecem delinear-se, cada vez com maior nitidez, os contornos de uma imagem que a teoria de sistemas desenhou acerca da modernização social (2015, p. 205).

Na verdade, a diminuição da capacidade da política em influenciar a vida das pessoas indica um revigoramento de outro modelo, no qual a tradição teológica reaparece como *força* impulsionadora. As "comunidades religiosas" reafirmam suas exigências de forma a reivindicar um reposicionamento do Estado em relação às justificações e ao uso do poder. Em outras palavras, a propensão do movimento pendular indica um "fluxo indômito" a interferir na condução das decisões, muitas vezes sem qualquer transparência (Habermas, 2016, p. 133). O perigo está no monolinguísmo paroquialista (Pizzi, 2017), ou seja, a restrição das justificativas a um provincialismo teocrático, sem abertura à pluralidade das vozes. A versão monolíngue indica a tendência a limitar interesses, atividades, pensamentos, opiniões etc. a uma esfera restrita e restritiva, sem atenção à diversidade e mais abrangentes. Por um lado, a política permanece como referência importante, mas renasce e ganha corpo a justificação com base no ponto de vista teológico.

Nessa direção, "a política, entendida como meio de autoinfluxo democrático tornou-se não apenas impossível como também supérflua" (Habermas, 2015, p. 205). O ato de influir e a inspiração encontra seu amparo em uma referência externa, alheia aos sujeitos involucrados. Por isso, minha acepção de "democracia sem sujeitos" ou democracia sob os efeitos *clickbait*, um processo ligado à virtualidade tecnocrática (Pizzi, 2018). A virtualidade se transforma em único meio para manipular os temas de interesse público, sem compromisso moral.

Com a espiral da tecnocracia, alguns políticos de profissão, economistas e tecnocratas, especializados em manipular informações (Habermas, 2016, p. 69), direcionam as decisões de acordo com os interesses de especuladores, rentistas e do mercado financeiro. Nesse rol, seria importante acrescentar também alguns jornalistas e/ou meios de comunicação, preocupados apenas em "satisfazer, de maneira lucrativa a demanda por informação e por educação" (Habermas, 2016, p. 130).

A dependência sufocante do eixo central vai definhando o horizonte político, acentua-se o desencanto pela democracia. Não apenas isso, mas o que era considerado como antivalor ganha destaque em determinadas mídias. O *deflate* (do latim, *deflatum*) do mundo da vida (*Lebenswelt*) significa um servilhismo patologizante, cada um voltado a ver se consegue uma fatiazinha do bolo (ou algumas migalhas). A deflação cria, portanto, as condições para confinar os indivíduos "a "borbulha do egoísmo racional" (Habermas, 2015, p. 206). Nessa espécie de

bolha, o sujeito de isola de seu entorno, alienando-se também das exigências de uma racionalidade ético-comunicativa.

Os tempos atuais tornam claro essa espécie de paralisia social, transfigurada em patologia, culminando com homenagens a quem mata.[28] Se não bastasse esse exemplo, as discussões recentes sobre aborto, a diferença entre Brasil e Argentina é mais que sintomático.[29] No nosso país, o debate se limita a ministros do Supremo Tribunal, ouvindo alguns pareceres prós e/ou contra; na Argentina, houve uma mobilização nacional e – o que é mais importante – o palco foi o parlamento (senadores e deputados).

Ante essas considerações, fica evidente o monolinguísmo paroquialista, tão incrustado que a força legitimadora e as justificativas emanam de pequenos grupos, com plenos poderes para decidir sobre qualquer matéria. Se o modelo mítico-religioso configurou uma forma organizativa e administrativa da sociedade, o modelo atual não é muito diferente. Além do mais, permanece vigorando os extremos entre *salvation and evil*, ou seja, a tensão entre abençoamentos e condenações a ponto de determinar e definir o justo, o bom e os estilos de vida a partir da submissão – ou não – ao centro do poder e sua inviolabilidade. E quem não compartilhar desse modelo, poderá ser considerado nada mais que um conspirador ou terrorista, enfim, um indesejado e execrável.

O MUNDO DA VIDA: ENTRE LEILÕES E CINZAS

A conversão do âmbito político em "código de um subsistema administrativo governado pelo poder" (Habermas, 2015, p. 205) promoveu uma deflação e a diminuição das

[28] Cf. https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/05/governador-contraria-policia-ao-exaltar-mae-pm-que-matou-criminoso.shtml, acessado em 29 de maio de 2018. Esse exemplo revela um antivalor e um prejuízo com morbidez estonteante.

[29] Em se tratando de Brasil, cabe ressaltar que foi o único país das Américas com *fortes* determinações "metafísicas e religiosas". No caso, a presença da família real significou a implantação do modelo descrito por Habermas, ou seja, a "fusão entre política e religião" conseguiu efeitos legitimadores que ultrapassaram o século XVIII, retraduzindo-se em *nomos* espelhado na figura do "imperador". A emanação do sagrado e da autoridade é, sem dúvidas, uma das representações importantes da figura de um soberano inviolável. No caso da educação, a incumbência da catequese e da educação, as congregações religiosas assumiram – e seguem na mesma linha – um papel fundamental na "formação das almas". A implantação da república, no final do século XIX, não foi suficiente para dirimir suas imagens. Mesmo com a semana da Arte Moderna, nos anos 20, pouco mudou, pois, na maior parte dele, o país foi administrado por militares ou ditadores, com um teor político-religioso determinante. A proposta de uma redemocratização é muito recente para consolidar um modelo de democracia mais condizente com uma sociedade, por assim dizer, com características modernas. Em certa maneira, o período pós-ditadura se ressente de um debate público a respeito das questões nacionais. Ao mesmo tempo que assume uma tendência neoliberal (de um capitalismo globalizado), a concentração do poder busca legitimidade em um discurso monológico e neoconservador. Alguns aspectos dessas considerações estão em dois artigos publicados neste ano: *Post-Dictaduras en América Latina. Capitalismo, políticas distributivas e interculturalidad (*Tefros, 2018) e *Esferas del reconocimiento intersubjetivo. El pensar latino-americano desde un sistema-mundo abierto a la interculturalidad* (Logeion. Filosofia da Informação, 2018).

motivações coletivas. Os ideais de uma sociedade justa e solidária foram perdendo seu significado, levando os indivíduos a um esclaustramento na borbulha do egoísmo racional (Idem, p. 206). As alternativas possíveis seguem o mesmo esquema do modelo mítico-religioso. O refrão "salvar-se ou morrer" está relacionado ao "senso depreciativo" em relação à capacidade de, como sujeitos, atuarmos no mundo.

A violência (*Gewalt)* como alternativa ou mecanismo da coordenação do agir se associa ao poder (*Macht*), atrelando dois sistemas: o econômico e o administrativo. Como centro de um sistema de vasos sanguíneos, os meios representados pelo "dinheiro e o poder" formam esse plexo funcional separados do mundo da vida (Habermas, 1989, p. 472). Na perspectiva do mercado livre, tudo pode ser leiloado, isto é, nada escapa do leiloamento. Em outras palavras, aquilo que não pode ser comercializado e colocado em liquidação, simplesmente vira cinzas.

Em razão disso, o "sistema jurídico" também se submete aos "imperativos funcionais da economia e da administração" (Habermas, 1989, p. 473). Neste caso, a legitimidade democrática não passaria de supremocracia ou da ministrocracia. Na expressão de Habermas, o modelo salienta uma

> violência patógena que, inadvertidamente, penetra nos poros da prática comunicativa cotidiana e pode caracterizar-se como um poder de persuasão na medida em que o mundo da vida permaneça alienado aos imperativos de subsistemas funcionais autonomizados e, então, coisificado através dos hábitos de uma racionalidade instrumental (1989, p. 459).

Como é possível perceber, a submissão do agir aos imperativos de sistemas funcionais autonomizados inibe o agir comunicativo, levanto ao enjaulamento dos sujeitos e, em decorrência, seu afastamento da convivência com os demais. No caso, é possível também falar em "bolhas informacionais" se tal referência estiver ligada ao monolinguísmo paroquialista, classificando os "a favor" e os "contra". Na verdade, evidencia-se a bipolorização entre imperativos funcionais do sistema e as demandas sociais. A bipolarização significa, então, *desequilíbrios* ou, então, *patologias* que separam o "sistema econômico e o político" dos fenômenos relativos ao mundo da vida (Habermas, 1989, p. 473). Mais incisivamente, o ímpeto e o "regresso da metafísica" (Habermas, 2015, p. 12), com novas roupagens, estrangula a racionalidade comunicativa. Deste modo, os subsistemas deformam o mundo da vida, de forma a anquilosar e imobilizar as forças impulsoras do agir comunicativo.

Frente a isso, Habermas aposta por uma retomada e um aprofundamento do papel do conceito de *Lebenswelt*. O cenário filosófico atual demanda por uma compreensão com os pés

no chão. Em outras palavras, a racionalidade comunicativa se articula e se processa em contextos concretos do mundo da vida, pois linguagem quer dizer ação.

O *mundo da vida* não é decorrência de uma interpretação alheia; externa, portanto. A noção de *Lebenswelt* não derivada de um ordenamento cósmico ou de acontecimentos voltados à escatologia. Para Habermas, o *Lebenswelt* não possui um significado sublime ou indica um ordenamento modelar das coisas, muito menos representa "um *saeclum* ou uma etapa profetizante" (Habermas, 2015, p. 23). Essa teorização é típica de uma perspectiva metafísica muito mais preocupada com a dimensão de totalidade do mundo e do cosmos, típica de uma história universal com características sagradas. Na retradução atual, o cosmológico assume a figura de uma teologia da prosperidade.

Na metodologia reconstrutiva de Habermas, a representação do mundo da vida ocorre através de uma gramática vinculante, consolidada em ações linguísticas. No mundo da vida, há sujeitos implicados que tematizam as referências ao mundo e com as quais estabelecem e consolidam vínculos. No caso, poder-se-ia também relevar as conflituosidades ou, como menciona Honneth, uma gramática do conflito moral. O certo é que os sujeitos se referem a "algo como presente no mundo", porque as tematizações dizem respeito a fenômenos ou situações "existentes no mundo" (Habermas, 2015, p. 28). Não se trata, pois, de simples "unidade imaginária da consciência" transcendental, restrita ao horizonte monológico ou, então, a partir da noção de universalidade *versus* particularidade.

O mais importante está no fato de que "o processo de comunicação" exige que as referências ao mundo evidenciem e se processem "*no mesmo* mundo no qual ocorrem as referências" e ao qual os sujeitos pertençam (Habermas, 2015, p. 28). O fato de realçar a imbricação entre sujeito e referência ao mundo se torna em condição *sine qua non* de uma gramática pronominal entre sujeitos coautores. Evidentemente, essa condição abre um leque de representações, aspecto ligado a uma fenomenologia concernente ao *Lebenswelt*. Todavia, a gramática do sujeito pronominal garante a *depuração* progressiva (Habermas, 2015, p. 31) da imagem de mundo como cópia ou de simples reprodução, para dar caminho a uma noção de mundo referenciado, isto é, do mundo ao qual o sujeito realmente pertence e no qual age.

Continuando com essa distinção habermasiana, permanece, na tradição ocidental, uma peculiar conexão entre uma imagem do mundo teocêntrico com a cosmológica. Para Habermas, essa vinculação "é responsável pela polarização entre ciência e crença". Em boa medida, o cientificismo assumiu ares de doutrina, uma espécie de discurso inviolável. Seja em relação à ciência como tal ou aos aspectos teológicos, o dualismo realça uma "atitude extramundana"

frente a noção de mundo vivencial, ou seja, os contextos mundo-vivencias. Mas qual é mesmo o problema?

Nesse sentido, Habermas menciona a *objetivação bipolar* (2015, p. 45 e p. 47). A resposta está na divisão do mundo da vida em subsistema (relativamente ou supostamente) isolados e sua "subordinação" aos controles objetivados. Em contrapartida, a rede de relações inerente ao mundo da vida "continua conformando a caixa de ressonância"[30] através da qual os sujeitos obtêm a consciência de si mesmos. Embora difusa "esta consciência pode articular-se nos círculos de comunicação das esferas públicas políticas" (Habermas, 2015, p. 206). O mundo da vida não se reflete de forma teorética e/ou idealizada. Nele, os sujeitos de descobre *dentro* de um horizonte mundo-vivencial como sujeitos coautores.

O *locus* é, portanto, ambiente e habitat, com uma perspectiva claramente representada pela noção de *acrópole* no sentido de estar. Nesse sentido, é significativa a retradução de *sein* (*to be, être*) como estar, uma versão diferente da tradução "ser". A representação de *ser* pode simplesmente relacionar-se com o "monismo ontológico" (Habermas, 2015, p. 49). Todavia, o *estar* significa fazer parte, pertencer, encontrar-se e marcar presença ou ter a companhia de alguém. No gerúndio, o vocábulo *estar* indica ação, condição típica do sujeito que pertence a uma comunidade de interação.

A coautoria significa protagonismo dos sujeitos, direta ou indiretamente, envolvidos na interação, ou seja, em uma comunidade de comunicação na qual a pluralidade de autores ou dos agentes sejam os responsáveis na busca e na execução dos fins. Para tanto, a consciência de *estar* remete ao pertencimento e à intersubjetividade comunicativa, justificada através do processo comunicativo no qual todos os sujeitos não são reconhecidos como falantes ou ouvintes, mas coautores.

Em vista, a reconstrução das estruturas gerais do mundo da vida faz parte de um "processo de aprendizagem". Em outras palavras, trata-se de um procedimento "deste dentro" do próprio mundo da vida (Habermas, 2015, p. 50). O núcleo central e as constelações adjacentes têm em vista os destinatários, ou seja, os sujeitos coautores. Insistindo novamente com Habermas: o agir comunicativo vincula os planos de ação dos sujeitos somente quando

[30] É pertinente destacar a nova versão de Habermas, retraduzindo *Lebenswelt* não tanto como horizonte ou pano de fundo, mas como caixa de ressonância. Deste modo, introduz-se a possiblidade de sintonizar comunidade real e comunidade ideal de comunicação com duas esferas interdependentes. Assim, a metodologia reconstrutiva consegue afastar-se do excessivo procedimentalismo para, então, assumir um transcendentalismo mitigado, cujas decisões podem – e devem – permanece à mercê de uma revisão e reconsideração. Ao mesmo tempo, não são as exigências universais que ditam o justo ou o correto, mas, através do processo de discussão, os sujeitos coautores definem normas, princípios e finalidades que orientam suas ações no espaço e no tempo. Deste modo, a "carga" de responsabilidade recai nos próprios coautores, sempre atentos a possíveis redefinições.

"torne possível as interações sociais (Habermas, 2015, p. 55). Enfim, não se trata de uma "comunicação extracotidiana" (Habermas, 2015, p. 82).

Ao considerar, então, a comunicação intramundana, a noção de *locus* aparece como um dos aspectos fundamentais do agir comunicativo. Desta forma, a justificação encontra na coautoria do sujeito o caminho metodológico para redefinir o "poder comunicativo" como coordenador do agir (Habermas, 1989, p. 418). Em outras palavras, um poder "sem influências externas" a não ser dos *implicados*. O sujeito coautor representa, pois, a referência catalizadora das interações.

REFERÊNCIAS

LEFORT, Claude. *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press, 1988.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Complementes y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta, 2015.

HABERMAS, Jürgen. *En la espiral de la tecnocracia*. Madrid: Trotta, 2016.

PIZZI, Jovino. Parochial monologuism under the guise of "universal dialogue" (ISUD). In: *Topologik*. Collana di Studi internazionali de Schienze Filosofiche e Pedagogiche. N. 21, first semester 2017, p. 30-45.

PIZZI, Jovino. Democracias bajo efectos *clikcbait*. La gramática pronominal como respuesta a la virtualidad tecnocrática. In: *Veritas*. Revista de Filosofía y Teología. Santiago de Chile, N. 39, abril de 2918, p. 33-53.

PIZZI, Jovino. *Post-Dictaduras en América Latina. Capitalismo, políticas distributivas e interculturalidad*. In: *Revista Tefros*. V. 16, N. 1, enero-junio del 2018, p. 127-147.

PIZZI, Jovino. *Esferas del reconocimiento intersubjetivo. El pensar latino-americano desde un sistema-mundo abierto a la* interculturalidad. In: *Revista Logeion. Filosofia da Informação*. V. 4, N. 2, 2018, p. 17-30.

TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA DE HABERMAS E ENFOQUE PRAGMA-DIALÉTICO DE ARGUMENTAÇÃO: Encontros e Desencontros

FRANCISCO JAVIER URIBE RIVERA
Ensp/Fiocruz
fruribe09@gmail.com
ELIZABETH ARTMANN
Ensp/Fiocruz
ethartmann@ensp.fiocruz.br

Resumo

Este trabalho se propõe a fazer uma análise comparativa entre a teoria da ação comunicativa de Habermas e o enfoque de argumentação da Pragma-Dialética de Van Eemeren. O objetivo foi identificar diferenças, convergências e complementaridades. Apoiados em alguns autores de referência, discutimos os principais conteúdos de ambas as abordagens. O estudo identifica e reforça a complementaridade dos mesmos, caracterizados como enfoques normativos, universalistas, predominantemente dialéticos e dotados de um conceito de razoabilidade semelhante. Finalmente, desenvolvemos uma discussão sobre o conceito habermasiano de mundo da vida que pode ajudar a enfatizar um conceito de verdade não relativista, de menor alcance retórico, considerando a construção do conceito de verdade em auditórios mais universais.

A seguir desenvolvemos de maneira resumida os principais componentes da análise.

A teoria da argumentação de Habermas a partir de sua teoria da ação comunicativa:

O discurso é uma forma de comunicação que acontece por meio de argumentos. Habermas denomina argumentação ao tipo de fala em que os participantes tematizam pretensões de validade que se tornaram duvidosas e procuram aceitá-las ou recusá-las por meio de argumentos (Habermas, J. TAC; Madrid: Taurus, 2008).

De acordo com a teoria da ação comunicativa haveria dois níveis de ação: a comunicação pura, que corresponderia à aceitação espontânea, acrítica, das pretensões de validade, em função de um saber compartilhado pelo pertencimento a um mesmo mundo da vida; e o discurso, que emerge quando as pretensões são criticadas, gerando-se a necessidade de um processo de justificação ou de fundamentação para resgatar estas pretensões ou para abandoná-las. O discurso é o nível da ação comunicativa que caracteriza a argumentação, quando pretensões de validade levantadas são tematizadas.

Habermas entende o mundo da vida como o pano de fundo das pré-interpretações e saberes implícitos que orientam nossa percepção e nossas ações e abrange os conhecimentos e tradições culturais acumulados, o contexto normativo prévio e as competências individuais para a comunicação (Siebeneichler; 1989;Artmann, 2001). O mundo da vida constitui o horizonte cognitivo e o marco fundamental desde o qual o indivíduo acede aos distintos âmbitos da realidade: é o marco e o lugar onde se realiza a ação comunicativa (Alves, 2009)

Neste contexto, a argumentação é compreendida como a forma de sustentar através de razões os pontos de vista os quais se pretende reconhecer, ou seja, determinadas pretensões de validade (atos de fala que se candidatam a um sim ou a um não dos interlocutores). Um dos autores que fundamenta esta teoria é Toulmin (2001). Deste, Habermas (2008) resgata a estrutura básica dos argumentos, o layout dos mesmos, e a composição das razões que fundamentam um ponto de vista ou uma pretensão: os dados; a garantia ou premissa geral que permite conectar os dados à pretensão e contribuir para sua fundamentação; o apoio ou respaldo, que corresponde aos conteúdos semânticos, de caráter institucional, social ou intersubjetivo que fundamentam essa garantia; os qualificadores modais (força e grau de certeza das conclusões) e as condições de refutação ou a reserva (as excepcionalidades que descartam um ponto de vista). A crítica de Habermas ao ponto de vista de Toulmin se refere ao insuficiente universalismo de sua doutrina, especificamente à distinção dos campos da argumentação segundo critérios sociológicos ou institucionais (Toulmin propõe cinco campos: direito, moral, ciência, administração e crítica da arte), ou característicos da noção de empreendimento racional, para além de uma distinção em função do uso comunicativo dos atos de fala, como é sua posição. É importante marcar que Toulmin, apesar de não concordar com um a-priori racional, tampouco concorda com os relativistas, e vai em direção à uma busca coletiva da verdade. Embora, segundo Habermas, não esclareça completamente os pressupostos e procedimentos comunicativos gerais para esta empreitada.

Outro autor que alimenta a teoria argumentativa de Habermas é Perelman (1996). Deste autor Habermas (2008) resgata o conceito de auditório universal, o que implica em destacar da retórica (ou arte de persuadir) a capacidade de conquistar a adesão de um auditório o mais amplo possível, universal. É surpreendente que Habermas tenha ido buscar na retórica um elemento conceitual que aponta para o convencimento (que supõe uma situação de fala ideal de fala), abstraindo do predomínio na retorica de uma orientação persuasiva e contextualista.

A teoria da argumentação supõe a integração de três disciplinas: a dialética (como procedimento de discussão), a retórica (como processo) e a lógica (como conjunto de produtos concludentes).

Habermas classifica os teóricos da argumentação segundo a ênfase que põem sobre estas disciplinas. Para ele, Toulmin acentua mais a discussão lógica, em detrimento da dialética e da retórica enquanto Perelman supervaloriza a retórica (Habermas,2008). Contudo, van Eemeren et al. (1996) e Santibañez (2010) identificam elementos dialéticos no modelo de Toulmin (Rivera & Artmann, 2015). A possibilidade do contra-argumento inerente aos modalizadores e às condições de refutação dariam conta de uma orientação dialética. Mais do que isso, a repetição da estrutura argumentativa básica do modelo toulminiano em uma relação entre protagonistas e antagonistas voltada para a busca do argumento mais razoável poderia ser interpretada como um processo dialético. Ou como um diálogo ordenado de argumento e pergunta-objeção entre partes que tentam chegar a consensos por uma argumentação correta.

Predomina em Habermas uma visão universalista da argumentação: esta não se esgota num acordo intersubjetivo sancionado por conteúdos epistêmicos ou culturais concretos, mas aponta para uma visão de verdade incondicionada.

A base procedimental formal da argumentação está representada pela situação de fala ideal, que corresponde a uma situação de igualdade de oportunidades discursivas, de eliminação de expedientes coercitivos e de predomínio de uma orientação para a verdade apoiada nos melhores argumentos (Habermas,2008). A situação ideal de fala é um ideal argumentativo que permite atribuir racionalidade às justificações. O que distingue um consenso enganoso de um consenso racional é justamente a referência à situação ideal de fala, que é entendida como uma situação que satisfaz determinadas condições: abertura a um público; inclusividade, direitos iguais à participação; imunização contra a coerção externa. Assim como a orientação dos participantes para o alcance do entendimento (isto é, a expressão sincera de enunciados). Esta situação não corresponde necessariamente a uma situação realizada ou plenamente realizável, mas a um conjunto de pressuposições contrafáticas a ser consideradas recíprocamente para ingressar em um discurso com a firme crença de que é possível se entender em questões de verdade e correção. Não acreditar nesta possibilidade aproximada significa entrar numa contradição performativa que corresponde a querer convencer trapaceando. A partir desta visão, de uma situação contrafática, operante no processo de comunicação, Habermas prefere falar de antecipação de uma situação ideal, ao invés de realização. Para o autor, a impossibilidade fática de distinguir o consenso enganoso do racional parece levar à conclusão de que deveríamos abandonar a idéia do caráter racional da fala humana e aceitar que o elemento meramente retórico da manipulação persuasiva é indistinguível do convencimiento racional (Alves, 2009), o que não sería aceitável.

Finalmente, é importante destacar a influência que a pragmática linguística de Austin (1962) e Searle (1969) exerce sobre a teoria da ação comunicativa habermasiana. Os atos de fala precedem e moldam as ações realizadas, são formas de ação, para além de representações passivas da realidade. As pretensões de validade podem ser classificadas em função dos tipos básicos de atos de fala da taxonomia adaptada daqueles autores, representando pontos de vista que podem ser justificados segundo os critérios empregados na justificação dos mesmos: verdade; correção normativa ou justiça e autenticidade ou sinceridade. Assim, essas pretensões podem ser definidas como pretensões de verdade (que caracterizam o discurso teórico); como pretensões de correção (que tipificam o discurso prático); como pretensões de veracidade (que marcam a crítica terapêutica); como explicações compreensíveis ou como discursos explicativos; como crítica estética, onde a racionalidade consiste em criticar e aplicar determinados padrões valorativos. Apenas os discursos teóricos e práticos são verdadeiros discursos associados a pretensões universais de validade.

A Pragma-Dialética de Van Eemeren

A pragma-dialéctica assume um conteúdo pragmático e a discussão ou argumentação é vista como uma troca de atos de fala cuja base teórica se apoia, em parte, na teoria dos atos de fala de Austin (1962) e Searle (1969). Na acepção da pragma-dialética, a argumentação é um ato de fala complexo cujo propósito não é deixar de lado diferenças, mas resolvê-las no contexto da articulação de argumentos e da busca do entendimento (Eemeren;2006ª). Este enfoque está definido por uma característica marcadamente cooperativa, que se infere do conjunto de regras pragmáticas que o procedimento discursivo deve observar.

Para este enfoque a troca de atos de fala inclui atos indiretos de fala (quando um ato de fala tem uma função dupla, por exemplo, quando uma asserção cumpre também uma função diretiva indireta), que ajudam a interpretar o significado real, contingente, da argumentação, para além dos atos explícitos. O contexto da fala é decisivo na explicitação dos atos indiretos. Como uma variante de atos indiretos o enfoque identifica premissas implícitas que seria possível inferir da discussão. Como uma contribuição específica, este enfoque desenvolve procedimentos para inferir da linguagem atos indiretos de fala e premissas implícitas. Estes procedimentos correspondem à análise do contexto e do conjunto de atos de fala e a uma análise lógica do tipo inferencial. Isto corresponde a afirmar que este enfoque sustenta que o contexto da fala afeta de

maneira decisiva a argumentação e propõe formas de análise e uma determinada aplicação da lógica que permitem caracterizar como se dá essa afetação (Eemeren et alli, 2006ª).

A pragma-dialéctica desenvolve especificamente uma discussão particular sobre estrutura da argumentação e sobre esquemas argumentativos. Estes últimos ajudam a evitar falácias e aumentar o grau de solidez dos argumentos, ao apontar para a necessidade de perguntas críticas que permitem explorar em toda sua extensão os esquemas assumidos (Eemeren, 2006ª; 2006b).

Para a pragma-dialética, segundo van Eemeren (2006ª), a razoabilidade não pode ser reduzida nem a uma racionalidade instrumental, nem ao alcance de um acordo mútuo culturalmente determinado. A razoabilidade implica a norma externa de que o acordo deve ser alcançado de uma maneira válida. O autor adere a uma distinção entre persuasão, que corresponde a simplesmente conquistar a adesão de um público apoiando-se em conteúdos simbólicos sancionados previamente, e o convencimento, que corresponde à busca do consenso apoiado no mérito dos argumentos.

A validade depende do cumprimento de regras e de princípios, que permitem superar o risco das falácias. Estas regras destacam a sinceridade e a correção, e a proibição do engano e da manipulação. A Pragma-dialética sustenta o princípio da comunicação: seja claro, honesto e eficaz e vá direto ao ponto. Há aqui uma pretensão de inteligibilidade e uma de sinceridade. Sugere-se não produzir argumentos supérfluos ou inúteis e não realizar nenhum ato de fala que não se conecte com os atos precedentes. A este princípio devemos acrescentar as condições de correção dos atos de fala, que são condições ideais que o discurso argumentativo deveria observar. Haveria duas condições de correção: as condições preparatórias e as de responsabilidade. As preparatórias expressam o que o falante deve fazer para respeitar a regra de eficiência. Uma das condições de responsabilidade corresponde à crença do falante na aceitabilidade do seu ponto de vista, de modo que esta regra significa que o falante procurará convencer seu oponente sem enganos (Eemeren,2006b). Esta regra de sinceridade, junto com um conjunto de regras específicas referentes à necessidade de evitar pressões indevidas e de permitir que o outro possa ter amplas possibilidades de emitir argumentos e pontos de vista (que fazem parte das diferentes etapas do processo de argumentação), configuram um paralelo claro com as condições ideais de um discurso de acordo com Habermas (2008).Ou seja, o princípio da comunicação, as condições de correção dos atos de fala e regras específicas que regulam o processo de discussão se aproximam nitidamente das condições de uma situação ideal de fala.

A pragma-dialética é um enfoque integrado, que combina dialética, retórica e lógica, sob o predomínio da dialética. Van Eemeren (2007a, 2007b) adotou o conceito de manobra estratégica para expressar a ideia da necessidade de subordinar um componente retórico inevitável nos processos argumentativos, ao componente dialético. Assim, a presença de uma orientação para a persuasão, típica da retórica, não deveria provocar um descarrilamento no sentido de comprometer a visão universalista de razoabilidade.

Finalmente, é importante citar uma semelhança entre a pragma-dialética com a teoria da ação comunicativa. De acordo com Santibañez (2010), Eemeren e colaboradores (1996;2004) também criticam a ênfase de Toulmin na noção de "campo dependente", que implica fazer da validade algo não universal e substituir a pergunta pela validez formal pelo contexto e os envolvidos numa argumentação. A conclusão é de que os critérios toulminianos para avaliar argumentos seriam internos em relação a práticas situadas. Nesta medida, Toulmin é visto como um retórico, pois no seu modelo os valores de verdade das proposições estariam sancionados pelas crenças, e outros estados intencionais, de uma comunidade que se torna audiência, e que decidiria e permitiria, assim, determinadas inferências e conteúdos argumentais.

Diferenças, convergências e complementaridade entre os enfoques. Discussão.

Os dois enfoques se inspiram, em parte, no modelo pragmático da análise da linguagem de Austin (1962) e Searle (1969). Ambos os enfoques se apropriam da taxonomia dos atos, com adaptações, dos dois lados, e compartilham a ideia de que linguagem é ação. De Searle (1969), Habermas (2008) resgata o conceito de ato de fala como compromisso social. No caso das afirmações os falantes assumem o compromisso de trazer à tona evidências fáticas. No caso das promessas, os falantes se comprometem a ser sinceros, a ter competência para realizar a promessa e se comprometem com a responsabilidade, que corresponde a não voltar atrás e a dar continuidade às mesmas.

Os dois modelos são universalistas e normativos: o conceito popperiano de razoabilidade da Pragma-dialética se aproxima da visão universalista de Habermas. Sustentamos que o universalismo em Habermas é mais radical. Letourneau (2010) aponta que o conceito de verdade habermasiano é mais radicalmente universal porque desconsidera relativamente o papel dos qualificadores modais e das condições de refutação ou reserva, do modelo de

Toulmin. Na realidade, Habermas assume toda a proposta de estrutura argumental de Toulmin, de modo que esta crítica parece não ter procedência.

Os dois enfoques sustentam a ideia de articular dialética, retórica e lógica. O enfoque de Habermas é essencialmente dialético porque é fortemente normativo e está baseado na busca dos melhores argumentos pelos participantes e caracterizado pela determinação na busca do entendimento. Em relação à lógica há no excurso da teoria da argumentação da teoria da ação comunicativa uma sugestão de defesa de uma lógica informal, cujas principais contribuições são listadas nesse espaço. Na Pragma-dialética, identificamos uma tentativa de conjugar dialética e retórica sob a hegemonia da primeira e um esforço para aplicar as regras da lógica na análise argumental.

Há uma correlação entre a situação de fala ideal e o conjunto de regras e princípios que regem, no caso dos procedimentos, uma discussão crítica segundo a pragma-dialética. A forte normatividade dos procedimentos formais de argumentação em Habermas e na pragma-dialética expressa a predominância de um enfoque dialético.

Habermas invoca a ideia de auditório universal de Perelman (2008) como fundamento da situação de fala ideal. Não obstante, a retórica de Perelman oscila entre as ideias de auditório universal e particular, entre convencimento e persuasão, e neste último caso predomina o sentido de conquistar ou de buscar a adesão do outro apoiada não necessariamente no mérito dos argumentos ou no convencimento racional. Esta noção de Perelman pode representar uma tensão com o conceito de fala ideal de Habermas, que é a base procedimental linguística da possibilidade do universalismo. Esta tensão corresponde à distinção convencer/persuadir, onde o convencimento é fruto da análise exaustiva do mérito argumental por meio de processos comunicativos marcados por regras rigorosas (o que é típico da dialética); e o persuadir representaria conquistar a adesão do auditório (típico da retórica), para além do mérito argumental, podendo ser usadas técnicas discursivas que podem (ou não) ter um caráter manipulatório (Lima, J;Rivera, FJU; Artmann, E, 2016)

A TAC de Habermas e a Pragma-Dialética enfatizam a importância do contexto na interpretação dos atos de fala. Em Habermas, há o reconhecimento da importância do contexto na interpretação da fala explícita, porém segundo autores como Letourneau (2010), Habermas não aprofunda como os contextos dos atos de fala concretos podem ter efeitos sobre a argumentação. Letourneau (2010) acrescenta a este respeito que Habermas desliga a questão da verdade das condições do ato em que a afirmação tem lugar. Ao invés de atender a como o

contexto de um ato de fala possa ter efeitos sobre os argumentos, insiste em considerar os argumentos em relação com elementos normativos como a verdade, a correção e a sinceridade. Embora possamos também argumentar que estes distintos critérios de fundamentação se referem, respectivamente, a distintos mundos (a saber, verdade para o mundo objetivo, correção ou legitimidade para o mundo das normas ou mundo social e sinceridade para o mundo subjetivo), e que trazem, junto com o conceito de mundo da vida, o contexto da ação dos atores. Contudo para efeito de análise argumental, a pragma-dialética sugere instrumentos específicos que permitem trazer à tona o contexto que atua sobre a interpretação dos atos de fala explícitos. Podemos sustentar que a pragma-dialética aprofunda mais relativamente este aspecto de como o contexto molda especificamente a argumentação.

Dentre as principais diferenças destacamos o universalismo mais radical da teoria do discurso de Habermas frente a uma concepção em que a aceitação parcial da retórica significa no caso da pragma-dialética a possibilidade de uma argumentação onde o critério de verdade pode ser superado ou substituído pela noção de justificação, inerente a um acordo intersubjetivo sancionado culturalmente ou institucionalmente, nem sempre em auditórios mais universais. Para Habermas, o conceito de verdade também não prescinde de um procedimento de justificação ligado à razão comunicativa que se refere aos três mundos acima citados e ao mundo da vida como fonte de pré-interpretações.

Para Habermas (2008) a fala combina em uma sequência atos comunicativos e estratégicos, sendo necessário distinguir o predomínio de uma dimensão ou outra (dentro do conjunto) Para Habermas, a fala orientada ao entendimento convive com a fala instrumental ou orientada ao êxito, porém esta última é vista como uma estrutura secundária (e parcial, incapaz de assumir o todo) da ação comunicativa, a qual seria hegemônica.

O conceito de manobra estratégica da pragma-dialética permite articular esses dois modos de maneira precisa e realista. Ou seja, apesar do universalismo mais radical de Habermas, a pragma-dialética também propõe uma conjugação entre a fala instrumental, visando o êxito, e a fala característica da dialética que visa a superação do condicionamento dos contextos locais, a qual deveria presidir essa relação, em prol de uma validade de caráter mais universal. Portanto, as diferenciações não são tão marcantes. O conceito de manobra estratégica está associado a uma sorte de vigilância para evitar que haja um descarrilamento da proposta de síntese e um desvio no sentido da fala instrumental ou do contextualismo retórico. Nessa perspectiva, a pragma-dialética pode contribuir com um conceito interessante que busca resgatar condições de validade marcadas pela noção de razoabilidade anteriormente apresentada.

Podemos concluir esta comparação parcial, sustentando o ponto de vista da forte semelhança e complementaridade dos enfoques analisados. Consideramos que esta complementaridade se evidencia em relação ao conceito de verdade no nível filosófico. Sustentamos que neste nível a teoria da ação comunicativa pode ajudar a fundamentar o conceito de razoabilidade da pragama-dialética, que transcende contextos. Especificamente nos referiremos a seguir à relação entre mundo da vida e verdade no contexto da ação comunicativa.

Mundo da vida e verdade

Nos seus debates com o relativismo de Rorty (2007) e em outros escritos, Habermas (2002;2007) defende um conceito bifronte de verdade: verdade como certezas de conduta nos contextos de ação do mundo da vida; verdade como orientação à verdade no contexto dos discursos que tematizam pretensões de verdade que se tornaram problemáticas e que buscam a aceitação ou refutação das mesmas. Os dois âmbitos se opõem, na medida em que no mundo da vida não há muito espaço para o falibilismo, enquanto o discurso é essencialmente falível. Em seguida, o autor sustenta que a verdade não se define nem num nem noutro contexto, mas na mediação. Desta maneira, Habermas sustenta que os discursos estão inscritos nos contextos de ação e que sua função é fornecer ao mundo da vida certezas que possam ser utilizadas instrumentalmente, em favor do êxito dos projetos de reprodução e sobrevivência. Ou seja, apesar de opostos estes contextos estão intrinsicamente conectados. O mundo da vida é para o autor um contexto onde não se aceitariam hipóteses, mas certezas, um ter por verdadeiro incondicional, que permita uma ação exitosa. Nele se expressaria uma intuição realista do mundo. As certezas de condutas de ação se projetariam nos discursos como uma determinada orientação para a verdade, cuja incondicionalidade se explicaria pela transmissão dos acordos estabelecidos sobre pretensões para o mundo da vida, onde estes acordos sobre enunciados retomariam o caráter de verdades ingênuas e quase dogmáticas. Ou seja, o nível de verdade ou de validade dos discursos argumentativos não se definiria ao interior deles mesmos (dos próprios discursos, mas na sua retroação sobre o mundo da vida, ou seja, na mediação entre discurso e mundo da vida. O significado dos discursos não estaria na problematização infinita, mas na sua conexão com a ação prática cotidiana. Para Habermas o Discurso está ancorado nos contextos práticos de ação.

Habermas em sua complexa argumentação pretende fundamentar o conceito de verdade incondicionada no mundo da vida, fortalecendo as matrizes hermenêuticas de sua apreensão da vida em sociedade. Assim, encerra sua discussão colocando que a orientação para uma verdade incondicionada, que obriga aos participantes da argumentação a pressupor condições justificatórias ideais e requer uma descentramento sempre crescente da comunidade de justificação, é um reflexo da diferença – requerida no mundo da vida- entre crer e saber; esta distinção assenta na suposição, ancorada no uso comunicativo da linguagem, de um único mundo objetivo. A pressuposição formal de um mundo idêntico para todos é a base para entender porque no mundo da vida o que interessa é um saber verdadeiro, sem reservas, e não uma simples crença. No mundo da vida os atores precisam supor esse mundo objetivo idêntico se pretendem operar certezas que lhes permitam uma ação exitosa.

Conclusão

Realizamos uma comparação entre os enfoques de Habermas e da pragma-dialética apontando para um quadro de forte convergência e complementaridade. Ambos os enfoques demonstram uma supremacia da dialética sobre outros componentes da argumentação (retórica e lógica). Esta supremacia se verifica pela normatividade que preside os vários momentos do processo argumentativo e pela orientação cooperativa para o alcance do entendimento, baseado na busca dos melhores argumentos. As regras normativas que presidem os procedimentos de discussão sugerem a idealização das condições de fala. Há uma aproximação entre o os princípios e regras da pragma-dialética e a situação de fala ideal.

Uma diferença relativa diz respeito ao universalismo mais radical de Habermas, na medida em que uma maior abertura da pragma-dial[etica para a retórica, implica a possibilidade do descarrilamento da manobra de síntese entre a dialética e a retórica, em prejuízo de uma maior universalidade. Apesar de tudo, van Eemeren sustenta a necessidade de uma validade mais universal que supere o condicionamento dos contextos locais.

Ambos os enfoques pretendem integrar dialética, retórica e lógica. Contudo, o enfoque habermasiano é essencialmente dialético, da retórica apenas explora uma situação limite - o conceito de auditório universal de Perelman. Em relação à lógica apenas define sua aprovação ao campo da lógica informal, seguindo as pegadas de Toulmin. No caso da Pragma-dialética há uma maior exploração da lógica e uma proposta de conciliação entre persuasão e convencimento, sob a hegemonia da dialética.

Em termos de uma análise argumental, a pragma-dialética oferece mais recursos relativos para analisar como o contexto verbal e não verbal produz efeitos sobre os atos de fala da argumentação, indo além do discurso explícito e identificando atos indiretos de fala e premissas implícitas. Neste sentido, A pragma-dialética complementa a teoria de argumentação habermasiana.

Outra forma de complementaridade observada se situa no plano filosófico, onde Habermas contribui com um conceito bifronte de verdade, segundo o qual a verdade não se situa nem no mundo da vida nem no discurso, mas na sua mediação, na retroação do discurso sobre o mundo da vida, que se alimenta de certezas, estabelecidas a partir do acordo sobre enunciados discursivos. Este conceito de verdade pode fundamentar o conceito de razoabilidade da pragma-dialética.

Outra fonte de aproximação diz respeito a matriz pragmática de ambos os enfoques, baseados na taxonomia dos atos de fala de Austin e Searle. Os dois enfoques respondem a uma orientação pragmática e dialética.

REFERÊNCIAS

Alves, M.A.S. Racionalidade e Argumentação em Habermas. Revista Kinesis, 1(02) (2009): 179-195

Artmann, E. Interdisciplinaridade no Enfoque intersubjetivo Habermasiano: Reflexões sobre Planejamento e AIDS, Ciência & Saúde Coletiva, 6 (2) (2001):182-196.

Austin, J.L. How to do things with words. Cambridge: M.A. Harvard University Press, 1962.

Habermas, J. Teoria de la Acción Comunicativa. Madrid: Taurus. 2008

Habermas, J. El giro pragmático de Richard Rorty. In: Rorty,R & Habermas, J. Sobre la Verdad: ¿Validez universal o Justificación? Buenos Aires: Amorrortu. 2007.

Habermas, J. Acción Comunicativa y Razón sin Transcendencia. Buenos Aires: Paidós Ibérica.2002

Létourneau, A. Una Discusión sobre la lectura y el uso del modelo de Argumentación de Toulmin. en Jürgen Habermas. In: Santibañez. Y., C & Marafioti, R (eds.). Teoría de la Argumentación. A 50 años de Perelman y Toulmin. BA: Ed. Biblos, 2010.

Lima, J;Rivera, FJU; Artmann, E. Análise do discurso argumentativo na coordenação de um Serviço de Atendimento Móvel de Urgência. Interface, 2016; 20(56): 3

Santibañez.Y., C. Los Usos de la Argumentación: retórica, dialéctica o pragmática? In: Santibáñez.Y, C;Marafioti, R (eds.)Teoría de la Argumentación. A 50 años de Perelman y Toulmin.BA: Ed. Biblos, 2010.

Searle, J. Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language. Cambridge: Cambridge University Press.1969.

Siebeneichler, FB. Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação. RJ, Tempo Brasileiro,1989

Rivera, FJU & Artmann, E. Argumentação e comunicação médico-paciente: comparando os enfoques da pragma-dialética, de Toulmin e a Sociolinguistica Americana.Cad.Saúde Pública,RJ,31(12):2577-2587, dez.2015.

Toulmin,S. Os usos do Argumento. SP.: Martins Fontes Ed. 2001.

Van Eemeren, F.H.. & Grootendorst,R. Argumentación, Comunicación y Falacias.Una Perspectiva Pragma-Dialéctica. Santiago: Ed. Universidad Católica de Chile. 2006a, 2ª.ed.

Van Eemeren, F.H.” Consideren la Brecha”: reconciliando la búsqueda del éxito con la persistencia de la razonabilidad.En.Santibañez.Y.,C. & Riffo. O., B.(eds.). Estudios en Argumentación y Retórica.Teorias Contemporáneas y Aplicaciones. Ed. Universidad Concepción.2007a

Van Eemeren, F.H & Houtlosser, P. Manobriando Estrategicamente: manteniendo un delicado balance.In. Santibañez.Y.,C. & Riffo.O, B.(eds.) Estudios en Argumentación y Retórica.Teorias Contemporáneas y Aplicaciones.Ed.Universidad Concepción.2007b

Van Eemeren, F. & Grootendorst, R. & Henkemans, F. S. Argumentación: análisis, evaluación, presentación. Buenos Aires: Biblos, 2006b.

Van Eemeren, F.H. & Grootendorst, R .A Systematic Theory of Argumentation. The Pragma-Dialectical Approach.Cambridge: Cambridge University Press.2004

Van Eemeren FH, Grootendorst R, Johnson RH, Plantin C, Willard CA. Fundamentals of argumentation theory: a handbook of historical backgrounds and contemporary developments. London: Routledge; 1996.

O MUNDO DA VIDA COMO ESPAÇO DE ARGUMENTOS

FLAVIO BENO SIEBENEICHLER

RESUMO

Na comunicação que vou desenvolver a seguir me proponho desenvolver um tema que vem ganhando espaço nos trabalhos de Habermas. Refiro-me à tese segundo a qual o mundo da vida constitui um espaço ou celeiro, o qual incorpora simbolicamente interpretações do mundo, da cultura, da sociedade, bem como argumentos dos quais lançamos mão, inevitavelmente, quando interagimos na prática comunicativa cotidiana ou tentamos compreender a sociedade, o mundo e a nós mesmos. Pretendo mostrar que tal armazenagem ou incorporação simbólica de argumentos no mundo da vida é importante na estruturação da sua filosofia pós-metafísica.

Na primeira parte do trabalho salientarei pontos da teoria do agir comunicativo que considero essenciais para a compreensão do nosso tema, especialmente os seguintes: sua característica pós-metafísica e pragmática; o conceito de pretensões da validade; o tema dos argumentos e a noção de mundo da vida.

Na segunda parte passarei a discriminar a metáfora habermasiana sobre o mundo da vida como espaço de incorporação simbólica de argumentos. Segundo ele, um grande número de argumentos, os quais flutuam livremente na comunicação cotidiana estabilizam-se simbolicamente ou se sedimentam na cultura, na sociedade ou na própria estrutura da personalidade, passando a funcionar como plano de fundo do mundo da vida.

Já na terceira parte acenarei para alguns temas capazes de corroborar a "produtividade" da tese habermasiana sobre a incorporação de argumentos. Refiro-me, de um lado, à tensão entre argumentos amarrados a tradições ou solidificados em instituições e argumentos que flutuam livremente na comunicação cotidiana. E de outro lado a "empurrões cognitivos" que podem resultar desta dialética e impulsionar novos processos de aprendizagem.

1. CONSIDERAÇÕES SOBRE PONTOS RELEVANTES DA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO

1.1. A FILOSOFIA HABERMASIANA SE APRESENTA COMO PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO.

Qualquer abordagem visando uma filosofia habermasiana precisa levar na devida conta, desde o início, o fato de que ela se situa - explicitamente - num nível pós-metafísico:

Contrapondo-se a Heidegger, Habermas dá a entender, em diferentes passagens de sua obra que não se sente à vontade no papel de um pensador escolhido que tem acesso privilegiado à verdade e carrega nos ombros o destino da humanidade. Ao se decidir por adentrar veredas pós-

metafísicas ele toma em suas mãos a tarefa de fundamentar uma autocomprensão do ser humano e uma compreensão do mundo objetivo a partir de um conceito mais amplo de racionalidade - a racionalidade comunicativa – a qual tem a ver não somente com o conhecimento objetivo, mas também com a ética, a moral, o direito e os conteúdos normativos da sociedade.

Habermas confessa estar sempre em busca de contextos novos e variados nos quais argumentos filosóficos ainda contam. Entretanto, os espaços restantes parecem bastante reduzidos e encolhidos, mesmo que se leve em conta o fato de que o modelo cooperativo adotado pretende andar de mãos dadas com o espírito científico.

Mas há outro fato a ser salientado: é que Habermas, mesmo compartilhando a pretensão de autonomia da filosofia moderna, continua mantendo um vínculo dialético com as imagens de mundo metafísicas e religiosas uma vez que o abandono puro e simples desta relação equivaleria a uma absorção completa da filosofia na ciência. Segundo ele, sem a manutenção desse laço, ela seria absorvida inteiramente pela ciência a ponto de transformar-se em pura ciência.

A principal razão para a manutenção deste vínculo reside no fato de que, diferentemente das ciências que rompem definitivamente com a metafísica e a religião, a filosofia – pelo menos a filosofia habermasiana - mantem um enfoque autorreflexivo que é comum às imagens de mundo metafísicas e religiosas. Como consequência, a filosofia não pode alimentar a pretensão de elaborar uma imagem de mundo própria ou exclusiva, capaz de concorrer com a imagem objetiva do mundo elaborada pelas ciências ou com a imagem de mundo cultivada pela religião.

Entretanto, mesmo que seu principal objetivo não consista em organizar pesquisas empíricas próprias sobre a origem do mundo, sobre a composição do genoma humano, etc. ou em elocubrar visões de mundo míticas, a filosofia pode questionar o significado destas visões e daquilo que aprendemos sobre o mundo através de pesquisas científicas e através de outras fontes:

Ela pode, por exemplo, inquirir sobre as consequências que o saber cada vez mais especializado pode trazer para a compreensão de nós mesmos, da sociedade, da cultura, da arte, da religião e do mundo em geral. Por conseguinte, o pensamento pós-metafísico pode e deve continuar no exercício da velha e importante tarefa da filosofia que consiste em articular uma compreensão fundamentada da pessoa humana e do mundo lançando mão de todos os conhecimentos disponíveis no momento (Habermas, 2012, p. 16).

Minha segunda consideração preliminar sobre a teoria do agir comunicativo aponta para o fato de que ela se estrutura como pragmática social universal.

1.2. A TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO SE ESTRUTURA COMO PRAGMÁTICA SOCIAL UNIVERSAL.

Ela se apoia em três pressupostos:

1 – A comunicação entre os seres humanos está orientada a um possível entendimento/consenso (*Verständigung*) entre ao menos duas pessoas caracterizadas como falante e ouvinte ou Ego e Alter.

2 – O entendimento pode ser obtido mediante argumentação a favor ou contra *pretensões de validade* exteriorizadas por Ego ou Alter. Isso porque no entendimento não interessa, em primeira linha, o resultado, mas o processo argumentativo que é capaz de restaurar uma interação rompida ou obstaculizada.

3 – As pessoas que vivem em sociedade compartilham convicções, valores, tradições instituições, normas, argumentos, etc. E esses elementos acompanham implicitamente seus atos na prática comunicativa cotidiana como um plano de fundo não problemático e não tematizável na ação, mas que torna possível a prática comunicativa cotidiana, especialmente quando se trata de enfrentar uma situação controversa.

Desta tríade de pressupostos se depreende que a teoria do agir comunicativo visa, acima de tudo, interações humanas que se estabelecem nos meandros da prática comunicativa cotidiana. Nela é central a ideia de que a linguagem possui duas funções básicas, a saber: Ela pode ser utilizada, de um lado, para representar eventos, estados de coisas, etc. (Habermas, 2012, p. 54). Neste sentido ela é objeto de análise por parte de diferentes teorias linguísticas. De outro lado, ela pode ser analisada como um médium de comunicação e como instrumento capaz de propiciar interação entre pessoas, inclusive entre os especialistas em ciências e os pesquisadores em seus laboratórios.

Habermas coloca o acento nesta segunda função da linguagem. Enquanto médium de comunicação ela constitui um processo voltado ao *entendimento* no qual acontece a acoplagem ou interconexão de ações de fala de, ao menos, duas pessoas caracterizadas como falante e ouvinte ou Ego e Alter.

1.3. SOBRE O CONCEITO DE PRETENSÕES DE VALIDADE

1.3.1. Uma nota sobre o conceito de validade em geral

Convém observar inicialmente que a questão da validade é central não somente na filosofia habermasiana, mas também no discurso científico em geral, na linguagem comum, no direito, na lógica, etc.

Na lógica, por exemplo, o termo é coextensivo com o de verdade possuindo o mesmo grau de universalidade. E enquanto sinônimo de verdade, ele designa o que é válido em todas as acepções, algo que é formalmente correto do ponto de vista lógico. (Branquinho, Murcho e Gomes, 2006, p. 787))

O filósofo inglês Stephen TOULMIN (1922-2009), todavia, influenciado por Wittgenstein, se insurge contra esta interpretação demasiado formal, rígida e exclusiva da verdade na sua obra clássica intitulada *The uses of argument* publicada em 1958, portanto, dezesseis anos antes da pragmática universal de Habermas que aproveita o trabalho de Toulmin na configuração de sua pragmática universal, publicada em 1976 e na teoria do agir comunicativo, de 1981.

O tema central da obra de Toulmin, que foi reeditada recentemente em 2003 tem a ver com o caminho pelo qual é possível justificar ou fundamentar racionalmente asserções e opiniões sobre todo tipo de tópicos que surgem tanto nos quadros da pesquisa científica, acadêmica, como na prática da argumentação jurídica.

Toulmin chegou à conclusão de que a concepção formal da validade lógica dominante na época era demasiado estreita. Por isso propôs uma compreensão procedimental da validade. Ele tomou como ponto de partida a seguinte questão: Será que existe um sistema formal universal de normas que deve ser tomado obrigatoriamente para julgar a validade de todo tipo de argumentos em todo e qualquer campo da realidade? Ou será que a validade tem de ser julgada também de acordo com normas específicas relativas a um determinado contexto?

Inspirando-se na prática do discurso jurídico, ele concluiu sobre a necessidade de se adotar uma compreensão procedimental da validade.

Sua argumentação se baseia no fato de que existem dois tipos de elementos a serem levados em conta num processo discursivo: elementos constantes caracterizados como (*field-invariant*); e elementos variáveis (*field dependent*).

Esta nova compreensão procedimental da questão da validade provocou um grande número de trabalhos e pesquisas em meados do século XX dentre os quais se destaca a teoria da argumentação do polonês Chaim PERELMAN (1912-1984) que publicou em parceria com Lucy Ollbrechts-Tyteca o *Traité de l'Argumentation – La nouvelle rhétorique* onde desenvolve uma pesquisa sobre a lógica de argumentos não formais (Perelman, 1958).

A mim interessa salientar aqui que a concepção procedimental da validade desenvolvida por Toulmin serviu de base para Habermas estruturar o conceito de validade na forma de pretensões de validade que acompanham inevitavelmente qualquer tipo de ação de fala.

1.3.2. Tipos de pretensões de validade

Segundo a pragmática universal nós podemos questionar pretensões de validade sob três pontos de vista distintos (Habermas, 1984, p. 353-440):

1) Do ponto de vista da verdade ou da objetividade de asserções: por que um número tão expressivo de jovens deseja abandonar o país?

2) Do ponto de vista da legitimidade ou da correção de normas, sociais: por que não se pode combater a violência com outra violência ainda maior?

3) Do ponto de vista da veracidade, da sinceridade ou da honestidade de confissões: por que você tratou tão mal a bibliotecária?

Convém observar que a cada um destes pontos de vista corresponde um determinado tipo de argumento. Isso porque o conteúdo semântico dos argumentos está ligado internamente com determinadas pretensões de validade:

1) Podemos responder ao questionamento nº 1 apresentando, por exemplo, dados estatísticos.
2) Com relação ao segundo questionamento podemos argumentar que qualquer tipo de violência fere os direitos humanos. Mas podemos também trazer argumentos de ordem estatística. Isto porque os tipos de argumentos estão interligados.
3) Com relação ao terceiro ponto de vista podemos responder mediante uma explicação psicológica tal como: Porque não gosto dela.

É importante saber que na prática comunicativa cotidiana nós nunca argumentamos na base de um único tipo de argumento. A simples observação de uma discussão entre adolescentes nos convencerá imediatamente sobre a profusão de tipos de argumentos que entram e saem de cena para justificar reivindicações de validade ou para contestar outras tantas!

Habermas extrai disso uma consequência importante: nenhum ato de compreensão de uma linguagem pode ser dissociado de um processo discursivo que consiste em dar ou solicitar argumentos. Como consequência, a compreensão de uma ação de fala só é possível quando o ouvinte sabe – mesmo que implicitamente - que tipo de argumentos o falante poderia utilizar a fim de corroborar ou resgatar, nas condições dadas, sua pretensão de validade (Habermas, 2012, p. 58).

Convém aprofundar esta noção de argumento:

1.4. SOBRE A QUESTÃO DOS ARGUMENTOS

1.4.1. Sobre a noção de argumento em geral

Na lógica clássica, os argumentos são associados ao termo "raciocínio", "razão" "juízo", "racionalidade" e, enquanto tais, ligados à capacidade de inferir ou raciocinar corretamente. E a argumentação é tida como um processo discursivo mediante o qual se passa de proposições ou frases conhecidas tidas como premissas para outra proposição caracterizada como conclusão a qual decorre logicamente das premissas e à qual são atribuídos diferentes graus de assentimento. O silogismo aristotélico constitui um exemplo clássico desse tipo de argumento.

Ao passo que na pragmática formal habermasiana os argumentos são caracterizados, além disso, como enunciados ou ações de fala inseridas numa prática discursiva. Eles constituem, por conta disso, parte essencial da comunicação cotidiana. E se apresentam na forma de razões de que lançamos mão a fim de respaldar nossa posição num diálogo ou discussão, isto é, quando tentamos justificar nossa pretensão de validade quanto a um determinado enunciado. Mas podem servir também para derrubar ou invalidar pretensões de validade insustentáveis. Dito de outra forma: eles podem ser utilizados tanto para justificar crenças - que podem ser científicas ou do senso comum - como para persuadir pessoas.

1.4.2. Tipos de argumentos

Tendo em vista que existem três tipos paradigmáticos de pretensões de validade e que para cada tipo de pretensão de validade existe um tipo específico de argumento podemos concluir que existem três modos distintos de utilizar argumentos.

- Lançando mão de uma *explicação causal*, isto é, apontando para circunstâncias causadoras de um evento. Ex.: o controle remoto da TV não está funcionando. Por que? Argumento: as pilhas do controle remoto estão sem carga.

- Apelando para uma *justificativa normativa*, isto é, apontando para regras justificadoras legitimadoras ou autorizadoras de uma sociedade. Ex.: o sistema tributário brasileiro é passível de críticas. Por que? Argumento: este sistema é injusto (Habermas, 2012, p. 54).

- Apoiando-nos numa *explicação psicológica*, isto é, apresentando motivos subjetivos ou circunstâncias justificadoras de uma atitude ou evento pessoal: Ex.: você está extremamente irritado hoje. Por que? Argumento: roubaram meu celular no caminho para a faculdade.

1.4.3. Sobre a linguagem dos argumentos.

Uma questão interessante se coloca neste ponto: qual seria o canal mais adequado para a prática da argumentação? Seria a prática discursiva tal qual acontece nos laboratórios científicos? Ou seria tambem a prática comunicativa cotidiana que utiliza a linguagem comum?

É sabido que a filosofia sempre caracterizou, desde os primórdios a partir de Platão, a ação de "dar e receber razões" como sua tarefa principal. Com isso ela designou a prática discursiva formal como o lugar mais adequado para explicações, argumentações e fundamentações, relegando a prática comunicativa cotidiana para um segundo plano baseada no argumento de que ela atrapalha o trabalho racional. E tal postura foi encampada pela prática científica.

Habermas discorda deste modo taxionômico de situar os argumentos. Para ele, a prática discursiva permeia tanto a linguagem dos trabalhos e práticas profissionais das ciências, da filosofia, do direito, da política, etc., como as formas mais elásticas da comunicação cotidiana

Por conseguinte, não pode haver uma razão de ordem superior capaz de privar a práxis do dia-a-dia da capacidade de produzir argumentos racionalmente convincentes.

1.4.4. Habermas apresenta quatro argumentos a favor de sua pretensão de validade quanto a este ponto:

(1) Os dois campos de argumentação, isto é, a esfera da comunicação cotidiana e o campo dos discursos dos experts em ciência, moral, política, direito, estética, etc., não constituem mônadas isoladas uma da outra, mas espaços porosos e inseparáveis que permitem a livre circulação de argumentos. Estes como que vagueiam e flutuam entre a ampla, elíptica e transbordante corrente da comunicação cotidiana e os discursos extremamente canalizados e especializados das pesquisas científicas.

(2) Os teóricos que localizam os argumentos unicamente na linguagem das ciências passam por alto um detalhe importante: os próprios argumentos utilizados na prática científica não são imunes à pragmaticidade: Eles herdam, por assim dizer, da comunicação cotidiana uma espécie de papel pragmático, que consiste na troca discursiva de argumentos que esclarecem algo opaco, mal entendido, ininteligível, irritante ou inquietador provocado por eventos e, inclusive por ações humanas (Habermas, 2012, p. 54-55).

(3) Quem concentrasse os argumentos unicamente no campo dos discursos científicos não estaria propondo apenas uma separação falsa, insustentável, entre os argumentos e o mundo do dia-a-dia. Ele estaria prejudicando nossa compreensão epistêmica do mundo em geral. E desse estreitamento resultaria uma determinação unilateral do papel pragmático dos argumentos, o qual é muito mais amplo do que o campo da argumentação científica, uma vez que os argumentos não servem apenas para o esclarecimento de pessoas sobre o mundo objetivo, mas também sobre o mundo subjetivo de cada um e sobre a sociedade, conforme foi assinalado mais acima na abordagem das pretensões de validade:

(4) Nas relações das pessoas entre si a função dos argumentos não consiste apenas em preencher lacunas na compreensão objetiva, científica ou técnica do mundo, porquanto eles também são capazes de evitar rupturas no fluxo das interações sociais. Habermas

> utiliza neste ponto uma imagem bastante plástica: na comunicação cotidiana os argumentos funcionam, em primeira linha, como uma espécie de amortecedor ou de "cola" capaz de cimentar ou aglutinar uma cooperação intersubjetiva estremecida (Habermas, 2012, p. 55-56).

Explicando melhor: ao possibilitarem o entrelaçamento social de ações os argumentos viabilizam e, dado o caso, reparam ou reconstituem a acoplagem das intenções da ação de um participante às intenções do outro. E neste caso não se trata, em primeiro lugar, de esclarecer eventos ou ações que detectamos no mundo objetivo. Trata-se principalmente de justificar ou esclarecer proposições ou enfoques mediante os quais outras pessoas abordam o mundo. Isso torna possível entender porque outra pessoa tem os sentimentos e convicções que tem e as intenções que manifesta. E desta forma os argumentos podem restabelecer a *relação epistêmica* ou racional com um mundo familiar, a qual tinha sido abalada, por exemplo, devido a uma incompreensão ou um mal-entendido. Não há, pois, como privar a prática de comunicação que acontece no dia-a-dia da capacidade de gerar argumentos corretos e racionalmente convincentes.

Esta afirmação pode ser visualizada mediante o tipo de respostas dadas ao seguinte questionamento: "No seu entender, o controle da ONU sobre as instalações atômicas do Iran é eficaz? ".

Caso o destinatário desta pergunta seja uma pessoa comum sem conhecimento especializado e que esteja, mesmo assim, convencida da *eficácia* deste controle ela pode argumentar apontando para notícias que leu em jornais, que viu na TV e outros meios da comunicação cotidiana. Sua argumentação conterá muitos, rodeios, elipses, etc. Mas é incontestável o fato de que sua posição é razoável porquanto apoiada em informações que circulam naquele momento nos meios de comunicação, muitos dos quais também consultam especialistas.

E se a pergunta for dirigida a um especialista no assunto que também está convencido da eficácia do controle, sua resposta estará apoiada em textos de revistas especializadas, em cálculos complexos, em argumentos apoiados em probabilidades, etc. Numa palavra, ele tentará argumentar a partir de análises científicas e resultados obtidos em órgãos competentes, etc., que se distanciam da prática comunicativa cotidiana.

Nesse exemplo transparece claramente a porosidade dos dois campos da argumentação, apontada por Habermas, isto é, a inseparabilidade entre a prática argumentativa cotidiana e os discursos extremamente canalizados das ciências.

1.5. SOBRE A NOÇÃO DE MUNDO DA VIDA

Este conceito complexo e fecundo é oriundo da fenomenologia husserliana, tendo sido desdobrado por Alfred Schütz numa teoria da sociedade e reinterpretado por Habermas em termos de uma teoria da atividade comunicativa.

Para E. Husserl, toda ciência lança raízes no mundo da vida que é o solo inquestionável, o horizonte de sentido do pensamento e da ação cotidiana. Com essas funções, o mundo da vida constitui uma esfera primordial num duplo sentido: É o universo das autoevidências transcendentais. E o mundo da vida diário prático, visível e concreto. (Husserl, (1936) (1954).

Alfred Schütz, por seu turno, utiliza o conceito de mundo da vida para uma análise do mundo social. Para ele, o mundo da vida passa a ser o mundo do dia-a-dia, isto é, o mundo em que cada um vive, pensa, age, trabalha e se entende com os outros. Este mundo é simplesmente dado de antemão e aceito como algo inquestionável, como solo autoevidente de todos os eventos. (Schütz, 1932).

Além disso, o mundo do dia-a-dia é, desde o início, um mundo cultural intersubjetivo no qual os fatos sempre são fatos interpretados que remetem a conjuntos de sentido ou padrões de interpretação.

O conceito de mundo da vida habermasiano é, de um lado, tributário de Husserl e Schütz. De outro lado, porém, ele vai além, reformulando e alargando o conceito monológico de Husserl. É possível afirmar, em síntese que Habermas substitui a subjetividade monológica por uma intersubjetividade dialógica.

Os cinco pontos seguintes podem, no meu entender, esclarecer os principais aspectos da reconstrução habermasiana do mundo da vida, a qual contem elementos husserlianos, schützianos e wittgensteinianos:

1) O mundo da vida constitui um horizonte de coisas evidentes por si mesmas, não problemáticas, familiares, o qual funciona como plano de fundo holístico:

   "Quando falantes e ouvintes procuram entender-se frontalmente entre si sobre algo no mundo eles se movimentam no interior do horizonte de seu mundo da vida comum, o

qual permanece às costas dos participantes na forma de um plano de fundo holista, não problemático, indivisível e sabido intuitivamente".

2) O mundo da vida constitui um lugar transcendental no qual os falantes e ouvintes se encontram desde sempre:
"neste lugar eles podem erguer reciprocamente a pretensão de que suas elocuções combinam com o mundo objetivo. E onde podem confirmar ou criticar pretensões de validade e quiçá chegar a um entendimento (Habermas, 1981, p. 192)

3) O mundo da vida assume as figuras da cultura, da sociedade e da personalidade:
"Caracterizo como cultura o celeiro de saberes e interpretações dos quais os participantes da comunicação lançam mão quando tentam chegar a um entendimento sobre algo no mundo. Entendo como sociedade as ordens legítimas mediante as quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais a fim de garantir solidariedade. E utilizo o termo personalidade a fim de caracterizar as competências necessárias a um sujeito capaz de fala e ação, isto é, as competências que o tornam capaz de participar de processos de entendimento que lhe permitem firmar sua identidade" (Habermas, 1981, p. 209).

4) O mundo da vida encontra-se numa relação dialética com a atividade comunicativa. Isso porque ele serve não somente à transmissão de um saber cultural como tambem à sua detonação no âmbito da cultura, da integração social e na formação de identidades pessoais, dado o fato de que a reprodução do mundo da vida é entendida como uma unidade dialética entre continuidade e ruptura. Esse saber cultural funciona como uma espécie de amortecedor que mantem o fluxo da comunicação do dia-a-dia (Habermas, 2002, p. 56).

5) Finalmente, o mundo da vida é caracterizado como metáfora de um espaço que incorpora sentido e guarda simbolicamente argumentos. (Habermas, 2012, p. 54-76).

A tese sobre o mundo da vida como espaço de argumentos é alavancada especialmente por esta metáfora.

Penso que o conjunto de considerações preliminares apresentadas acima nos coloca em condições de entender melhor a tese habermasiana que caracteriza o mundo da vida como

espaço de sentido que se incorpora em argumentos. Como tenho feito até aqui, vou limitar-me a alguns pontos que considero essenciais:

2. O MUNDO DA VIDA COMO ESPAÇO DE ARGUMENTOS

2.1. Podemos encontrar em Habermas quatro argumentos a favor desta tese:

(1) O pensamento discursivo e os argumentos explícitos formam o núcleo do espírito humano que opera na dependência da linguagem. Por este motivo os argumentos constituem um dos veículos preferenciais das manifestações do espírito humano (Habermas, 2012, p.76).

(2) Os argumentos não desenvolvem sua força apenas na figura de explicações ou justificações explícitas. Eles podem operar também como *plano de fundo* de explicações e justificações a tal ponto que todo *ato de fala* que exterioriza uma certeza acerca de um fato ou a convicção acerca de uma intenção, a pretensão acerca da validade ou legitimidade de normas e instituições ou da veracidade de um sentimento, está ligado tacitamente a uma série inteira de argumentos implícitos semanticamente interligados (Habermas, 2012, p. 56).

A maioria de nossas exteriorizações simbólicas e elocuções seria opaca, ambígua, incompreensível caso o falante não pudesse compartilhar com o ouvinte um *saber implícito* incorporado num horizonte de autoevidências não tematizadas no ato da fala. Mas que estão presentes possibilitando e influenciando o processo de argumentação a ponto de podermos afirmar que sem elas o fluxo da comunicação cotidiana estaria comprometido.

(3) Os argumentos se depositam e se sedimentam em tradições culturais, normas sociais e em modos de comportamento institucionalizados, bem como em objetos artísticos. Trata-se aqui, segundo Habermas de uma incorporação simbólica de argumentos num nível superior que extrapola o plano dos discursos formais.

(4) Convém notar, todavia, que esse horizonte abriga, além disso, um *potencial de negação* capaz de irromper a qualquer momento colocando em questão a pretensão

> de validade e o entendimento. Entretanto, mesmo nesse caso é necessário continuar argumentando, segundo Habermas! Isso porque em processos de entendimento os argumentos têm uma dupla função: Eles tanto podem apoiar um entendimento - a pedra que oferece apoio. Mas também podem estremecê-lo. (Habermas, 2012, p. 56-57).

2.2. Explicitação desses argumentos

Em todas as sociedades existe uma tensão entre os argumentos amarrados a tradições e solidificados em instituições, de um lado, e os argumentos liberados na comunicação, os quais flutuam livremente passando de um polo afirmativo a outro negativo. Conforme assinalado mais acima, os argumentos desenvolvem sua força – ao mesmo tempo solucionadora e problematizadora – na troca comunicativa de atos de fala. Entretanto, sob o ponto de vista da estabilidade social, a possibilidade de dizer "não" transforma a prática comunicativa num mecanismo de integração incerto e de alto risco (Habermas 2012, p. 71).

Por esta razão, as diferentes culturas procuram dogmatizar certos argumentos, isto é, tentam limitar e circunscrever o potencial de negação inerente aos argumentos disponíveis lançando mão da figura de tradições que passam a conservar doutrinas e argumentos tidos como exemplares e verdadeiros. Um exemplo bem representativo desse mecanismo de dogmatização pode ser observado em cânones da cultura que se formaram em culturas antigas, especialmente na assim chamada "*era axial*". Já nesta época certas obras tidas na conta de "clássicas" adquiriram validade canônica pelo fato de seu conteúdo ter sido subtraído das intervenções críticas de argumentos demolidores. Os livros do AT e do NT constituem um exemplo assaz ilustrativo de canonização cultural dogmática destinada a subtrair textos considerados exemplares, de grande valor, à crítica corrosiva.

Por seu turno, a sociedade incorpora argumentos relacionados à ação mediante a normatização de expectativas de comportamento institucionalizando normas tidas como corretas, justas e boas.

Podemos concluir, pois, que a dogmatização e a institucionalização de doutrinas, de argumentos e de expectativas de comportamento constituem mecanismos que, ao incorporar argumentos num nível superior, limitam e canalizam o fluxo da troca discursiva. É possível afirmar, inclusive, que até os dias de hoje, a força de todas as tradições consiste no fato de que

elas terem selecionado certos núcleos de saber subtraindo-os desta forma à esteira problematizadora formada por argumentos, questionamentos e objeções.

Neste sentido é possível afirmar, além disso, que a cultura e a sociedade formam e estabilizam, durante longos espaços de tempo, a compreensão que as pessoas têm de si mesmas e a compreensão que elas têm do mundo. Com isso, os valores básicos e os argumentos normativos de uma sociedade são literalmente incorporados nas estruturas da personalidade de seus membros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As considerações acima apresentadas confluem na afirmação de que as diferentes culturas e sociedades tentam conservar bons argumentos, valores, usos, costumes e normas mediante canonização, dogmatização ou institucionalização.

Alguém poderia argumentar que tal conclusão sugere uma visão estática, conservadora ou até mesmo reacionária em Habermas.

Eu retrucaria, no entanto que não podemos esquecer o fato de que na comunicação do dia-a-dia há, de fato, argumentos dogmatizados e/ou institucionalizados, canonizados, especialmente na área do direito. Mas há também os que continuam a flutuar livremente em diferentes contextos onde pretensões de validade se levantam e são aceitas ou contestadas, provocando *dissonâncias cognitivas* que colocam em risco o fluxo da comunicação e o entendimento. E o mais importante de tudo: estes argumentos nem sempre combinam com os que a cultura e a sociedade apresentam como sendo os melhores.

A fim de explicar esse fato, Habermas lança mão de uma ideia que lhe é por demais cara: trata-se da ideia sobre a dinâmica do espírito humano, o qual só consegue desenvolver-se mediante processos de aprendizagem. À luz desta ideia qualquer argumento, por melhor ou mais confirmado que esteja, pode sempre ser substituído por argumentos ainda melhores à luz de novos conhecimentos e no âmbito de novas circunstâncias (Habermas, 2012, p.73).

Ou seja, não existe dogmatização nem canonização perpétua!

Habermas chama a atenção para o fato de que houve épocas em que as dissonâncias cognitivas se avolumaram a tal ponto que novos processos de aprendizagem cumulativos conseguiram desvalorizar categorias inteiras de argumentos provocando uma verdadeira revolução no modo como as pessoas se entendiam a si mesmas e o mundo.

Tais revoluções argumentativas são classificadas como "empurrões cognitivos" capazes de levar a novos e revolucionários processos de aprendizagem.

Vale a pena lembrar neste contexto dois exemplos de empurrões cognitivos em grande formato:

De um lado, a revolução nas imagens de mundo ocorrida durante a já mencionada era axial, em meados do milênio antes da era cristã. Nesta época surgiram imagens de mundo metafísicas e religiosas especialmente na China, na Índia, em Israel e na Grécia, as quais conseguiram superar o pensamento mágico e desvalorizaram a força de explicação dos mitos.

De outro lado, o grande "empurrão cognitivo" que aconteceu durante a revolução nominalista no séc. XIV encabeçada por Guilherme de Ockham (1290-1349), a qual deu início à derrocada da metafísica medieval e lançou uma imensa fagulha que iria provocar as grandes inovações culturais, científicas e estéticas na modernidade ocidental (Habermas, 2012, p. 73).

Poderíamos talvez iniciar nosso debate lançando duas questões:

Até que ponto é possível detectar em nossa sociedade uma desvalorização de argumentos incorporados no mundo da vida das pessoas, os quais sempre foram tidos na conta de excelentes?

E o que dizer sobre a avalanche de novos empurrões cognitivos no mundo de hoje?

REFERÊNCIAS

Branquinho, J.,Murcho, D. e Gomes, N. G. (2006). *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes.

Habermas, J. (1981). Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Habermas, J. (1984). *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Habermas, J. (2012) . *Nachmetaphysisches Denken II.* Berlin: Suhrkamp.

Husserl, E. (1936) (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* Hamburg: Felix Meiner.

Perelman, C. e Ollbrechts-Tyteca, L. (1958) (2008). *Traité de l'argumentation – La nouvelle rhétorique.* Ed. Da Universidade de Bruxelas.

Schütz, A. (1932).Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Viena: Springer.

Toulmin, S. (1958). *The uses of argument*. Cambridge: Universty Press.

NORMAS, VALORES E PROPORCIONALIDADE PARA PESSOAS, CIDADÃOS E JUÍZES

MARINA VELASCO
PPGLM - UFRJ

Gostaria de refletir sobre o papel que desempenham as normas, os valores e a exigência de proporcionalidade nos três diferentes contextos 1) das relações interpessoais, 2) das relações entre cidadãos, especificamente quando estes criam leis, e 3) no contexto da decisão judicial, quando os juízes aplicam as leis e, especialmente, quando decidem sobre conflitos entre direitos fundamentais. Os três mencionados contextos constituem três esferas de atividades ou relações humanas que normalmente são abordadas em três ramos diferentes da filosofia prática: a filosofia moral, a filosofia política e a filosofia do direito. A razão pela qual abordo estas questões neste Colóquio é porque creio que Habermas é um autor que muito tem contribuído para o esclarecimento do papel que desempenham estes conceitos nessas três áreas.

Começarei por uma caraterização muito breve e básica dos três elementos:

Normas:

Normas socias, em geral, i. e., sem distinguir os diversos âmbitos em que podem vigorar, são enunciados deônticos que expressam expectativas de comportamento interpessoais e generalizadas (em tempo, espaço social e situação da ação). Tipicamente, elas contêm o verbo *dever*. Expressam obrigações ou proibições. (Deixo de lado nesta caraterização superficial a questão de se elas são propriamente enunciados ou, a rigor, o significado desses enunciados)

Valores:

Valor é algo que atribuímos a estados de coisas, ou a traços de situações, ou a ações de pessoas que acreditamos valiosas –algo que atribuímos, ou que pensamos que está, nesses estados de coisas ou fatos e que, por isso, as consideramos valiosas. Valores geralmente exprimem preferencias socioculturais compartilhadas intersubjetivamente. A categoria mais importante de valor é o conceito de *bom* e os seus opostos, *mau*, *mal*, além dos conceitos de *melhor* ou *pior*.

Proporcionalidade:

A proporcionalidade, em sentido geral, é uma exigência racional de adequação entre meios e fins. Ela aparece em muitas áreas do pensamento prático. Não é apenas a ideia de que os meios devam ser adequados para conduzir ao fim almejado. Os meios devem conduzir ao fim almejado, mas não apenas isso, eles devem ser proporcionados. Se, por exemplo, o fim é alcançado, mas as consequências colaterais produzem danos que poderiam ter sido evitados usando um outro meio para o mesmo fim, a ação foi desproporcionada.

1. Normas, valores e proporcionalidade no contexto das relações interpessoais

Me perguntarei agora qual o papel que desempenham normas, valores e proporcionalidade no primeiro dos contextos mencionados: no âmbito das relações interpessoais.

Começarei pela *proporcionalidade*, a qual oferece menos dificuldades neste contexto. De fato, que eu lembre, não é um conceito que Habermas tenha explicitamente tratado ao falar da moral. Talvez seja suficientemente obvio. Trata-se de uma exigência que nos fazemos uns aos outros nas interações interpessoais corriqueiras. O princípio da proporcionalidade pode ser enunciado da seguinte maneira: "Se você persegue um fim, deves usar um meio que seja útil, necessário e apropriado para esse fim."[31] Certamente, um meio que não serve para o fim não é sequer um meio. Seria algo fora de toda proporção. Mas também seria fora de proporção usar um meio que faz mais do que o necessário, seja porque produz mais dano, ou é mais caro do que o necessário. A análise de proporcionalidade avalia a proporção entre os meios e os fins. Sempre que, em uma dada situação, não exista uma norma clara que especificamente comande, permita ou proíba a realização de uma ação, nós justificamos ou condenamos essa ação com base na legitimidade do fim perseguido, e na idoneidade, necessidade e o caráter apropriado da ação que é o meio para o fim.

Muitas abordagens sobre as emoções morais, e especialmente sobre a virtude, incorporam ideias de proporcionalidade. Não é bom para uma pessoa reagir de maneira exagerada,

[31] Bernard Schlink, "Proportionality in Constitutional Law: Why Everywhere But Here?", 22 *Duke Journal of Comparative & International Law* 291-302 (2012), p. 292.

desproporcionada. Perante cada situação parece haver uma medida. Uma ideia de proporcionalidade está presente na concepção de virtude aristotélica: a pessoa prudente, para Aristóteles, é aquela que sabe agir da maneira apropriada, proporcionada, mantendo-se afastada dos extremos, que constituem o vício.[32]

Ainda no contexto das relações interpessoais, da moral, a proporcionalidade é importante nos casos em que a virtude pode consistir em abrir mão de um direito que, claramente, temos. Casos em que está claro que temos direito a alguma coisa, mas que, dadas as circunstâncias, seria desproporcionado fazê-lo valer. (Por exemplo, pretender cobrar uma dívida de 100 Reais a alguém que está passando por uma tragédia pessoal e está na miséria...). Isso é algo importante e difícil de ensinar às crianças: que temos direitos e que, no entanto, às vezes o correto é abrir mão desses direitos.[33]

E, certamente, juízos de proporcionalidade são fundamentais na hora de julgar, por exemplo, as ações de autodefesa. Cada um de nós tem o direito de defender sua vida, sua liberdade e propriedade, mas julgamos desproporcionado alguém usar armas de fogo para evitar que um grupo de crianças roube maçãs de sua árvore. Voltarei mais tarde a falar de proporcionalidade no Direito.

Passo agora a considerar o papel das *normas* e dos *valores* na justificação moral das ações. Durante muito tempo estas duas entidades foram jogadas "no mesmo saco" por boa parte da Filosofia contemporânea, um saco que guardava coisas reputadas como não muito valiosas, pelo fato de serem consideradas impossíveis de ser tratadas de uma maneira racional. O questionamento da racionalidade dos valores e das normas na Filosofia contemporânea foi feito no contexto de uma grande dicotomia: a dicotomia entre fatos e valores. Para o positivismo lógico, fatos – de um lado – e valores (junto com as normas, que encarnam valores) – do outro – são entidades absolutamente distintas e irredutíveis. Dentro dessa grande dicotomia entre fatos e valores, não fazia muito sentido fazer uma distinção, interna a um dos dois polos da dicotomia, entre normas e valores. Ambos fazem parte da linguagem "avaliativa", "normativa" ou "prescritiva", uma linguagem que nada descreve e que, portanto, não pode ser nem verdadeira nem falsa. Dado que, para essa perspectiva, racional é aquilo que pode ser demonstrado como verdadeiro, tudo o que cai fora desse domínio da verdade é o domínio da

[32] E. Engle (2013) "The General Principle of Proportionality and Aristotle". In: Huppes-Cluysenaer L., Coelho N. (eds.) *Aristotle and The Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice. Ius Gentium: Comparative Perspectives on Law and Justice*, Vol 23. Springer, Dordrecht.

[33] Arthur Ripstein (2017), "Reclaiming Proportionality" (Society for Applied Philosophy Annual Lecture 2016). *Journal of Applied Philosophy*, 34: 1-18.

irracionalidade. A razão é teórica. Qualquer discussão sobre normas ou valores não envolve verdade ou falsidade; é, portanto, irracional: Não há razão prática. Para tal perspectiva ética, chamada de não-cognitivista, "afirmações" que fazemos sobre nosso agir, sobre o que "seria bom" fazer ou "deveríamos" fazer, não são propriamente afirmações com valor de verdade, mas expressões de nossos sentimentos, sentimentos que por sua vez não estão fundados em razões. Elas expressam nossa aprovação ou desaprovação moral, ou prescrevem um comportamento a partir de uma posição de autoridade.

Defender algum tipo de objetividade para a moral, certamente, supõe não tomar a racionalidade teórica como padrão de medida. De um ponto de vista moral, buscamos razões *para agir*, e não *para acreditar* em alguma coisa. Neste contexto, Habermas tem se destacado por defender o cognitivismo da ética dando primazia às normas sobre os valores. Segundo Habermas, justificamos nossas ações com base em razões que apelam para normas que consideramos válidas. Trata-se de uma concepção fortemente "normativista" da justificação moral. Como sabemos, na hora de explicar o significado das pretensões que erguemos quando dizemos –em sentido moral– que uma ação é boa ou deve ser feita, Habermas o refere diretamente à validez ou invalidez de normas. Para a ética do discurso, são as normas, elas próprias, que podem ser válidas ou inválidas. É sobre isso que versaria o discurso moral: sobre a validez ou invalidez de normas.[34]

E os valores? Na versão forte da ética do discurso dos anos 80, o discurso moral opera "como uma faca que faz um corte entre 'o bom' e 'o justo', entre enunciados valorativos e enunciados estritamente normativos."[35] Valores são culturalmente compartilhados. Eles erguem pretensão de validez intersubjetiva, "mas encontram-se tão entrelaçados com a totalidade de uma forma de vida particular que não podem originariamente pretender uma validez normativa no sentido

[34] Esta primazia dada às normas no discurso moral tem sido criticada com boas razões por Albrecht Wellmer (*Ethik und Dialog, Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986). Wellmer sustenta que nas argumentações morais discutimos sobre se um modo de agir é correto e adequado em uma situação. Controvérsias morais, segundo Wellmer, não são primariamente sobre a validez de normas. Não que as normas não desempenhem nenhum papel nas argumentações morais, mas elas têm um caráter *prima facie* e não teriam um papel central na justificação moral. O problema que Wellmer via na posição de Habermas é o de transferir e reduzir o problema das "maneiras moralmente corretas de agir em um tipo de situação" ao problema da "justiça das normas" e com isso misturar questões morais com questões de legitimidade democrática. Na formulação da ética do discurso dos anos 80, de fato, não havia uma diferença clara entre normas morais e normas jurídicas. Falava-se de "o discurso prático" em geral. Como sabemos, isso foi mudado no livro *Facticidade e Validade*, no qual o princípio moral é distinguido do princípio da democracia.

[35] Jürgen Habermas, "Notas programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso", *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 126.

estrito –eles *candidatam-se*, em todo caso, a materializar-se em normas que deem vez a um interesse universal."[36]

Tínhamos falado agora pouco da grande dicotomia positivista entre fatos e valores. Cabe agora nos perguntar: Apresenta Habermas uma nova dicotomia, agora dentro do âmbito prático, entre normas, como racionais, e valores como irracionais? Isso é algo que Hilary Putnam sustenta, no debate que manteve com Habermas no final do século XX: o perigo, na posição defendida por Habermas, de jogar os valores para o âmbito do irracional, do não-cognitivo. Não vou entrar aqui nesse intrincado debate.[37]

Habermas distingue normas de valores levando em conta quatro traços:

1. *Quanto à forma de sua validade*: Normas incorporam um código binário de validade, enquanto valores têm uma forma de validade gradativa e transitiva. Normas, ou as ações que se conformam a elas, podem ser julgadas como corretas ou incorretas, em analogia com a verdade e a falsidade. Valores estabelecem uma ordem de preferência: alguns bens podem ser mais prezados do que outros, melhores ou piores.

2. *Quanto a sua força normativa*: Normas que consideramos justificadas têm a força de uma *obrigação* (independente da imposição social) e, portanto, uma validade categórica. Valores são julgados em deliberações prudenciais e realizados em ações teleológicas, de modo que os enunciados avaliativos que os incorporam são *recomendações* ou *conselhos* de acordo com uma concepção de vida boa.

3. *Quanto a sua universalidade*: O código binário das normas faz com que possamos falar de uma maneira de agir considerada justificada como "correta" ou "justa" em sentido categórico. Enquanto que uma norma pode merecer um reconhecimento incondicionado e universal, o reconhecimento do caráter vinculante dos valores depende de um contexto cultural. Aderimos a valores do ponto de vista do que é "melhor para mim" ou "melhor para nós".

4. *Quanto a suas relações de coerência*: As normas mantêm relações de coerência e devem conformar um sistema (não cabe assentir a normas contraditórias), os valores podem se organizar em hierarquias flexíveis. Podem se organizar em uma constelação, mas nada exige que sejam coerentes.

[36] *Ibidem*.
[37] Existe uma coletânea em espanhol, que reúne os textos do debate: Putnam, H. & Habermas, J., *Normas y Valores*, Madrid: editorial Trotta, 2008.

Em escritos posteriores (já na década dos 90), Habermas falará em diferentes "usos da razão prática". Argumentações sobre valores são argumentações feitas no contexto de uma forma de vida, por isso chamadas de *éticas* (assim como foi chamada de "ética" a teoria da moral aristotélica, desenvolvida no contexto de uma única forma de vida), e são argumentações sempre feitas em primeira pessoa, seja do singular (*ético-existenciais*), seja do plural (*ético-políticas*). Nelas tentamos responder á pergunta sobre *o que que é bom*, seja *para mim*, seja *para nós*. Trata-se, portanto, de argumentações prudenciais, nas quais nos propomos a perseguição de fins. Valores são bens que perseguimos, são fins para nós.

Obviamente, é o segundo tipo de argumentação mencionado –o discurso ético-político– que desempenha um papel fundamental nas comunidades políticas, nas relações entre cidadãos, quando estes discutem sobre questões públicas e criam leis e políticas públicas.

2. Normas, valores e proporcionalidade no contexto das relações entre cidadãos

Precisamos refletir agora sobre o funcionamento das normas e dos valores quando agentes, agora considerados em seu papel de cidadãos, em primeira pessoa do plural, se colocam fins e criam leis e políticas públicas. Trata-se de uma situação em que normas são criadas, mas esta atividade de criação de normas não acontece em um *vacuum* normativo. No estado de direito contemporâneo a constituição é o marco normativo dentro do qual qualquer outra norma é criada; a constituição vincula a todos os cidadãos, tanto em contextos sociais corriqueiros quanto, especialmente, quando estes cidadãos ocupam cargos públicos, seja como funcionários, seja como legisladores ou juízes.

Não vou me alongar na caraterização deste contexto por razões de tempo. O estado de direito contemporâneo é também uma comunidade *ética*. Cidadãos legisladores criam leis, e diversos tipos de razões justificam essas decisões coletivas: razões *pragmáticas*, razões *éticas* e também *morais*. Quanto ao papel da exigência de proporcionalidade no contexto das relações entre cidadãos, entendo que, para os cidadãos legisladores, além da exigência geral de adequação entre meios e fins, apresenta-se como a exigência de que os fins sejam constitucionalmente legítimos. Dentro dessa moldura dada pela Constituição, cidadãos legisladores têm amplíssima margem para se propor fins e ponderar valores.

3. Normas, valores e proporcionalidade no contexto da decisão judicial

A questão sobre o diferente papel desempenhado por normas, valores e o princípio de proporcionalidade alcança a máxima relevância no contexto da decisão judicial, muito especialmente na jurisdição constitucional. E Habermas é um autor que muito tem a dizer sobre esta questão. Trata-se de um contexto diferente dos outros, porque o juiz é um oficial do Estado e, diferentemente dos contextos anteriores, não mantem relações simétricas com os outros cidadãos no contexto da decisão judicial. A perspectiva do todo juiz é uma perspectiva distintivamente pública.

Juízos de proporcionalidade perpassam todas as áreas do direito. Não poderia ser de outra maneira. Lembremos que *sempre que não exista uma norma clara que obrigue, proíba ou permita fazer algo*, somos naturalmente levados a julgar as ações levando em conta a proporcionalidade entre os meios e os fins. No âmbito jurídico, o princípio de proporcionalidade, na formulação que passou depois a ser considerada canônica ao ser usada pelo Tribunal Constitucional Alemão, nasceu no direito administrativo alemão. E surgiu com o intuito de controlar as ações da polícia. Até finais do século XVIII a polícia gozava de ampla discricionariedade na escolha dos meios para garantir a segurança pública. Num momento em que começavam a ser reconhecidos direitos individuais, surge essa norma, que define as tarefas da polícia em termos de proporcionalidade. O Estado enfrentava duas tarefas que apontavam em direções contrárias. Devia autorizar à policia a realizar ações para garantir a segurança pública, mas ao mesmo tempo devia garantir a vida, liberdade e propriedade dos cidadãos contra essa inevitável intrusão da polícia. Foi nesse contexto que o Alto Tribunal Administrativo Prusiano desenvolveu a norma da proporcionalidade: a policia estava autorizada a usar apenas meios que fossem idôneos, necessários e apropriados. O fim tinha que ser o suficientemente importante para justificar a intrusão, os meios tinham que server ao fim, e não devia haver outros meios igualmente eficazes, mas menos intrusivos para alcançar o mesmo fim.

Paulatinamente, o princípio de proporcionalidade passou a ocupar um lugar central no estado de direito contemporâneo. A ideia geral de proporcionalidade presente nos estados de direto contemporâneos é a ideia de que toda e qualquer ação realizada pelo estado, além de perseguir fins que sejam legítimos, deve usar meios que sejam, em primeiro lugar, *adequados* para perseguir esses fins, no sentido de não afetar direitos fundamentais e, em segundo lugar, deve

usar meios que sejam *necessários*, i. e., que no caso que afetem direitos fundamentais, possa ser mostrado que não existem alternativas menos gravosas para esses direitos que são afetados.

A grande e debatida questão apresenta-se ao nível do direito constitucional, i. e., se o princípio de proporcionalidade deve ser entendido como o princípio supremo que deve guiar a decisão judicial em todos os casos em que há um conflito entre direitos fundamentais. Muitos pensam que na hora de termos que decidir um conflito entre direitos fundamentais apresenta-se aos juízes constitucionais o mesmo tipo de problema entre duas exigências em tensão que enfrentou o Tribunal Administrativo Alemão: a constituição contem direitos que garantem aos cidadãos uma variedade de direitos e liberdades e, ao mesmo tempo, a constituição autoriza a limitar esses direitos, i. e., a realizar "intrusões" neles. De novo se apresentaria neste contexto, assim costuma-se argumentar, o dilema de como conciliar estas duas exigências em conflito, e a solução deve ser dada em termos de proporcionalidade.

De fato, o Tribunal Constitucional Alemão pouco depois de começar a funcionar, na segunda metade do século XX, adotou o princípio de proporcionalidade como "o princípio" que preside a jurisprudência constitucional, e junto com ele a compreensão da constituição entendida como uma ordem de valores. Como sabemos, a jurisprudência do Tribunal Constitucional Alemão foi sistematizada por Robert Alexy em uma teoria dos direitos fundamentais que cada vez tem mais influência fora de Alemanha, muito especialmente no Brasil. Segundo essa teoria, os direitos fundamentais devem ser entendidos como valores que exigem ser maximizados (como mandatos de otimização) e, portanto, aplicáveis por meio do princípio de proporcionalidade. O teste de proporcionalidade conclui com a chamada "proporcionalidade em sentido estrito", o famoso "juízo de ponderação". Dados dois princípios em conflito, é feita uma comparação entre o grau em que um princípio está sendo satisfeito e o grau de não satisfação do outro: "quanto maior o grau de não satisfação de (ou interferência em) um princípio, maior deve ser a importância de satisfazer ou realizar o outro"[38]

A oposição de Habermas a essa concepção da constituição é rotunda: A constituição não deve ser entendida como uma ordem de valores, sustenta Habermas. Direitos fundamentais devem ser entendidos como normas deontológicas, e não como valores, e não é nem necessário nem inevitável usar o princípio de proporcionalidade na hora de resolver um conflito entre direitos.[39] Certamente, direitos fundamentais são normas que têm a forma de princípios e não de regras,

[38] Robert Alexy, *Teoria dos direitos fundamentais*, São Paulo: Malheiros, 2008.
[39] J. Habermas, *Direito e Democracia*, Cap. 6.

mais de isso não se segue que devam necessariamente ser entendidos como valores.[40] E, além do mais, há outros modos possíveis de entender a maneira como a legislação pode "interferir" nos direitos fundamentais, ou a maneira em que os direitos fundamentais podem conflitar, que não aplicando o princípio de proporcionalidade.[41]

*

Finalizarei considerando um exemplo da jurisprudência constitucional brasileira atual que, creio, mostrará com especial clareza a importância de considerar que os direitos fundamentais devem ser entendidos como princípios que têm forma de normas e não de valores.

No julgamento do Habeas Corpus 152.752 (4-4-2018), em que era considerado "se é legítima ou não a prisão de alguém que tenha sido condenado em 2º grau de jurisdição a uma pena privativa de liberdade", o ministro do Supremo Tribunal Federal Roberto Barroso raciocinou da seguinte maneira:

Em primeiro lugar, caracterizou o direito fundamental da presunção de inocência como um princípio:

> "A presunção de inocência é um princípio, e não uma regra absoluta [...] Por ser um princípio, ela precisa ser ponderada com outros princípios e valores constitucionais [...]"[42]

A seguir, e de acordo com essa concepção dos princípios jurídicos, segundo a qual estes são entendidos como valores que devem ser ponderados (sopesados) com outros valores na hora de serem aplicados, caracterizou os valores opostos em jogo na situação:

> "Quais os princípios em jogo na presente discussão? De um lado, o princípio da inocência ou da não culpabilidade; de outro lado, o da efetividade mínima do sistema penal, que abriga valores importantes como

[40] Alexy dá por certo que há uma equivalência entre o que é *melhor* e o que é *devido*, logo que cita H. G. von Wright, mas von Wright não defende isso. Von Wright (*La diversidad de lo bueno*. Madrid: Marcial Pons, 2010.) diz, por exemplo, que "dizer que o bom é algo que deve existir ou que deve ser perseguido não apenas é muito vago, mas... uma opinião insustentável..." (p. 179); e, depois de constatar "o difícil que é dar conta das conexões entre norma e valor", conclui: "Incluso poderíamos duvidar se há alguma conexão intrínseca imediata entre os dois." (p. 180)

[41] Defendo ese argumento no artigo: M. Velasco, "Conflictos entre derechos y ponderación. Por qué los jueces no deberían abandonar la perspectiva deontológica", *Doxa, Cuadernos de Filosofia del Derecho*, Alicante, 39 (2016), ISSN: 0214-8676, pp 305-317.

[42] Barroso, Luís Roberto, "HC152.752. Anotações para manifestação oral", disponibilizado pelo próprio ministro em seu blog pessoal: https://luisrobertobarroso.com.br/2018/04/12/julgamento-do-hc-152-752-caso-do-ex-presidente-luis-inacio-lula-da-silva/, pp 12 e ss.

> a realização da justiça, a proteção dos direitos fundamentais, o patrimônio público e privado, a probidade administrativa. ”

Postas as coisas dessa maneira, aplicando a máxima da proporcionalidade, ponderou:

> “Quando a investigação começa, o princípio da presunção de inocência tem o seu peso máximo. Com o recebimento da denúncia, este peso diminui. Com a sentença condenatória de 1º grau, diminui ainda mais. Quando da condenação em 2º grau, o equilíbrio se inverte: os outros valores protegidos pelo sistema penal passam a ter mais peso do que a presunção de inocência e, portanto, devem prevalecer. ”

E concluiu, portanto, pela negação do habeas corpus.

Trata-se de um exemplo muito claro, parece-me, de como o uso da ponderação de princípios entendidos como valores permite chegar a uma conclusão, a um veredito, ao qual não poderia ter se chegado caso os direitos fundamentais em jogo tivessem sido considerados simplesmente com normas, e não como valores. Neste caso, um outro tipo de argumento teria que ter sido mobilizado para se chegar a esse veredito, um argumento em que as razões pelas quais o habeas corpus acaba sendo denegado teriam que ser mais “objetivas”, na medida em que teriam que se basear na interpretação do significado das normas em conflito. Em lugar disso, a presunção de inocência aparece como um valor a ser sopesado com outro valor, entendido como um fim a ser realizado –a efetividade do sistema penal. E o julgador aparece como alguém que tem que decidir, na situação, qual desses valores pesa mais.

Em primeiro lugar, cabe colocar em dúvida a afirmação de que o princípio constitucional de presunção de inocência na constituição brasileira seja, em sentido técnico, propriamente um princípio e não uma regra. Não me parece tão claro. A formulação do inciso XVII do artigo 5º diz: “Ninguém será considerado culpado até o trânsito em julgado de sentença penal condenatória”. Essa norma parece ter a estrutura de uma regra: “*Se dão as condições X deve-se fazer Y*”. Trata-se de um mandamento definitivo. Sempre que entendamos a mesma coisa por “trânsito em julgado”, não pode haver dúvidas a respeito de como a norma deve ser aplicada. Segundo a norma, alguém só poderá ser considerado culpado se, e apenas se, transitou em julgado a sentença penal condenatória. O cerne da interpretação está na expressão: “trânsito em julgado”. Muitos juristas dizem que historicamente a expressão foi interpretada como término final do processo, quando foram esgotados todos os tipos de recurso contra a decisão, e a razão

é que apenas nesse caso a sentencia penal condenatória poderá ter força de lei, estabelecendo a situação jurídica nova da existência da coisa julgada. Não vou entrar nessa questão, que não é de minha área.

Vou conceder, para os fins da argumentação, que o princípio da presunção de inocência na constituição brasileira seja um princípio e não uma regra, i. e., que seja uma norma de configuração aberta, que não especifica claramente as condições de sua aplicação e que, portanto, exija do aplicador um esforço maior de interpretação e de argumentação. Ora, do fato de uma norma ser considerada um princípio, e não uma regra, não se segue que ela necessariamente deva ser aplicada por meio desse procedimento de sopeso de valores que são concretizados em diferentes graus, dependendo de outros valores que se opõem a eles. Barroso se baseia na concepção dos princípios de Alexy, segundo a qual princípios são "mandatos de otimização, que são caracterizados por poderem ser satisfeitos em graus variados e pelo fato de que a medida devida de sua satisfação não depende somente das possibilidades fáticas, mas também das possibilidades jurídicas".[43]

Segundo o argumento de Barroso, portanto, a garantia constitucional de presunção de inocência pesa mais ou menos dependendo de outros valores do sistema jurídico que possam apontar em sentido contrário na situação de julgamento. No caso, segundo o ministro, a efetividade do sistema penal –o valor da efetividade do sistema penal– acaba pesando mais do que o valor da presunção de inocência. No argumento, a presunção de inocência, um direito fundamental (fundamentalíssimo) do estado de direito, que deve ser protegido pelo estado, vai perdendo força até sucumbir perante o valor da efetividade do sistema penal, o qual –se diz– "abriga valores importantes como ... a proteção dos direitos fundamentais" (!)

Ora, mesmo que a norma da presunção de inocência seja considerada um principio (e deixando de lado qual seja a interpretação adequada da cláusula "trânsito em julgado da sentença penal condenatória"), *há na norma a descrição de uma conduta proibida*. Dizer que "*Ninguém pode ser considerado culpado até ...*" é o mesmo que dizer "*É proibido que alguém seja considerado culpado até ...*". Dada a primazia que os direitos fundamentais têm na constituição, e especialmente o princípio de presunção de inocência, não faz sentido pensar que o princípio da presunção de inocência possa ser concretizado em diferentes graus, dependendo dos princípios ou valores que se oponham a ele no caso concreto. Interpretando o princípio como uma norma deontológica que estabelece uma proibição, há só duas possibilidades lógicas: ou alguém é

[43] Robert Alexy, *Teoria dos Direitos Fundamentais*, São Paulo: Malheiros, 2008, p. x.

culpado ou é inocente. Não faz sentido pensar em um cumprimento gradual desse princípio, como se o princípio da presunção de inocência pudesse significar algo assim como "dependendo dos princípios que operem em sentido contrario na situação, alguém poderá ser considerado mais ou menos inocente".

Duas observações para finalizar. A posição defendida por Habermas contra o uso do juízo de ponderação não afirma que os direitos sempre devam ter primazia sobre bens coletivos. A concepção dos princípios como normas deontológicas não implica necessariamente essa primazia absoluta dos direitos. Um bem coletivo pode ter primazia em determinadas circunstâncias, mas precisa ser justificado, também, à luz de outros direitos fundamentais entendidos como normas deontológicas que conformam um "sistema de direitos".

A posição defendida por Habermas contra o uso do juízo de ponderação também não afirma que o sopeso de valores seja uma forma de raciocínio inválida. Cidadãos podem usar perfeitamente esse tipo de raciocínio quando avaliam moralmente a conduta dos políticos, ou quando criam leis, mas não é um tipo de raciocínio que possam usar os juízes quando decidem sobre o direito fundamental da presunção de inocência. Os juízes devem garantir e fazer respeitar os direitos, não ponderar valores.[44]

Considerar os direitos fundamentais como valores representa uma ameaça para um traço fundamental do direito: a ideia de que os direitos fundamentais conformam um sistema de normas que estabelecem relações de obrigação recíproca entre as pessoas. O conjunto dos direitos fundamentais não é uma simples relação de demandas, nem de valores aos que devemos aspirar realizar. Reclamar um direito é supor que este poderá vir a ser acolhido em uma estrutura de obrigações e responsabilidades correlativas. Esta é a ideia kantiana do estado de direito (*Rechstaat*), tão cara a Habermas em sua reconstrução do direito moderno, um estado de direito integrado em torno do conceito de cidadãos que se respeitam como iguais.

REFERÊNCIAS

Alexy, Robert, *Teoria dos Direitos Fundamentais*, São Paulo: Malheiros, 2008.

[44] Trata-se, neste caso, de um juiz que, na mencionada sentencia, defende explicitamente a adoção de uma perspectiva consequencialista, "uma mudança de paradigma", "um giro empírico-pragmático no direito público em geral e no direito constitucional em particular", e diz, entre outras coisas, que "cabe ao juiz produzir a decisão que traga as melhores consequências possíveis para a sociedade como um todo." *Idem*, p. 16.

Barroso, Luís Roberto, "HC152.752. Anotações para manifestação oral", em https://luisrobertobarroso.com.br/2018/04/12/julgamento-do-hc-152-752-caso-do-ex-presidente-luis-inacio-lula-da-silva/, pp 12 e ss.

Engle, E. (2013) "The General Principle of Proportionality and Aristotle". In: Huppes-Cluysenaer L., Coelho N. (eds.) *Aristotle and The Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice. Ius Gentium: Comparative Perspectives on Law and Justice*, vol 23. Springer, Dordrecht.

Habermas, Jürgen, "Notas programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso", *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

-------- *Direito e Democracia*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

Ripstein, Arthur (2017), "Reclaiming Proportionality" (Society for Applied Philosophy Annual Lecture 2016). *Journal of Applied Philosophy*, 34: 1-18.

Schlink, Bernard "Proportionality in Constitutional Law: Why Everywhere But Here?", 22 *Duke Journal of Comparative & International Law* 291-302 (2012), p. 292.

Velasco, Marina, "Conflictos entre derechos y ponderación. Por qué los jueces no deberían abandonar la perspectiva deontológica", *Doxa, Cuadernos de Filosofia del Derecho*, 39 (2016), ISSN: 0214-8676, pp 305-317.

Von Wright, G. H., *La diversidad de lo bueno*. Madrid: Marcial Pons, 2010.

CANSADOS E FISGADOS PELOS NÓS DAS REDES: visualidade, atenção e **inform**ação

VALÉRIA CRISTINA LOPES WILKE
Departamento de Filosofia/UNIRIO.Doutora em Ciência da Informação.
valwilke@gmail.com

Resumo

Parte-se da compreensão de que os modos de percepção e de atenção acompanham as transformações históricas. Por conseguinte, as questões e os problemas ligados ao entendimento do que vem a ser a visão, o campo de visualidade, a atenção, a ação dos sentidos sobre este campo são enfrentados de maneiras diferentes conforme o que a circunstância histórica propõe. As redes de produção e consumo, financeirização e comunicação ininterruptas e a dependência das interfaces propiciadas pelas máquinas eletrônicas marcam a sociedade *non stop,* hiperconectada, hiperacelerada. Sob estas redes subsiste a *web*, a rede de alcance mundial, que interconectou amplas parcelas de territórios em todos os quadrantes do planeta e puxou para sua entretela de fios todos os que podem ter pelo menos uma única tela conectada. O objetivo é pensar as subjetividades que se formam no horizonte informacional. Para tanto, serão considerados aspectos da cultura contemporânea associados à mudança nos modos de percepção e de atenção, que acompanham as transformações históricas observadas especialmente desde o advento e popularização das tecnologias da informação e de comunicação.

Palavras-chave: Tecnologias de informação. Regime de visibilidade. Observador-usuário.

1 INTRODUÇÃO

No tempo presente assiste-se ao alargamento da experiência vital que passou a abranger também as infovias e o nosso trânsito compulsivo por elas. Parte da vida se passa, pois, dentro das redes, das bases e dos bancos de dados, das estradas da informação, uma vez que estamos enfeixados num horizonte informacional. Cada simples uso do cartão eletrônico do banco ou da marcação de um *like* no Twitter, ou do uso do cartão de transporte, por exemplo, gera o acúmulo maciço de informações sobre o indivíduo nas bases de dados interligadas. Estar incluído num desses arquivos é condição de credibilidade, pois as bases de dados cadastram consumidores confiáveis, dignos de crédito e descartam ou outros, i.e., aqueles que não jogam o jogo do consumo de modo confiável pelas regras do mercado e ninguém faz parte de alguma base de dados sem ter as credenciais adequadas. Assiste-se igualmente ao desenvolvimento crescente dos controles sociais implicados na sociedade em rede; à vigência de um tempo assinalado pela crise das instituições modelares da sociedade disciplinar e de elaboração de novos dispositivos, sofisticados, ágeis, flexíveis, transparentes, pulverizados, dispersos, que são

veículos, estratégias e aparatos do biopoder e do controle social; à fabricação de um novo formato de sujeito, de novos corpos, subjetividades e regime de visibilidade e de atenção.

A sociedade "sempre ligada", hiperconectada, hiperacelerada e atravessada pelas redes de produção e consumo, financeirização e comunicação ininterruptas e pela dependência das interfaces propiciadas pelas máquinas eletrônicas. Sob estas redes subsiste a *web*, a rede alcance mundial, que até agora já interconectou amplas parcelas de territórios, urbanos ou rurais, inóspitos ou amigáveis, em todos os quadrantes do planeta e puxou para sua entretela de fios todos os que podem ter pelo menos uma única tela conectada. E *fiat lux*. O mundo se põe nas pontas dos dedos.

Este fato permite considerar alguns aspectos da circunstância que habitamos. Em primeiro lugar, serão considerados o horizonte sócioeconômico que fornece crescentemente os sentidos e os valores da vida contemporânea e também a não coisa (informação) em seus traços elementares, uma vez que ela é o elemento basilar que transita pelas redes digitais sob diferentes roupagens. A seguir, serão abordados alguns aspectos da cultura visual contemporânea que permitem somar elementos à análise do processo de constituição de novo regime de visibilidade e de um novo tipo de observador, aqui apresentado e conceituado preliminarmente como *observador-usuário*. Parte-se da compreensão de que os modos de percepção e de atenção acompanham as transformações históricas. Por conseguinte, as questões e os problemas ligados ao entendimento do que vem a ser a visão, o campo de visualidade, a ação dos sentidos sobre este campo são enfrentados de maneiras diferentes conforme o que a circunstância histórica propõe.

2 NÓS NOS NÓS DA REDE

Desde os finais da década de 1980, pelo menos, apareceram diagnósticos acerca do contemporâneo que apontavam para a relação de diferentes fenômenos que a meu ver tinham a interconexão de crescentes áreas do globo, via tecnologias de informação (TIs), como elemento fundamental para as transformações pelas quais o capitalismo contemporâneo passava (e passa) no âmbito de sua natureza política, econômica e social. Esta percepção não significa a defesa do determinismo tecnológico, pois as TIs foram insumo necessário mas não suficiente para as mudanças ainda em curso.

A década de 1970 foi marcada por uma profunda crise estrutural no sistema do capital, cujos ecos ainda são presenciados hoje com a redução e/ou precarização das políticas públicas.

(Meszáros, 2000) Perry Anderson (1995) explicou que a prioridade imediata era deter a grande inflação daqueles anos e para tanto fez-se necessária a reorganização do campo econômico que foi realizada em novos termos, paradigmaticamente encabeçada pelos governos republicanos de R. Reagan e G. Bush (EUA), M. Thatcher (Reino Unido) e H. Kohl (Alemanha). Ao longo destes governos foi disseminada a agenda que justificou, dentre outros aspectos, o Estado mínimo diante do *Welfare State*, uma vez que a intervenção na economia foi apontada como a causa principal da crise estrutural do sistema, e o complexo processo que, a partir da ideia da auto-regulação, desregulamentou diferentes aspectos da economia nacional. A desregulamentação significou tão-somente o deslocamento do pólo orientador 'sociedade' previsto pelo *Welfare State* para o pólo orientador 'mercado', que passou a ser a principal fonte de regulamentação. Em maior ou menor medida os países do centro do capitalismo e também os periféricos, desde a década de 1970, assumiram a agenda da Sociedade Monte Pelèrin, cujas ideias triunfaram ao nortearem a reorganização neoliberal do sistema do capital.

O livre fluxo das finanças em decorrência da desregulamentação financeira e trabalhista terminou por radicalizar o processo de globalização, o qual seria impossível também sem o advento das redes digitais, que possibilitaram, dentre outros fatores, a interligação instantânea dos mercados e a ação dos arranjos econômicos globais, alavancados pela diminuição das restrições aos fluxos de capitais, bens e dinheiro através dos territórios nacionais.

Este reordenamento socioeconômico neoliberal foi atravessado pelo salto tecnológico, capitaneado pelas tecnologias de informação e pelo processamento e comunicação ultra veloz da informação. Estes aspectos tornaram-se elementos fundamentais desse novo ordenamento social e instalaram as tecnologias de informação no núcleo da lógica capitalista, a ponto delas se tornarem essenciais para o desenvolvimento geral das sociedades e para o posicionamento dos sujeitos individuais e coletivos, das organizações, instituições e economias nas relações de poder segundo os lugares ocupados nas redes e segundo a importância estrutural dos fluxos informacionais produzidos por eles. Na sociedade em rede, portanto, as informações circulam pelas televias (infovias) instantaneamente. O atributo mais explícito dessa sociedade acha-se na convergência tecnológica presente em diversos aplicativos (softwares, hardwares e componentes telemáticos), decorrente do desenvolvimento de TIs que informam pelas infovias, à distância e de modo trans- fronteiriço. Na raiz dela encontram-se três elementos basilares, o hardware e o software que, juntos, fizeram do computador o que ele é hoje, e a substituição da linguagem analógica pela digital. A digitalização tornou possível a transformação das informações textuais, imagéticas e sonoras em *bits* que circulam pelas infovias. Tal sociedade constitui-se, portanto, como a expressão da produção social do conhecimento e da tecnologia,

realizada no âmbito da acumulação do capital na fase neoliberal, alavancada pelo advento e pela expansão das redes digitais de alta velocidade e da internet. Castells reconheceu que a difusão desta nova estruturação social tem sido desigual, apesar de ampla, e ter deixado desconectada do sistema tecnológico mundial parte considerável da população mundial. Mas o sociólogo observou que, acentuadamente, "mais atividades, grupos sociais e territórios dominantes, por todo o globo estão conectados, na aurora do século XXI, em um novo sistema tecnológico que, como tal, começou a tomar forma somente na década de 1970. " (CASTELLS, 2005, p. 70) Na análise de Milton Santos[45], o meio técnico-científico-informacional consiste na face geográfica da globalização, pois a lógica global tende a se impor a todos os territórios, e "mesmo onde se manifesta pontualmente, ele assegura o funcionamento dos processos encadeados a que se está chamando de globalização". (SANTOS, 1996, p.193). Neste meio

> [...] **a informação** não apenas está presente nas coisas, nos objetos técnicos, que formam o espaço, como ela **é necessária à ação realizada sobre essas coisas. A informação é o vetor fundamental do processo social e os territórios são, desse modo, equipados para facilitar a sua circulação**. Pode-se falar, como S. Gertel (1993), de inevitabilidade do "nexo informacional". (SANTOS, 1996, p. 193 - grifo nosso)

A nova estrutura social que emergiu com estas transformações sócio-técnoeconômicas do meio técnico-científico-informacional, nas últimas décadas do século XX, foi a de uma sociedade interligada, a sociedade em rede, tal como vista por Manuel Castells (2005), que tem provocado diferentes consequências na vida das pessoas e dos grupos, conforme a historicidade dos seus contextos e suas posições na estrutura social da produção e reprodução da vida. Essa circunstância promove mudanças no âmbito político, pois tem levado à reestruturação e/ou a desestruturação de instituições e mecanismos associados às relações e formas de exercício de

[45] Milton Santos em sua análise da contemporaneidade identificou três grandes momentos: o meio geográfico natural, o meio geográfico técnico-científico e o meio geográfico técnico-científico-informacional. Este último teve início após a segunda guerra e incorporou, progressivamente, os países do terceiro mundo. O que o diferencia dos demais meios é a interação simbiótica entre ciência e técnica, a ponto de ter sido cunhado o termo tecnociência para nomear esta circunstância histórica. A técnociência vigora sob o mercado, que, por sua vez, tornou-se global graças a ela. Santos (1996, p. 191) chamou a atenção para o fato de que os objetos técnicos são também informacionais, pois "graças à extrema intencionalidade de sua produção e de sua localização, eles já surgem como informação; e na verdade, a energia principal de seu funcionamento é também a informação. " Para ele, este momento do meio técnico-científico-informacional é algo novo, sendo que nele a ciência, a tecnologia e a informação, juntas, acham-se na base da "produção, da utilização e do funcionamento do espaço e tendem a constituir seu substrato" (idem, p. 192). Este meio abrange igualmente as áreas urbanas e as rurais e é marcado pela fluidez de ideias, produtos, mensagens ou dinheiro que transitam pelas redes como informações ubíquas e instantâneas.

poder, uma vez que ocorre o aparecimento de novos atores políticos e/ou reposicionamento de antigos, o que tem provocado sobressaltos na geopolítica mundial. Esta nova conjuntura social contribui para promover também o crescimento e a generalização do acesso à informação, por um lado. Por outro, tornam-se perceptíveis as estratégias, as disputas e práticas organizacionais que permitem fazer com que os que detêm o capital açambarquem mais e mais informações oriundas de diferentes empresas, instituições de pesquisas, e trabalhadores individuais e coletivos, visando o aumento do processo de acumulação do capital. No âmbito das classes que não têm a posse do capital, por um lado, a discussão dos direitos à informação, em geral, aparece ligada à informação como um dos direitos inalienáveis do cidadão, compreensão que se acha na base do desenvolvimento de políticas públicas governamentais. Por outro, também ocorre conforme a expectativa do modo de produção capitalista: a informação é um valor que o trabalhador precisa oferecer para conseguir sobreviver e realizar seu ser social, o que faz com que ele precise desenvolver competências e habilidades que permitam a ele reconhecer e fornecer informação.

3 OS NÓS DAS TEIAS DAS NÃO COISAS

Na sociedade interligada os nós da grande rede mundial, a web, entrelaçam os seres humanos num novo tipo de rede imagética, a das imagens técnicas digitais, também nomeadas de imagens-síntese, onde circulam as não coisas. O horizonte digital será abordado mediante algumas pontuações feitas por Villem Flusser sobre as imagens técnicas, as coisas e as não coisas. Ele foi um dos primeiros filósofos a compreender o papel que as tecnologias da informação teriam na sociedade que estava a se formar a partir da segunda metade do século XX. Ao ponderar sobre sobre os processos mediáticos contemporâneos e também sobre as consequências da atuação dos artefatos tecnológicos desenvolvidos desde o final da Segunda Guerra Mundial sobre as formas de conceber, ver e se relacionar com e no mundo constatou o aparecimento das não coisas no mundo enredado das coisas. No cerne do nó desta rede de fios está a invenção das imagens técnicas.

Na maneira peculiar como Flusser interpretou o processo de hominização está realçada a relação das imagens com os seres humanos. A imagem foi entendida como superfície que re-apresenta algo, como um tipo de abstração e também como o instrumento básico para desmaterializar corpos e coisas. Fenomenologicamente, a apreensão e o conhecimento do

mundo pelo ser humano se deram inicialmente com o contato e o embate com realidade física. Lentamente os humanos alcançaram a possibilidade de representar o mundo, i.e., re-apresentá-lo por meio da produção de figuras iconográficas, o que já denotou o crescimento das capacidades de abstração e da imaginação. As imagens são, portanto, resultado "do esforço de abstrair duas das quatro dimensões de espaço-tempo, para que se conservem apenas as dimensões do plano." (FLUSSER, 2009, p. 7). A imagem tradicional é justamente este procedimento de abstrair duas das quatro dimensões espaço-tempo para representar a realidade. Por meio dela o mundo foi codificado ainda na pré-história com os pictogramas - desenhos, pinturas, figuras planas. Esta codificação implica também a capacidade de compreender as representações imagéticas, ou seja, decodificá-Ias. A codificação do mundo natural o transformou em circunstância cultural passível de ser significada. A passagem da pré-história para a história foi marcada por outro acontecimento, o aparecimento da escrita que implicou supressão de outra dimensão, a largura, restando o comprimento, uma única dimensão. No transcurso do desenvolvimento das forças produtivas foram inventados aparelhos que permitiram o aparecimento das imagens técnicas, aquelas que são elaboradas e mediadas maquinicamente, tal como, emblematicamente, a máquina fotográfica. No contexto das tecnologias digitais, as imagens técnicas resultam da junção automática de elementos pontuais por aparelhos dirigidos pelas teclas que são tocadas. Como é impossível tocar os fótons, impalpáveis, as teclas dos aparelhos são usadas para reuni-los. Cabe aos aparelhos fazer com que as virtualidades sejam visíveis mediante as imagens, agora digitais e nulodimensionais, pois também o comprimento foi suprimido. Restam os pontos ou números no universo digital que são reunidos pelo gesto que vai do abstrato ao concreto ao reuni-los. As imagens tradicionais resultam, por sua vez, de outro tipo de gesto, aquele que vai do concreto ao abstrato ao abstrair as dimensões dos volumes.

Na circunstância marcada pelas tecnoimagens do tipo digital, a espacialidade é subtraída e os corpos dos objetos que povoam o mundo passam a ocupar o espaço virtual; por serem elaborados a partir da sequência digital algorítmica, eles podem, por isso, ser projetados em qualquer suporte. Mas para que isto ocorre são necessários aparelhos. No contexto destes recursos, o ser humano continua a ser aquele que produz, transmite e armazena informação, só que agora por meio dos aparatos que criam, preservam e transmitem informações em imagens técnicas, sejam elas analógicas ou digitais. Lidamos com estes aparelhos ao apertar as teclas e teclando informamos o mundo, dando sentido a ele. Pelas teclas temos o mundo na ponta de nossos dedos, que de fato, são órgãos de escolha e decisão, dentre as possibilidades previstas pelo dispositivo técnico. A sociedade informatizada, nulodimensional, é a de

tateadores que apertam teclas em função da formação a ser criada, disseminada e armazenada, mas que computam os pontos em função dos programas. O ato de tatear cria imagens que não são efetivas, não têm superfície, são zero dimensionais. A relevância destas imagens em nossas vidas apontam para a decadência do objeto - da coisa - e para a emergência da informação, a não-coisa, que é o que crescentemente vale e importa no horizonte informacional contemporâneo.

O que são coisas para Flusser e que até pouco tempo povoavam soberanas nosso universo? Aquilo que continuamos a diferenciar em nosso ambiente entre coisas naturais e artificiais, animadas e inanimadas e que devido ao nosso hábito milenar, diante delas sabemos "mais ou menos o que se deveria fazer para viver". O filósofo chamou a atenção para a emergência das não-coisas em todos os nossos espaços de vida a ponto de suplantarem as coisas em inúmeras circunstâncias. Para ele (2007), as não coisas são informações imateriais, 'impalpáveis', pois as mãos não podem agarrá-las. Por isso necessitamos da mediação dos aparatos para acessá-las mediante teclas. A informação da TV, do computador, dos hologramas, dos programas não são tangíveis por não estarem inscritas nas coisas. São não tangíveis, apenas decodificáveis. Como não podemos agarrá-las e possuí-las, típica experiência da civilização sedentária (*sitzen-besitzen* - sentar-possuir)[46] , cada vez mais as consumimos. Assim, vale muito mais consumi-Ias do que possuir coisas. Na década de 1990, Flusser (2007, p. 56) já indicava que "todas as coisas perderão seu valor e todos os valores serão transferidos para as informações", para as não-coisas. Esta é uma das características da época que o filósofo chamou de pós-história: o que se deseja é a informação e não tanto os objetos. Sob o vento fluido informacional os conectados navegam, surfam, produzem e consumem de maneira progressiva as não-coisas. E alimentam a roda do capital que tem na informação um de seus insumos mais valiosos e disputados. Flusser se questionou sobre que tipo de ser humano seria este que se ocuparia muito mais de informações do que com as coisas e que como funcionário agiria como principal posse do maquinário que põe para funcionar a roda do capital. Este questionamento eu também me faço e ele tem me movido buscar entender as subjetividades, os sujeitos desses

[46] Na reflexão sobre o nomadismo, apresentada num dos Seminários do Celeiro, Flusser desenvolveu uma interessante análise do processo de hominização, mediante as três catástrofes pelas quais ser humano passou. Na primeira, o ser humano foi nômade, caçou e colheu ao sabor do vento, e desenvolveu as ferramentas de pedra. Os verbos que Flusser utilizou, *fahren* e *erfahren*, mostram que ao se deslocar, além de comer, os humanos apreenderam o mundo e o conheceram. A segunda catástrofe veio com o assentamento, com a fixação, o sedentarismo. Os verbos *sitzen* e *besitzen* indicam que o assentar permitiu o possuir, e a escrita foi utilizada para controlar as posses ao estar a serviço do sistema contábil. A terceira catástrofe está em curso e ainda sem nome, contudo. Flusser chamou a atenção para o fato de que as nossas casas são, nesta etapa, furadas e atravessadas pelos ventos informacionais, que as tornam inabitáveis, e que nos convidam a estar fora da casa, navegando pela natureza fluída da informação.

novos tempos.

4 NOS NÓS DAS TEIAS DAS NÃO COISAS – O *OBSERVADOR-USUÁRIO* E O NOVO REGIME DE VISIBILIDADE

Viver entre não-coisas parece implicar também um novo modo de ver e se visto. Para dar conta desta questão serão pontuados alguns aspectos.

Lucia Santaella (2003) considera que com as tecnologias digitais o sujeito mudou de escopo ao passar de espectador a usuário e neste processo foi instado a não apenas reagir a estímulos ou a olhar, mas a agir, a ter iniciativas e a escolher entre opções e meios convenientes. Entretanto, esta passagem foi construída historicamente, pois os modos de ver e de ser visto mudam conforme as contingências sociais nos seus diversos âmbitos (dentre os quais o científico, o econômico, o tecnológico, o político, o artístico, o arquitetônico). Neste sentido, as transformações ocorridas entre as últimas décadas do XIX e início do XX - tais como o aparecimento da metrópole moderna, o desenvolvimento das fábricas, dos transportes cada vez mais mecanizados e rápidos, da luz artificial (inicialmente a gás e depois a elétrica), da arquitetura de vidro e aço, do entretenimento (cinema e rádio no esteio da reprodutibilidade técnica dos bens simbólicos), das lojas de departamentos, dos luminosos, dos reclames -, instauraram novas sensibilidades, criaram novas demandas e um novo modo de visualização.

Jonathan Crary (2012) ao abordar a reconfiguração dos regimes de visibilidades optou pelo termo observador[47] ao invés do usual espectador, pois o primeiro guarda a ideia mais ampla de que observador é aquele que vê (tal como o espectador) e que também é constrangido por conjunto de limitações e de possibilidades, porque vê dentro de um quadro de regras e convenções, de relações discursivas, sociais, tecnológicas e institucionais. Sua abordagem centrou-se na presença de um novo tipo de observador, já nas duas primeiras décadas do século XIX, antes, portanto, da invenção da fotografia, frequentemente apontada como instância promovedora da mudança. Este observador longe de ser um receptor passivo à mercê de estímulos externos, construiu seu mundo de modo ativo, pois no processo de modernização da

[47] O termo observador mantém o sentido de olhar, mas por possuir campo semântico maior abraça as ideias do ato de cumprir regras, obedecer códigos, regulamentos, práticas, costumes. Este ponto é relevante para que Crary pudesse acentuar a importância das reconfigurações do observador e dos regimes do ver e ser visto e não tanto as transformações ocorridas nas formas da representação visual. A Crary interessou muito mais como a visão age nos processos de subjetivação, ou seja, como a história do olhar se faz presente nos diferentes processos de visualidade.

percepção houve a passagem do regime de visão alicerçado na transparência do olho que capta o mundo externo para a visão do observador corporificado, que na associação de olho e corpo via e simultaneamente produzia o que via (a *visão subjetiva*). Este observador era o correlato do regime de visibilidade no qual a visão e a atenção passaram a ser investigadas cientificamente e do contexto em que aparelhos ópticos como o estereoscópio, o zootrópico, o estroboscópio, dentre outros, surgiram numa mistura entre ciência e entretenimento, como posteriormente também serão a fotografia, o cinema, a televisão e o computador. Aqueles aparatos ópticos evidenciaram o rompimento com o anterior modo de conceber a visão, o ver e o ser visto, cujo paradigma foi a câmara escura, e sua subsequente reconfiguração.

O modo de visualização centrado na câmara escura[48] pressupunha epistemologicamente o entendimento do mundo como efeito de leis naturais, de base newtonianas, independente do corpo humano nele vigorou um regime de objetivação e distanciamento do mundo observado pelo sujeito. Dentro do aparato óptico, o observador não fazia parte da imagem que via, porque a câmara escura o impedia de ver que sua posição fazia parte da representação. Neste sentido, como o ato da percepção estava separado da fisicalidade do corpo do observador, a visão acontecia descorporalizada. Ao longo do século XIX, os estudos fisiológicos do funcionamento do olho mostraram-no como parte integrante do ato de ver. As pesquisas empíricas realizadas produziram saberes que transformaram a visão em fenômeno mensurável e passível de ser modificado. A óptica fisiológica explicou, por exemplo, a visão periférica e binocular, a persistência da imagem na retina, os limites da atenção para que ela pudesse ser quantificável e normalizada. O próprio contexto socioeconômico demandou estudos sobre a atenção, uma vez que o sistema necessitava de trabalhadores atentos, e que eram formados em meio aos modernos choques dispersivos em muito provocados pela própria lógica do capitalismo que requeria a constante troca de atenção de uma coisa para outra, de uma novidade para outra. Neste sentido, paralelamente é este novo observador cuja atenção pode ser desestabilizada pelas

[48] A câmara escura, entre os séculos XVII e XVIII, tornou-se majoritariamente o modelo explicativo da visão humana e da objetividade da representação do mundo pelo sujeito cognoscente, tomado como instância basilar do processo do conhecimento. Seu declínio como modelo explicativo já estava presente na doutrina das cores de Goethe. Ao se tapar o orifício por onde entrava a luz, Goethe centrou-se nos olhos que olham para a escuridão e que percebiam círculos coloridos, que não têm relação com o que está dentro ou fora da câmara escura, a pós-imagem retiniana, mas com o corpo do observador, o qual tornou-se a condição necessária da visão. Pesquisas empíricas de cientistas na esteira de Goethe, como Plateau e Fechner, dentre outros, demonstraram que a pós-imagem retiniana não dependia de estímulos externos, mas era a que permanecia na retina por mínima fração de segundo, após o objeto se ausentar. Ou seja, segundo esta concepção, a visão nunca esteve subordinada a alguma imagem exterior. Por conseguinte, a visão ganhou a possibilidade de tornar-se autonomamente subjetiva e também a anunciadora de um novo modo de ver e das posteriores indústrias da imagem. Diz Crary (2012, p. 82): "[...] havia o entusiasmo e o assombro em relação ao corpo, que aparece agora como um novo continente a ser explorado, mapeado e dominado, com novas cavidades e mecanismos revelados pela primeira vez. "

recorrentes experiências do choque propiciadas pela modernidade. Para Crary (2013), ao acelerar a troca e a circulação este sistema do capital acabou por instilar um novo tipo de adaptabilidade da percepção, que balançava entre o regime de atenção e de distração recíprocas. A atenção foi entendida como a capacidade desenvolvida por um sujeito para recortar e isolar determinados conteúdos de um campo sensorial e organizá-los conforme interesses produtivos. Como este processo de organização, seleção e isolamento, ela implicou, segundo o historiador, a fragmentação do campo visual, pois selecionar significava excluir partes do campo perceptivo.

O novo tipo de observador[49] possibilitado pelas transformações sócioeconômicas, filosófico-científicas do século XIX é resultado, portanto, das condições que a modernidade imprimiu em seus múltiplos âmbitos ao reestruturar os saberes, as práticas sociais e os indivíduos em suas faculdades produtivas e cognitivas e em suas aspirações e desejos.

Este diagnóstico tem similitudes com o de Walter Benjamin que compreendeu o sujeito moderno a partir de sua inserção no universo urbano moderno, que o provocava com uma sobrecarga sensorial ou um bombardeio de estímulos[50]. Na metrópole moderna experimentava-se a aceleração, a simultaneidade, a experiência do choque, que contribuíram para a mudança da percepção, da recepção e da distração. Foi percebido por Benjamin e Simmel, por exemplo, que na grande cidade, o ritmo da multidão era acelerado e os passantes sofriam diferentes choques, a ponto de os olhos serem sobrecarregados com as funções de segurança, que tentavam salvar os movimentos do corpo da série possível de choques. O cinema, neste novo horizonte, teve contribuição pedagógica em termos da sua produção (em decorrência das novas forças

[49] Para Crary, o estereoscópio substituiu a câmara escura como modelo paradigmático explicativo da visão. O estereoscópio é um aparelho óptico criado no século XIX. Ele se encaixa no rosto, na altura dos olhos, e serve para ver simultaneamente, num visor binocular, pares de fotografias estereoscópicas do mesmo objeto captado por pontos diferentes. Quando olhadas pelas duas lentes do aparelho, as imagens se fundem numa imagem mental que dá a sensação de tridimensionalidade. Isto ocorre devido à diferença dos ângulos de visão que o cérebro lê como profundidade. Na imagem estereoscópica não há um único ponto de fuga, como na fotografia e na pintura perspectivada. Este aparelho óptico emula a visão binocular humana. O corpo ausente da câmara escura passava a ser ele mesmo um componente deste aparelho e outros desenvolvidos naquela época, pois era preciso encaixar o dispositivo no rosto com uma das mãos enquanto a outra girava o mecanismo que posicionava as imagens. Como modelo explicativo, por não operar com um único ponto de fuga, quebrou a hegemonia do regime de visibilidade perspectivo unilocular, que vigorava desde os fins do *Quattrocento*. O estereoscópio foi o ponto de interseção que agenciou conhecimentos filosóficos, científicos, artísticos e técnicos no início do século XIX e também as novas forças socioeconômicas e representou a reconfiguração do papel do indivíduo como observador.

[50] Este fato de certa forma antecipa o sujeito contemporâneo atravessado por uma quantidade muito maior de informações, em relação ao início do século XX, também por imagens e sons velozes, partidos e descontínuos e por novos perigos como acidentes de carro, quedas de avião, explosões de bueiros de gás e de smartphones, dentre outros.

produtivas que utilizaram largamente a técnica) ou de sua recepção, marcada pela experiência do choque das imagens rápidas e seus cortes sobre a retina. Conforme Benjamin (1987, p. 192),

> Nisso se baseia o efeito de choque [*Chockerwirkung*] provocado pelo cinema, que, como qualquer outro choque, precisa ser interceptado por uma atenção aguda. *O cinema é a forma de arte correspondente aos perigos existenciais mais intensos com os quais se confronta o homem contemporâneo*. Ele corresponde a metamorfoses profundas do aparelho perceptivo, como as que experimenta o passante, numa escala individual, quando enfrenta o tráfego, e como as experimenta, numa escala histórica, todo aquele que combate a ordem social vigente.

Porém, não apenas o olho padecia do choque. Todo o corpo espremido entre estímulos e defesas condicionou-se a outra forma de percepção, a distração. Para Benjamin, a recepção por meio da distração era já observada progressivamente nos diferentes domínios da arte e constituía o sintoma de transformações profundas nas estruturas perceptivas modernas; neste quadro o cinema foi o *lócus* privilegiado para observar esta mudança: a moderna percepção mostrava o mundo a partir da fugacidade, do fluxo, da simultaneidade e multiplicidade de olhares, elementos tão presentes nos filmes. Nas artes plásticas, exemplo candente desta situação é o quadro de Picasso *Les demoiselles de Avignon* (1907), que ao proporcionar o olhar multifacetado e simultâneo lançado sobre as mulheres de um bordel espanhol praticamente inaugurou a pintura moderna.

Benjamin e Crary nos provocam a pensar que o capitalismo necessitou da força de trabalho que contrabalançasse atenção e dispersão nas práticas sociais acentuadamente perpassadas pelas informações sensoriais de diferentes matizes. Para tanto, atuaram as práticas disciplinarizadoras do corpo, no interior da sociedade disciplinar para, ao normalizarem, corrigirem e aperfeiçoarem os indivíduos, prepará-los como potentes e adequados recursos do capital. O corpo precisava ser e estar atento e, em contrapartida, sua capacidade de responder com atenção foi compensada pelas distrações frívolas, especialmente as oriundas da indústria do entretenimento, que se formava. O capital requeria uma atenção fragmentada desde que não se perdesse na contemplação do objeto e uma desatenção domesticada que também não cedesse completamente aos fenômenos que distraem. Neste sentido, Crary afirma que atenção e distração têm sido levados a novos limites, desde o século XIX, "com a introdução ininterrupta de novos produtos, novas fontes de estímulo e fluxos de informação, respondendo em seguida com novos métodos para administrar e regular a percepção (CRARY, 2013, p. 36)

Na esteira da grande mudança ocorrida no regime de visibilidade do século XIX, que alinhavou diferentes mudanças sociais (tecnológicas, epistemológicas, econômicas, científico-

filosóficas, estéticas), hoje experimenta-se modos de ver e de se ver em ambientes digitais criados por interfaces tecnológicas que apontam para a emergência de novo regime de visibilidade.

As tecnologias digitais ou tecnologias informacionais estão na base do surgimento do tipo de imagem técnica que não mais se insere no universo ótico, no qual cada ponto da representação imagética equivaleria a um ponto do objeto preexistente captado pelo olhar humano. Por isso elas estão no cerne de um novo regime de visibilidade. As tecnoimagens não resultam da captação fotomecânica da realidade física, mas, enquanto superfícies visuais produzidas digitalmente constituem o produto de algoritmos. Como modelizações em duas ou três dimensões, as imagens técnicas têm origem na construção de modelos lógico-matemáticos, os programas, que codificam os objetos representados. A atualização destes objetos se dá nos pixels a partir de códigos dos programas. Tais imagens, mediadas pela máquina, passaram a apresentar o que pode ser programado/modelado e cada ponto, de fato, expressa uma matriz numérica e não corresponde a nenhum objeto preexistente. A realidade, portanto, apresentada por estas imagens é simulada, o que não significa que seja irreal, e se insere num novo momento da relação moderna relação humano-mundo-máquina[51]. O estágio de desenvolvimento das forças produtivas dos fins do século XIX e início do XX conduziu à criação de máquinas que permitiram a reprodutibilidade técnica dos bens culturais, especialmente os artísticos, o que alavancou a transformação deles também em mercadoria. Por sua vez, pode-se afirmar que a modelização digital contribui para o surgimento de novo regime de visibilidade, a saber, aquele decorrente da geração de imagens por algoritmos, e também para um novo tipo de observador, pois aos poucos reconfiguram-se as relações entre o sujeito observador e os novos modos de apresentação e representação. Neste novo modo de ver e de ser visto o computador se afigura como possível aparelho paradigmático. O desenvolvimento do computador, das redes de computadores e da posterior interconexão contribuiu para o processo de informacionalização dos objetos artísticos, o qual, por sua vez, atuou na transformação da natureza deles em algo calculável e programável, logo radicalmente manipulável, fato que abriu as portas para a plasticidade radical da experiência cultural contemporânea. Outro aspecto desta experiência a ser ressaltado é a interatividade. A este respeito afirma Maria Teresa Cruz que a interatividade consiste na interação com diferentes sujeitos, objetos e máquinas em que

[51] Desde o século XIX a moderna maquinação técnica tornou-se protagonista na experiência da sensibilidade humana, ou seja, nas afecções, e contribuiu para ressignificar a relação humano-mundo-máquina mediantes dispositivos de imagem e de som que impactaram o corpo, seus sentidos e suas emoções: fotografia, cinema, rádio, televisão e mais recentemente, as redes digitais e os ambientes cibernéticos.

> "[...] triunfa a lógica da comunicação, a lógica do relacional e da conectividade, e também a mobilização da racionalidade técnica que a todos requer acção ou performance. [...] a sintonização das sensibilidades e a agregação em comunidade, pois incentiva-nos à constante partilha das visões pessoais, opiniões e afectos. [...]". (CRUZ, 2011, p. 72)

Ao se considerar estes elementos, por conseguinte, é possível ponderar que a modelização digital, a invenção do computador, a interconectividade e a interatividade podem estar contribuindo para a constituição de novo regime de visibilidade, a saber, aquele decorrente da geração de imagens por algoritmos, sua recepção e disseminação pelas redes digitais, e também para um novo tipo de observador, pois aos poucos reconfiguram-se as relações entre o sujeito observador e os novos modos de apresentação e representação. Pode-se falar igualmente que este observador, na acepção proposta por Crary, é também usuário do computador e das redes digitais, e por isso é aqui apresentado preliminarmente como *observador-usuário*. Este tipo de observador emerge no horizonte digital e se constitui ao ser tomado em agenciamentos sociais qualificados por um conjunto específico de relações materiais e por uma rede de signos correspondentes. Ambos na contemporaneidade são perpassados pelas redes digitais e pelo computador. Neste sentido, acreditamos que a análise e conceituação deste novo tipo de observador necessariamente passam pelo agenciamento informacional caracterizado pelas tecnologias de informação.

O computador e as redes digitais, por onde transitam as imagens técnicas, formam o meio mediante o qual crescentemente transcorrem as experiências de perceber, apreender e agir sobre o mundo. Por meio deles o observador-usuário obtém as informações (as não-coisas) tão necessárias para um conjunto relevante de ações e decisões, para a recepção, manipulação e disseminação imediata de conteudos que são postados nas diferentes plataformas digitais. O computador tende a moldar os ambientes, as práticas, as experiências e também aqueles que os utilizam ao se tornar o principal mediador das formas contemporâneas de apreender e de agir no mundo, logo, das experiências que estão propostas pelos dispositivos e postas neles. Como Cruz explica:

> O computador é pois, por excelência, o *medium* que se transforma ele mesmo, progressivamente, em meio ou meio ambiente, isto é, em (ciber)espaço, prometendo recobrir inteiramente todos os domínios da experiência, ao mesmo tempo que lhe acrescenta novas características e possibilidades, nomeadamente: uma virtualidade propriamente tecnológica (isto é, um novo regime de realização, de realidade e de controlo), uma extraordinária flexibilidade (que introduz na cultura contemporânea uma morfologia de variação e de hibridadção) e, em última análise, novos princípios de plasticidade (isto é, de operações de síntese e de

> arquitectónica dos objectos). A sua natureza é propriamente a da informação culminando os longos esforços da geometrização e da matematização da representação. (CRUZ, 2007, p. 32)

Os espaços gerados por computação atuam na resignificação da visão, do ver e do se ver, pois muitas das funções anteriormente relacionadas ao olho humano são crescentemente ultrapassadas e substituídas por práticas nas quais a visualidade e as imagens não têm mais como referência o observador situado no mundo físico opticamente percebido (o mundo das coisas). Neste sentido, tais espaços computacionalmente criados diferenciam-se tanto dos espaços visualizados pela perspectiva, a partir do *Quattrocento* italiano, como pelos espaços miméticos criados pela fotografia, cinema e televisão. Os primeiros são chamados genericamente de ciberespaço, termo que ao unir as palavras espaço e informação dotou-o de consistência *imaterial* e fluida, apesar de requerer toda uma estrutura física para ser formado que envolve satélites, cabos óticos, chips, empresas de telecomunicações, de entretenimento e de computadores, por exemplo. Pelo ciberespaço navega-se, de maneira conectada, pelas redes de informação, saltando de interface em interface num mar de dados que, em alguma instância, "são" os diferentes produtos culturais informacionalizados. No ciberespaço, o que está na ordem do virtual atualiza-se pela síntese algorítmica, ou seja, presentifica-se, e "reclama o acesso a um *tempo real*, instabilizando ao mesmo tempo as distinções entre realidade, ficção e imaginário, pois proporciona um espaço de experiência onde estes planos parecem poder intersectar-se." (idem, p. 34-35) Desta forma, navegabilidade, virtualidade (ou informacionalização) e interconectividade como elementos característicos do ciberespaço passam a intervir também sobre o contemporâneo modo de ver e ser visto, na medida que parte do que é agenciado pela experiência atual transcorre nas redes de informação mediada pelos aparatos e interfaces digitais.

As tecnologias da informação estabelecem relações inusitadas com o corpo, sobretudo com a sensorialidade. O próprio termo multimídia implica o desenvolvimento e o agenciamento de diferentes programas, suportes, produtos com interfaces que se abrem a estruturas visuais, sonoras, cinéticas. Interface é o dispositivo que faz a adaptação entre dois sistemas independentes; a interface eletrônica permite a interação com a máquina. Conforme Lemos (1997), a interface digital atua como um mediador cognitivo. A mediação ocorre a partir de uma ação que abarca diferentes agentes e tem início com a ação de um usuário conectado que acessa determinada informação e a manipula. No campo do desenho, por exemplo, há diferentes ferramentas que geram paletas de cor que permitem que uma criança pinte uma árvore numa

tela digital; o design gráfico digital colabora no desenvolvimento de animações digitais e videogames, dentre diferentes produtos e serviços. Outros sintetizam música. Outros simulam ambientes virtuais que são vivenciados a partir de sistemas e aparatos que permitem a experiência de imersão radical, tais como os simuladores de voo ou de navegação no mar que integram "informação visual, sonora, cinética e táctil, abrindo a possibilidade da relação homem-máquina se fazer pelos principais canais sensoriais e motores", conforme o modelo multisensorial. (CRUZ, 2000)

O multimídia tem aberto interfaces sensoriais variadas, apesar de ainda haver certa prevalência do uso de telas e dos efeitos visuais. Em jogos e simuladores que utilizam sistemas de realidade virtual de imersão completa via luvas ou capacetes, por exemplo, esta situação é radicalizada. Quando se joga online, o jogador sabe que está diante do computador em seu quarto ou na sala, diante da tv. Mas instantaneamente seus sentidos e sua atenção são jogados no campo de batalha fictício, em outros terrenos geográficos, como no jogo *Lord of Ultima*, em que jogadores devem administrar e defender cidades sempre sob ataques de outras culturas. Esta entrada em outro mundo deve-se à interface entre o usuário e diferentes tipos de sistemas operacionais. A experiência dos jogadores de videogames difere-se completamente da presente no projeto cartesiano em que se nota a cisão entre mente e corpo, portanto, do regime de visualidade paradigmaticamente apresentado pela câmara escura. Em relação ao projeto moderno que modelarmente pode ser aqui destacado em termos do estereoscópio e da vivência do choque, é possível considerar que a vivência dos jogadores se acha mais próxima, porque também nesta a visão foi corporificada e lida com formas sensoriais heterogêneas. Entretanto, a experiência humana nos ambientes virtuais[52] e nos *games* radicaliza esta corporificação, uma vez que ela mescla pensamentos, sensações, sentimentos e a significação da história que se desenrola. (Maia, 2016) ou seja, o jogador necessita coordenar diferentes ações para lidar com os comandos necessários conforme o que aparece na tela, sem se preocupar, por exemplo, em uma atuação aceitável, com os movimentos primários dos dedos que já devem inicialmente estar internalizados. Certamente a performance no mínimo satisfatória necessita de horas dedicadas à tela, aos controles para desenvolver as habilidades mecânicas e também as que estão para além dessas como a compreensão da música ou do ambiente ou das possibilidades

[52] Em jogos e simuladores que utilizam sistemas de realidade virtual de imersão completa via luvas ou capacetes, por exemplo, esta situação é radicalizada. Algo desta radicalidade é experimentada nos filmes 3D: quem não se pegou tentando pegar furtivamente uma borboleta do filme *Avatar* ou tocar nos amigáveis droides de *Star Wars* só porque eles se "aproximaram" mediante os óculos especiais?

do campo de ação das personalidades das personagens. A cada videogame e mesmo a cada sessão de um mesmo jogo a experiência de quem joga é confrontada pelos desafios do *game* que afetam o *gamer* em seu sistema sensório-motor-cognitivo: o corpo e a mente atuam indissociavelmente na troca de informações com o ambiente e os objetos/personagens/contextos do jogo e com ambiente e objetos do mundo físico.

Neste sentido, a visão subjetiva moderna não daria mais conta do que ocorre no contexto das imagens técnicas digitais, porque as tecnologias de imagem envolvidas permitem que o observador-usuário se desloque por entre as construções digitais da realidade e assuma diferentes e variados ângulos e perspectivas que os registros visuais fisiológicos não podem realizar. (Ortega, 2004) Na experiência contemporânea, portanto, o computador e as redes digitais, as imagens técnicas e o processo de informacionalização realçam, pois, a crescente complementaridade existente entre o observador-usuário e o maquinário digital. Ela ressalta também algumas mudanças que estão em curso em relação ao contemporâneo regime de visualidade, tal como abordado anteriormente.

5 CONCLUSÃO

Ao longo da argumentação desenvolvida buscou-se pensar a questão: se o regime de visualidade a partir do século XIX incorporou a espessura do corpo humano, a mobilidade e intercambialidade com o exterior, esta perspectiva ainda se mantém no horizonte digital, que tantas mudanças insinua? Para tanto, algumas considerações foram apresentadas sem, contudo, fechar a questão, uma vez que o que o pano de fundo da questão é o tempo presente.

Partiu-se da compreensão de que os modos de percepção e de atenção acompanham as transformações históricas. Por conseguinte, as questões e os problemas ligados ao entendimento do que vem a ser a visão, o campo de visualidade, a ação dos sentidos sobre este campo são enfrentados de maneiras diferentes conforme o que a circunstância histórica propõe.

Na filosofia flusseriana, toda realidade é mediada linguisticamente. Língua e imagem são âmbitos da realidade que cumprem a mesma função de armazenar informação para posterior comunicação e porisso que há memória e cultura. Cultura é, pois, o mundo das coisas disponibilizadas porque foram informadas pelas mãos daqueles que, pela ação poiética, produzem. Existe, pois, o universo das coisas à mão (*vorhanden*), o das coisas disponibilizadas porque foram agarradas, informadas, manipuladas, transformadas e disponibilizadas

(*zuhanden*) e mais recentemente, o da não-coisa ou informação. Neste sentido, as coisas e as não-coisas passaram a compor o universo dos objetos culturais disponibilizados, no qual se insere o processo que envolve o agarrar, o informar, o manipular, o transformar, o disponibilizar e o acessar pela mediação maquínica de programas e sua linguagem lógico-matemática. Assiste-se a radicalização da imbricação cultura e máquina no horizonte do que se insinua como novo regime de visibilidade. Neste contexto, a realidade continua estar de alguma maneira à mão, ou melhor, nas pontas dos dedos que tocam diferentes teclas como a do interruptor, a do freio automático do carro, a do acendedor do fogão, as do controle remoto de diferentes máquinas e as que imediatamente vem à cabeça, as do teclado do computador e do smartphone. Mas as mudanças começaram a ser percebidas.

Em diálogo com Benjamin, Crary e Cruz discutiu-se como o modo de atenção tem variado ao acompanhar as mudanças transcorridas nos campos de visualidade. Assim, foi possível entender que o mundo moderno instalou uma crise na atenção relativa à pratica da contemplação, a partir do sujeito móvel que sofria choques dentro do contexto dos processos de modernização e de racionalização. No cenário atual, assiste-se a radicalização da imbricação cultura e máquina no horizonte do que se insinua como novo regime de visibilidade. Um dos aspectos destacados foi a vigência da vida que passa cada vez mais relacionada ao fluxo quase que intermitente de não-coisas e de sensações que chegam de uma pletora de estímulos diferentes maquinicamente agenciados, fato que sugere a emergência de um novo regime de visualidade e a de um novo tipo de observador que também é usuário do computador e das redes digitais, e por isso foi aqui proposto e apresentado como *observador-usuário*, mesmo que de forma preliminar. Este novo tipo de observador (conforme a acepção proposta por Crary) emerge no horizonte digital e se constitui ao ser moldado em agenciamentos sociais qualificados por um conjunto específico de relações materiais e por uma rede de signos correspondentes, que decorrem, por sua vez, da sociedade marcada pelas tecnologias de informação e de comunicação e pela *web*. Neste novo modo de ver e de ser visto ademais o computador se afigura como possível aparelho paradigmático, tal como foram antes a câmara escura e o esteroscópio nos regimes de visibilidade a partir do século XVII.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. In: SADER, Emir, GENTILI, Pablo (orgs). *Pós-neoliberalismo*: as políticas sociais e o Estado democrático. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. p. 9-23.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: *Magia e arte, técnica e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. v. 1. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. 8 ed. ampliada e revisada. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

CHARNEY, Leo; SCHWARTZ, Vanessa R. (Org). *O Cinema e a invenção da vida moderna*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CRARY, Jonathan. A visão que se desprende: Manet e o observador atento no fim do século XIX. In: CHARNEY, L., SCHWARTZ, V.R. (org.). *O cinema e a invenção da vida moderna*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

_____. *Técnicas do observador*: visão e modernidade no século XIX**.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2012

_____. A modernidade e o problema da atenção. In: CRARY, Jonathan. *Suspensões da percepção*: atenção, espetáculo e cultura moderna. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. *24/7*: capitalismo tardio e os fins do sono. São Paulo: Cosa & Naif, 2014.

CRUZ, Maria Teresa. *Da nova sensibilidade artificial*. Disponível em: www.bocc.ubi.pi ou https://pt.scribd.com/document/354966974/Cruz-Teresa-Sensibilidade-Artificial. 2000 Acesso em: maio 2000.

_____. Espaço, *media* e experiência. Na era do espeço virtual e do tempo real. *Comunicação e Sociedade*, v. 12, 2007, pp. 23-27.

_____. A ideologia da interactividade: para uma crítica da economia estética. In: CRUZ, Maria Teresa (org) *Novos medias novas práticas*. Lisboa: Nova Vega e autores, 2011.

FLUSSER, Villém. *Da religiosidade*: a literatura e o senso de realidade. São Paulo: Escrituras Editora, 2002. p. 83-89.

_____. *O mundo codificado*: por uma Filosofia do Design e da Comunicação. São Paulo: Cosac & Naify, 2007.

_____. *Filosofia da caixa-preta*: ensaios para uma futura filosofia da fotografia. São Paulo: Relume Dumará, 2009.

_____. *O universo das imagens técnicas*: o elogio da superficialidade. São Paulo: Annablume, 2010.

LEMOS, A. (1997). Anjos interativos e retribalização do mundo. Sobre interatividade e interfaces digitais. *Revista Tendências XXI*, v.2. Lisboa: APDC, 1997, p. 19-29. Disponível em: <http://www.facom.ufba.br/ciberpesquisa/lemos/interativo.pdf>. Acesso em: dez. 2017.

MACHADO, A. *O sujeito na tela:* modos de enunciação no cinema e no ciberespaço. São Paulo: Paulus, 2007.

MAIA, Alessandra. *Performatividade Sensorial*. 2016 Disponível em: <http://portalintercom.org.br/anais/nacional2016/resumos/R11-2382-1.pdf>. Acesso em nov.2017.

MÉSZÁROS, István. A crise estrutural do capital. In: *Outubro,* No. 4. São Paulo: Instituto de Estudos Socialistas, 2000.

ORTEGA, F. *O corpo incerto:* corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea, Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

SANTAELLA, Lúcia. *Culturas e artes do pós-humano*: da cultura das mídias à cibercultura. São Paulo: Paulus, 2003.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*: razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. *Técnica, espaço e tempo*. São Paulo: Hucitec, 1994.

SOARES, Laura Tavares. *Os custos sociais do ajuste neoliberal na América Latina*. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2009.

COMUNICAÇÕES COORDENADAS

OS DIREITOS SOCIAIS FUNDAMENTAIS NA CONSTIUIÇÃO FEDERAL DE 1988 E OS PRESSUPOSTOS DA DEMOCRACIA EM HABERMAS: da juridificação simbólica a sua inefetividade

FERNANDO AMARAL

FURG. UFPEL. Mestre. nandoamaral@gmail.com

Resumo

O presente artigo parte do diagnóstico contextual de que inobstante o poder constituinte ter juridificado na Constituição Federal de 1988 um amplo rol de direitos e garantias sociais fundamentais, estes ainda estão aquém da sua efetividade o que presume uma juridificação simbólica. Será abordado no pensamento de Jürgen Habermas o agir comunicativo, o modelo de democracia para sociedades com alta complexidade cultural, a questão da juridificação constitucional, bem como a efetividade jurídico-social como condição de validade do direito. A análise no pensamento habermasiano dos discursos de justificação moral, ético e pragmático, como elementos do discurso político dos atores em deliberação democrática, serão abordados bem como as condições de concretização dos direitos e garantias sociais no contexto brasileiro por meio do seu paradigma procedimentalista de formação do Estado socio-econômico. Frente a este diagnóstico e este recorte teórico se buscará, por fim, verificar se o pensamento de Habermas tem condições de ressignificar o fenômeno de inefetividade dos direitos fundamentais sociais e, quem sabe, contribuir na reflexão sobre a sua teoria do Direito.

Palavras-chave: Habermas. Constituição Federal. Direitos Sociais.

1 INTRODUÇÃO

O presente texto aborda a inefetividade dos direitos constitucionais fundamentais sociais e tentará demonstrar que isso já faz parte de uma juridificação simbólica, conceito extraído e conectado ao pensamento de Jürgen Habermas e seu reconstrutivismo[53]. Para melhor compreender este diagnóstico de inefetividade, e a conexão com os pressupostos da democracia no pensamento habermasiano, categorias como agir comunicativo, teoria do discurso,

[53] Em entrevista para o "El Pais" em 08 de maio de 2018, Habermas destaca as suas influencias em Kant, Hegel, no Iluminismo, no marxismo desencantado e na dialética negativa de Adorno, Habermas se considera um realista epistêmico e um construtivista nas questões morais (HABERMAS, 2004, p. 46). É um reconstrutivista e "reconstrução" como ele mesmo descreve em *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976) "significa que uma teoria é decomposta e recomposta em uma nova forma para que assim atingir o fim que ela mesma se pôs" (HABERMAS, 2016, p. 25) isso traz uma contingência em extrair o pensamento de Habermas pois como destaca Pinzani (2009 p. 11) não é fácil separar a posição do próprio Habermas da sua reconstrução e avaliação da posição de outros pensadores que ele se refere.

democracia deliberativa, paradigma procedimental do direito, juridificação e sua conexão com o simbolismo serão abordadas no decorrer do texto dentro dos limites formais desta produção.

2 DA INEFETIVIDADE DOS DIREITOS SOCIAIS

Como já escrevemos em outra oportunidade, e com íntima relação com que aqui se desenvolve, "a normatividade está no plano da efetividade e pertence ao campo da relação entre constituição e realidade" (AMARAL, 2017, p. 27). Pelo lado da promessa de efetividade há um amplo e conhecido, em uma ou outra medida, rol de direitos e garantias sociais previstos na CRFB de 1988[54] adjetivados como fundamentais. Entres eles estão a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados (art. 6º) regulamentados, em sua maioria, em maior ou menor concretude, no decorrer do texto constitucional. Estes direitos e garantias, alguns compõe inclusive a cidadania social existencial (ver AMARAL, 2017), estão em termos de efetividade aquém do moralmente aceito em um estado de direito que prevê ainda no texto da mesma Constituição, a dignidade da pessoa humana no art. 1º, inciso III, como fundamento da República Federativa do Brasil, e no caput do art. 170 como finalidade da ordem econômica, além do mais é objetivo da República Federativa do Brasil construir uma sociedade livre, justa e solidária.

Não é preciso um esforço muito grande para diagnosticar que, da lista jurídico-social acima, o Estado brasileiro tem muito pouco a dizer em termos de realidade destes direitos. Ou seja, em que pese a *juridificação* há pouca concreção o que torna este processo legiferante insincero.

3 O DIREITO E A DEMOCRACIA SOB O OLHAR DO AGIR COMUNICATIVO

3.1 Do agir comunicativo no direito

[54] Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, a partir de agora será usada somente a abreviatura.

Para Habermas, uma norma jurídica pode ser considerada válida quando o Estado consegue garantir (1) que a maioria das pessoas as obedeça mesmo que isso implique sanções e (2) que se criem pressupostos institucionais para o surgimento legítimo da norma, para que ela também possa ser seguida a qualquer momento por respeito à lei (HABERMAS, 2003, p. 308). Assim, para ele, a validade do direito está no garantismo estatal de *efetividade* e *legitimidade*. Para a garantia de *efetividade* o Estado, nos moldes weberianos, possui o "monopólio dos meios da aplicação legítima da violência" (HABERMAS, 1999, p. 244) e a garantia de *legitimidade* advém do *poder comunicativo* praticado na democracia institucionalizada em uma relação isenta de violência, ideia que Habermas traz de Hannah Arendt para o direito (HABERMAS, 2012, p. 191), a qual se cristaliza em sociedades complexas por meio da teoria do discurso.

Para Habermas o direito moderno na ótica da sua teoria agir comunicativo, consolidada na década de 80, pode trazer a legitimidade e a efetividade ao direito, pois a tensão entre as pretensões normativas democráticas e a facticidade do contexto social, que é inerente ao direito pode receber, da teoria da comunicação, um contributo positivo (HABERMAS, 2012, p. 113). Para ele o dissenso cresce no decorrer da evolução social e quanto maior for a complexidade da sociedade, maior a pluralização de formas de vida e individualização de histórias de vida o que "implica uma intensificação das esferas do agir orientado pelo interesse e sucesso individual" (HABERMAS, 2012, p. 44)[55].

No desenvolver da *teoria do agir comunicativo* Habermas (1990, p. 65) separa ações sociais em sentido estrito (atividades *não linguísticas* orientadas para um fim onde um ator, intervém no mundo, a fim de realizar fins propostos, empregando meios adequados) de proferimentos *linguísticos* (atos através dos quais um falante gostaria de chegar a um entendimento com um outro falante sobre algo no mundo). No *agir comunicativo* os agentes

[55] Habermas destaca que "sociedades modernas são integradas não somente através de valores, normas e processos de entendimento, mas também, sistematicamente através de mercados e do poder administrativo" (HABERMAS, 2012, p. 61). Dinheiro (institucionalizado nos mercados) e poder (institucionalizado nas organizações), destaca, constituem mecanismos de integração social, formadores de subsistemas, que coordenam as ações de forma objetiva, como que por trás das costas dos participantes da interação, portanto, não necessariamente através da sua consciência intencional ou comunicativa. Como o direito se interliga não somente com o poder administrativo e o dinheiro, mas também com a solidariedade, ele assimila, em suas realizações integradoras, imperativos de diferentes procedências. Apesar disso, frisa, o direito moderno continua sendo um meio extremamente ambíguo da integração social pois com muita frequência "o direito confere a aparência de legitimidade ao poder legitimo" (HABERMAS, 2012, p. 62) e que muitas vezes ele é "alvo da pressão *profana* dos imperativos funcionais da reprodução social" (HABERMAS, 2012, p. 62). Para ele as capacidades da política influir conscientemente na integração social, estão diminuindo perigosamente diante da autopoiese do sistema capitalista por meio de um imperativo sistêmico o qual a economia destrói a ação coletiva e a ação solidária (HABERMAS, 2015, p. 205-206).

estão predispostos ao entendimento e buscam o acordo ou revelação de dissensos, no *agir estratégico* não há esta predisposição e os participantes almejam a vantagem ou a manipulação (HABERMAS, 2012, p. 574). O processo comunicativo demanda expectativas recíprocas de reflexão e ação, ao passo que o agir estratégico almeja a vitória[56]. A validez dos enunciados empiricamente verdadeiros ou corretos e a validez das normas sociais são asseguradas por um *reconhecimento intersubjetivo*, sempre fundado no entendimento linguístico. Habermas em *Facticidade e Validade I* (1992) reafirma esta posição dizendo que "se quisermos estabilização social – e isso é uma das funções do direito - a sociedade deve ser integrada pelo agir comunicativo, pois ações orientadas para o sucesso não possuem este efeito" (HABERMAS, 2012, p. 45). A experiência comunicativa emerge, tal como o nome indica, de contexto de integração, que liga no mínimo dois sujeitos no quadro da intersubjetividade linguisticamente produzida do entendimento quanto as significações constantes (HABERMAS, 2009, p. 147-148).

Em que pese o agir finalístico (ou estratégico) e o agir comunicativo serem ambos mediados pela linguagem (1990, p. 82):

> somente o *agir comunicativo* é aplicável o princípio segundo qual as limitações estruturais de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente levam os atores – no sentido de uma necessidade transcendental tênue – abandonar o egocentrismo de uma orientação pautada pelo fim racional de seu próprio sucesso e a se submeter aos critérios públicos da racionalidade do entendimento (HABERMAS, 1990, p. 82-83, ênfase do autor)

Habermas em *Consciência moral e agir comunicativo* (1983) retoma o conceito com outra estrutura textual onde afirma "Chamo comunicativa as interações nas quais as pessoas envolvidas se põe de acordo para coordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validez. " (HABERMAS, 1989, p. 79)[57]. Portanto, em que pese alguma variação, há duas constantes na proposta de Habermas: o *acordo* dos atores e a *racionalidade* teórica e prática. São predisposições dos participantes em uma prática comunicativa dever de justificação cooperativa

[56] No agir manifestamente estratégico a pretensão é de poder, ao passo que no agir estratégico latente, devido a dissimulação, de entendimento a pretensão é de validade (HABERMAS, 1990, p. 134).

[57] Habermas para distinguir os discursos dentro do âmbito da teoria do agir comunicativo se utiliza da *teoria dos de fala* de Austin (1990, p 95-96) o qual sugere uma lista de *verbos performativos* (que indicam ação) explícitos onde, porém, se encontram algumas dificuldades para determinar se um ato de fala é ou não performativo, ou pelo menos puramente performativo.

e disposição de deixar-se afetar e motivar; as condicionantes são a liberdade comunicativa e a busca consenso (HABERMAS, 2004, p. 16).

Habermas, na teoria da ação comunicativa – a qual desenvolve por um modelo hegeliano (HABERMAS, 2004, p. 29) -, estrutura "sociedade" e "sistema" como dois conceitos do *mundo vivido*, no entanto diferencia mundo da vida e sistema:

> Eu entendo a evolução social como um processo de diferenciação de segunda ordem, porque o mundo da vida e o sistema se diferenciam não somente à proporção que a racionalidade de um e a complexidade do outro crescem, mas também a medida que um se diferencia do outro. (HABERMAS, 2012, p. 277)

A análise pragmática-formal do mundo da vida (ou mundo vivido) - da fenomenologia de Hurssel (o *Lebenswelt*) e das análises formais não sistemáticas do segundo Wittgenstein – incrementada pela guinada linguística da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem (HABERMAS, 1990, p. 53), é o contexto do agir comunicativo habermasiano. Este contexto é composto pela totalidade (1) das vivências a que tem acesso privilegiado (mundo subjetivo próprio), (2) das relações interpessoais legitimamente regulados de um grupo social (mundo social comum) e (3) dos estados de coisas existentes (mundo objetivo) (HABERMAS, 1989, p. 79) e o campo dos objetos de pesquisa (HABERMAS, 2009, p. 151). Para cada referência ao mundo há uma pretensão de validez no qual todo ato de fala pode ser rejeitado em conjunto, ou seja, pode negar-se sob três aspectos:

> com base na **retidão** que, por referência a um contexto normativo, o falante pretende para a ação que projeta (ou, indiretamente, para essas normas); com base na **verdade** que, com sua emissão, o falante pretende para um enunciado (ou para as pressuposições de existência do conteúdo proposicional do enunciado nominalizado); com base na **veracidade** que o falante pretende para a emissão ou manifestação de vivências subjetivas, às quais tem acesso privilegiado. Para cada referência ao este mundo que compõe a *pragmática formal* é possível uma análise das pretensões de validez. (...) A análise das pretensões de validez que tem por meta a comunidade de **convicções normativas**, **saber proposicional** e **confiança recíproca**, fornece, em *segundo* lugar a chave para a identificação das **funções** básicas do entendimento linguístico. (HABERMAS, TAC, III, p. 501, itálicos do autor, grifos meus)

O reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validez de pessoas que buscam o entendimento e o consenso formam, portanto, o núcleo do agir comunicativo e "a única coerção

admitida neste ambiente é a do melhor argumento" (HABERMAS, 2003, p. 215). Para tanto esta argumentação deve ser pautada por uma *pragmática universal* a qual "tem como tarefa identificar e reconstruir as condições universais do entendimento" (HABERMAS, 1989, p. 299). Não há, na pragmática universal habemasiana, hierarquia entre argumentos e muito menos um parâmetro de controle discursivo.[58]

Do ponto de vista da legitimação social o direito, nas condições do *agir comunicativo*, preenche a

> função de **integração social** através das constituições garantistas que funcionam como uma espécie de "correia de transmissão" que transporta abstratamente, porém de forma impositiva, estruturas de reconhecimento recíproco entre contextos concretos de agir comunicativo para o nível das interações anônimas entre estranhos mediadas pelo sistema. (HABERMAS, 2003, p 308, grifei)

Para Habermas está no poder constituinte o germe dessa formação social integradora que tenta superar a tensão entre facticidade social e validade do direito onde

> O primeiro ato de uma prática constituinte introduz na complexidade social a cunha de uma ideia exaltada. À luz dessa ideia da autoconstituição de uma comunidade de pessoas livres e iguais, as práticas usuais de criação, de aplicação e de imposição do direito são expostas inevitavelmente à crítica e autocrítica. Sob a forma de direitos subjetivos, as energias do livre arbítrio, do agir estratégico e da autorrealização são liberadas e, ao mesmo tempo, canalizadas através de uma imposição normativa, sobre a qual as pessoas têm que entender-se, utilizando publicamente suas liberdades

[58] *Pragmática universal de Habermas x pragmática transcendental de Apel:* A diferença entre a ética do discurso de Habermas e a de Apel é que (1) este aceita o ultimo fundamento transcendental (o da contradição performativa) para o principio "U" e; (2) que interesses econômicos e sociais de cunho metamorais "a serviço da melhoria das condições necessárias para uma situação" podem entrar na solução dos dilemas. No primeiro ponto, Habermas não acredita na prioridade de discursos diante da sua visão pluralista, no máximo uma regra de que eles devem ser compatíveis entre si, mas jamais aceitar um argumento fundacionalista último. Quanto ao segundo ponto, Habermas segue Klaus Günther na distinção entre *discursos de justificação* e *discursos de aplicação* método exposto aqui. Para ele a prática metamoral de Apel pode levar ao dilema das "consequências imorais de uma praxe moralizadora" (HABERMAS, 2004, pp 25-26). Para Jürgen Habermas uma teoria deontológica que explica como devem ser justificadas e aplicadas as normas gerais "não podem admitir a prioridade normativa de nenhum propósito particular sobre tais normas" (HABERMAS, 2004, p. 26), uma vez que a busca desse *telos* - ´por mais elevado que seja – exige uma contemporização entre raciocínio normativo e raciocínio de prudência. Para ele este problema clássico da ética da revolução não pode ser revolvido no campo da moral, mas no sistema jurídico: "Pode, porém, ser difundido na estrutura mesma de um estado constitucional em que o **reformismo democrático** é institucionalizado como parte normal da política. Os cidadãos podem então encarar a **constituição como projeto coletivo da realização cada vez mais ampla de um sistema já estabelecido de direitos básicos**. Os cidadãos que se dedicam à realização deste projeto conjunto podem, com coerência, promover a melhoria das **condições de acesso à política deliberativa e participação nesta**, ao mesmo tempo que podem racionalmente esperar que as **normas sejam devidamente respeitadas**. " (HABERMAS, 2004, p. 26, grifei). Como se percebe Habermas, pelo menos em comparação de grau com Apel, propõe um direito autopoiético quanto a sua aplicação do texto constitucional.

> comunicativas, garantidas pelo direito, ou seja, através de processos democráticos. (HABERMAS, 2003, p. 325)

Para Habermas, em sociedades culturalmente complexas, a *teoria do discurso* é a força geradora da legitimidade democrática pois "a comunidade jurídica não se constitui através de um contrato social, mas na base de um entendimento através do discurso" (HABERMAS, 2003, p. 309). A legitimidade do direito positivo não deriva mais de um direito moral superior, mas sim de um processo legitimador, diante do fato do pluralismo, "sob o ponto de vista da teoria do discurso que se presume racional" (HABERMAS, 2003, p. 319) pois

> A resposta do positivismo jurídico consiste no recurso a uma regra fundamental arbitrariamente adotada ou que se tornou hábito, a título de premissa fundamentadora da validade. Em contrapartida, o direito natural apela para o acesso privilegiado ao conhecimento de leis incondicionalmente válidas, visto que cosmologicamente ancoradas ou teologicamente fundamentadas. A explicação voluntarista não apreende o conteúdo cognitivo da crença na legitimidade; a explicação do direito natural se apoia em imagens metafísicas do mundo que já não podem mais convencer universalmente em sociedades pluralistas (HABERMAS, 2014, p. 99).

Mas o princípio do discurso assumirá a figura jurídica de um princípio da democracia se for otimizado no código do direito, junto do direito geral das liberdades de ação, direitos de comunicação[59] e de participação em pé de igualdade a todos sujeitos atingidos pelo resultado do processo de formação coletiva: esta é a ideia de democracia (HABERMAS, 2003, p. 320).

A validade dos discursos para determinar as normas sociais é pautada por uma *ética discursiva* – nos termos do princípio "D" - no qual "são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais" onde discurso racional é toda tentativa de entendimento sobre pretensões de validade problemáticas em um contexto comunicativo (HABERMAS, 2012, p. 142). Para Habermas as normas de ação se ramificam em normas morais e normas jurídicas (HABERMAS, 2012, p. 141) as quais precisam passar pelo teste de universalização (U: toda

[59] Direitos de comunicação poderiam ser a regras do discurso previstos em "Consciência moral e agir comunicativo" (1989, p. 112 ss), já organizados por Alexy e acolhidos por Habermas, do grupo 3: (3.1) É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos. (3.2) a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção. b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso. c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades. (3.3). Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos no (3.1) e (3.2). Estes direitos dos participantes é o que garante no plano do discurso a ideia de democracia em Habermas. Em outras palavras estes direitos poderiam ser chamados de "*Conteúdo moral da ética do discurso*".

norma válida tem que preencher a condição de que as consequências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância *universal*, para satisfação dos interesses de *todo* indivíduo possam ser aceitas sem coação por *todos* os concernidos (1989, p. 147, grifos de Habermas); o qual se aplica a normas de ação em geral (HABERMAS, 1989, p. 142) que, por sua vez, são "expectativas de comportamento generalizadas temporal, social e objetivamente" (1989, p. 141). O discurso prático pode ser compreendido como uma nova forma especifica de aplicação do imperativo categórico (HABERMAS, 2004, p. 10)[60]. Portanto, para Habermas o indivíduo possui uma capacidade de julgar moral, o que no plano da meta-ética o coloca no grupo dos cognitivistas[61].

Na ética do discurso o princípio "U" possui um *discurso de justificação* e um *discurso de aplicação*[62]. Os discursos de justificação são argumentos para os processos de juridificação (*Verrechlichung*), de construção de uma norma de ação, e o discurso de aplicação para solucionar casos concretos[63] pois

[60] Habermas busca uma reformulação do agir moral através de uma reconstrução discursiva do imperativo categórico de Kant. Nesse sentido a ética discursiva de Habermas é, além de cognitivista, uma reconstrução processual da moral kantiana (DUTRA, 2002, p. 132). Habermas conserva do imperativo categórico o caráter impessoal e universal, ou seja, a sua validade com base no desenvolvimento moral de Kohlberg. Para Pizzi (2005, p. 265), a reinterpretação habermasiana substitui o solipsismo moral, com bases na filosofia da consciência, pelo acordo consensual entre todos, independentemente dos interesses ou das preferências particulares o qual se funda no paradigma da linguagem.

[61] Para fundamentar a universalidade moral da sua ética do discurso (U) Jürgen Habermas baseia-se na *teoria do desenvolvimento moral* de L. Kohlberg o qual defende que "é possível uma capacidade de julgar moral que inicia na infância, passa pela adolescência e vai para a fase adulta" (HABERMAS, 1989, p. 143). Para Habermas no desenvolvimento moral de Kohlberg a ética do discurso pode reconhecer seus traços essenciais e a harmonização entre a teoria normativa e a teoria psicológica, pela perspectiva da ética, vem da necessidade de refutar o argumento de que para se opor às éticas universalistas em geral se mobiliza o fato de *outras* concepções morais. Contra essa espécie de duvidas relativistas a teoria de Kohlberg, para Habermas, oferece a possibilidade de: a) reduzir a multiplicidade empírica das concepções morais encontradas a uma variação de *conteúdos* em face das *formas* universais do juízo moral e b) explicar as diferenças estruturais que ainda subsistam como diferenças dos estágios de desenvolvimento da capacidade de julgar moral (HABERMAS, 1989, p. 144). São três principais suposições básicas da filosofia moral que Kolberg toma de empréstimo para as suas premissas: a) cognitivismo: é possível distinguir entre juízos morais certos e errados; b) universalismo: com a fundamentação "U" a ética do discurso contesta a suposição básica de relativismo ético; c) formalismo: "U" elimina as concepções valorativas de "bem viver" orientadas para questões de felicidade retendo argumentativamente as questões de justiça estritamente normativas. (HABERMAS, 1989, p. 147-148).

[62] Com base neste binômio, Habermas não aceita como solução de *hard cases* a ponderação de Alexy técnico método de solução que ele considera "frouxo" (HABERMAS, 2012, p. 315) pois seria tratar o texto constitucional como uma *jurisprudência de valores* o que seria a arbitrariedade argumentativa do bem sobre o discurso democrático da norma. Habermas defende que se os "direitos fundamentais forem levados a sério" a ordem constitucional deve ser manejada como uma *jurisprudência de princípios* a qual possui coerência e afinamento jurídico e, assim, "admite para cada caso uma única solução correta" (HABERMAS, 2012, p. 323) o que aqui, ainda que não confessado explicitamente, demonstra que Habermas acredita em resposta única e correta nos termos da teoria de Dworkin.

[63] Habermas segue esta dicotomia funcional no princípio (U) após a crítica que Klaus Günther fez a ela Para Günther não é funcionalmente aceito que uma regra moral tenha a pretensão ambivalente de aplicação: A desvantagem de éticas universalistas não consiste apenas em que elas negligenciam a necessidade de uma definição mais precisa da faculdade de julgar, mas facilmente sucumbem diante do perigo de declarar um problema

> A aplicação imparcial de uma norma fecha a lacuna que ficará aberta quando da sua fundamentação imparcial, devido à imprevisibilidade das situações futuras. Em discursos de aplicação, não se trata da validade e sim da *relação adequada* da norma *à situação.* Uma vez que toda norma abrange apenas determinados aspectos de um caso singular, situado no mundo da vida, é preciso examinar quais descrições de estados de coisas são significativas para a interpretação da situação de um caso controverso e qual das normas validas *prima facie* é adequada a situação, apreendida em todas as possíveis características significantes (HABERMAS, 2012, p. 270).

O *discurso político*, na democracia deliberativa, é composto por especificações temáticas correspondentes para *normas de ação* diversas pois é auxiliado por argumentos "pragmáticos, éticos-políticos e morais" (HABERMAS, 2012, p. 143). Haverá, assim, discurso de justificação ético, discurso de justificação pragmático e discurso de justificação moral para respectivas positivações de normas de ação no processo juridificação onde "é preciso mostrar quais são as regras que permitem uma resposta a problemas pragmáticos, éticos e morais" (HABERMAS, 2012, p. 144). A fundamentação imparcial na positivação das normas de ação será dada pelo princípio do discurso "que é indiferente a moral e ao direito" (idem p. 158) a luz do qual "é possível examinar a legitimidade das normas de ação em geral" (idem, p. 158).

A legitimidade destas regras sociais se mede pela *resgatabilidade discursiva* de sua pretensão de validez normativa, pois "o mais importante nesta análise é saber se de fato elas foram justificadas sob pontos de vista pragmáticos, éticos e morais" (HABERMAS, 2012, p. 50).

Apesar da moral ser conteúdo do discurso político ela também o condiciona sob o ponto de vista da teoria da sociedade, pois o direito procedimentalista depende de uma fundamentação moral de princípios no qual para ter legitimidade depende de "processos de decisão jurídica permeáveis a discursos morais" (HABERMAS, 2003, p. 216), pois é possível mostrar por meio da consciência moral o "entrelaçamento entre política, direito e moral" (HABERMAS, 2003, p. 234). Ou seja, a resgatabilidade do discurso jurídico só trará legitimidade ao direito se for possível captar um conteúdo moral no discurso.

irrelevante. (...). Nestes casos, uma ética universalista assume o aspecto de um rigorismo abstrato, cego para todos os fatos e obstinado, que é rapidamente posto a serviço de intenções imorais. Este perigo sempre surge quando a universalização do princípio moral é utilizada como uma máxima concreta de atuação – que, muito provavelmente, sempre haverá de ser objeto único ao se proceder à universalização. (GÜNTHER, 2004, p. 27)

3.2 Da democracia deliberativa ao paradigma procedimental do direito

Até aqui se viu a importância do agir comunicativo para a formação do direito legítimo em ambientes pautados teoria do discurso.

Estas agências também são o fio condutor de uma teoria política que se opõe ao liberalismo e republicanismo como fatores de legitimação da constituição. Habermas (2014, p. 100) destaca que na história da teoria política, os defensores do liberalismo e do republicanismo se alteraram sobre o que deve ter precedência - a liberdade dos modernos, isto é, direito de liberdades subjetivos dos cidadãos de sociedades econômicas modernas, ou a liberdade dos antigos, a saber, os direitos de participação política de cidadãos democráticos do Estado. Para Habermas

> A alternativa leva, pelos dois lados, a consequências desagradáveis. Ou as leis (incluindo a constituição) são legítimas só quando concordam com os direitos humanos moralmente dados, e nesse caso, porém o legislador democrático não pode decidir soberanamente apena no interior de restrições dadas. Ou as leis (incluindo a constituição) são legítimas sempre que procedem da formação democrática da vontade, e nesse caso, porém, o povo soberano poderia dar-se uma constituição qualquer e decidir normas quaisquer, de modo que não é possível excluir os choques contra as normas que garantem a condição de Estado de Direito

Com base nessa classificação da tradição americana, Habermas destaca que estas ideias concorrentes do conteúdo cognitivo da democracia (HABERMAS, 2012, p. 133) interpretam por um lado os direitos humanos como expressão de uma autodeterminação do "Eu" da "Crítica da Razão Prática" de Kant e por outro a soberania do povo como autorrealização ética do "povo" do "Contrato Social" de Rousseau.

Para Habermas, a política deliberativa instrumentalizada pela da teoria discurso, já aqui exposto, assume elementos de ambas as partes pois com ela a razão prática do poder constituinte reflete a noção dos direitos humanos universais do ser humano e a eticidade concreta de uma comunidade (HABERMAS, 1999, p. 240), conformando uma verdadeira democracia deliberativa levando em conta a intuição da co-originalidade de democracia e Estado de direito (HABERMAS, 2014, p. 101).

O fato é que tamanho da liberdade de conformação do poder constituinte reflete no tamanho do Estado econômico-social entre o paradigma jurídico liberal e o do Estado de bem-estar social. Para Habermas, os dois modelos são insuficientes diante do fracasso da política

econômica neoliberal, e o modelo de Estado de bem-estar social que se limita, sob a ótica da justiça distributiva, às pretensões subjetivas dos clientes das burocracias em vez de conceder a efetividade do sistema de segurança social também uma participação na autolegislação democrática (HABERMAS, 2014, p. 101). Em contraposição a estes paradigmas, a proposta de um *paradigma procedimental do direito* permite aos cidadãos do Estado influenciarem coletivamente suas condições sociais de existência afinal "Um reacoplamento positivo entre autonomia privada e pública é uma condição necessária para a legitimidade da ordem própria de um Estado democrático de direito" (HABERMAS, 2014, p. 103), no entanto

> Essa legitimidade se vê ameaçada em sociedades com divisão social crescente, nas quais se exerce um reacoplamento negativo, especifico das camadas sociais. Aqui se reforçam mutuamente o aumento da abstenção eleitoral de camadas sociais marginalizadas e subprivilegiadas, por um lado, e a preferência por padrões políticos que negligenciam os interesses desses segmentos da população, por outro lado. Investigações empíricas comprovam a existência de um tal círculo vicioso nos EUA e em outras sociedades ocidentais. (HABERMAS, 2014, p. 103)

Sendo a sociedade brasileira umas das mais desiguais do planeta, esta conexão entre legitimidade do direito e divisão social contribui e muito para compreensão do contexto brasileiro e, no recorte aqui feito, dos direitos fundamentais sociais sua genealogia.

Estes contextos de desigualdade social se ligam intimamente com os significados de sociedades (in) justas o que dará limites ao procedimentalismo democrático devido ao elemento moral do discurso de justificação na juridificação o qual conecta Habermas com a sua concepção de sociedade justa. A questão do que é uma sociedade justa em Habermas, portanto, é fundamental no seu constitucionalismo discursivo – e em qualquer teoria constitucional - pois define o limite da sua democracia procedimental.

Quanto a este ponto Habermas no ensaio *O conceito de dignidade da pessoa humana e a utopia realista dos direitos humanos* (2011) nos traz que inviolabilidade da dignidade humana é um limite intransponível conquistado filosoficamente após a Segunda Guerra e tem sua acepção desde Kant a sua validade atual na exteriorização do imperativo categórico na fórmula da humanidade (HABERMAS, 2012, p. 9)[64]. Habermas defende a tese de que a

[64] Habermas (2012, p. 8) destaca que "A inviolabilidade da dignidade da pessoa humana dominou a esfera pública alemã em 2006, quando o Tribunal Constitucional Federal considerou inconstitucional 'a Lei de Segurança Aérea' promulgada pelo parlamento alemão. Na época, o parlamento tinha em mente o cenário do '11 de setembro1, ou seja, o ataque terrorista às torres gêmeas do World Trade Center. Pretendia autorizar as forças armadas a, em

dignidade da pessoa humana nasce junto com o conceito de direitos humanos pois estes sempre surgiram em oposição a arbitrariedade, opressão e humilhação (2012, p. 11).

> Direitos Humanos sempre surgiram primeiro a partir da oposição à arbitrariedade, opressão e humilhação. Hoje ninguém pode pronunciar algum desses artigos veneráveis – por exemplo, o princípio: "ninguém será submetido a tortura nem a penas ou a tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes" (Declaração Universal dos Direitos do Homem, artigo 5) – sem ouvir o eco que ressoa do grito de incontáveis criaturas humanas torturadas ou assassinadas. (Habermas, 2012, p. 11)

Habermas não foge da tradicional classificação geracional dos direitos humanos desenvolvidas por Bobbio com base em Marshal, relatando que o resgate político da promessa moral de respeitar a dignidade da pessoa humana de cada um só será resgatada "se eles *interagirem igualmente* em todas as categorias" (2012, p. 15, ênfase de Habermas). Ele descreve como os *direitos liberais de liberdade* que servem para impedir a intromissão do estado na esfera privada (direitos de ir e vir, de se relacionar com o mercado, de livre exercício da religião) que formam junto com os direitos de participação democrática o conjunto dos *direitos fundamentais clássicos*. Diante das experiências de exclusão social, sofrimento e discriminação os direitos fundamentais clássicos só adquirem um valor igual para todos os cidadãos se acrescidos de *direitos sociais* e *culturais*. Para Habermas, o que fundamenta a indivisibilidade dos direitos humanos é a dignidade da pessoa humana, pois esta "é uma e a mesma em todo lugar e para cada um" (HABERMAS, 2012, p. 16) e que "*Somente a garantia desses direitos humanos cria o status de cidadãos que, como sujeitos de direitos iguais, pretendem ser respeitados em sua dignidade* (2012, p. 17, ênfase de Habermas). Assim, os direitos humanos mostram uma "face de Jano" voltada simultaneamente à moral e ao direito pois eles são a parte "...de uma moral esclarecida que *pode* ser traduzida no *medium* do direito coercitivo e ter realidade efetiva na robusta configuração de direitos fundamentais efetivos"

situação semelhante, abater aviões de passageiros transformados em bombas, de modo a proteger um número indefinidamente de pessoas ameaçadas no solo. Porém, segundo a concepção do tribunal, a morte de passageiros de órgãos estatais seria inconstitucional. O dever do Estado (segundo o artigo 2, inciso 2 da Constituição Federal) de proteger a vida das potenciais vítimas de um ataque terrorista não pode vir antes do dever de respeitar a dignidade humana dos passageiros: 'quando suas vidas são colocadas unilateralmente à disposição do Estado, nega-se aos passageiros à bordo do avião o valor que é devido aos seres humanos em vista do próprio bem'. O eco do imperativo categórico de Kant é evidente nessas palavras do Tribunal. O respeito à dignidade humana de cada pessoa proíbe o Estado de dispor de qualquer indivíduo apenas como meio para outro fim, mesmo se for para salvar a vida de muitas outras pessoas. " Habermas não diz qual imperativo categórico está no discurso do tribunal, mas salta aos olhos a *fórmula da humanidade em si mesma* de Kant: *age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio* (GMS II, Ak 429).

(2012, p. 19, ênfase de Habermas)[65]. Apesar de Habermas afirmar em *Facticidade e Validade I* (1992) que uma sociedade só é legítima se não contrariar princípios morais (HABERMAS, 2012, p. 30), como já vimos, ele passa a explicitar este conteúdo o que o levou a rever a amplitude da cognição procedimentalista que pode ser deliberado no seu *princípio do discurso* como ele tinha disposto em na sua filosofia do direito em 1992.

No entanto, para ele os direitos humanos se opõe aos direitos morais, entre outros aspectos, porque aqueles estão voltados para a institucionalização - ou juridificação com justificação material como veremos -, ou seja, devem ser criados em uma formação de vontade comum e democrática, ao passo que os direitos morais os sujeitos já estão imersos na reciprocidade. Habermas "confessa" que recompõe o seu pensamento sobre este ponto pois não tinha percebido que (1) as violações da dignidade humana formam a fonte da motivação moral para a práxis constitucional e (2) a geração de *status* de reconhecimento social da dignidade do outro fornece a ponte conceitual entre o conteúdo moral do respeito igual de cada um e forma jurídica dos direitos humanos. Habermas enfatiza que os direitos humanos resultam de *lutas por reconhecimento* (Honneth) e eles "formam uma utopia realista na medida em que não mais projetam a imagem decalcada da utopia social de uma felicidade coletiva; *antes ancoram o próprio objetivo ideal de uma sociedade justa nas instituições de um Estado Constitucional* (HABERMAS, 2012, p. 31, grifamos). E frisa que "Somente o vínculo *interno* entre dignidade humana e direitos humanos produz aquela fusão explosiva da moral no *medium* do direito, no interior do qual deve ser efetuado a construção das ordens políticas justas (HABERMAS, 2012, p. 37).

Portanto, a teoria do direito em Habermas e seu constitucionalismo, em poucas linhas, nos traz que o direito procedimentalmente legítimo é aquele em que cidadãos se enxerguem como sujeitos e autores do direito. Este direito tem um conteúdo mínimo para classificar a sociedade como justa, que são os direitos humanos moralmente positivados que quando violados justificam a lutas por reconhecimento os quais serão positivados em um processo legislativo discursivo por meio de "constituintes em comunicação".

[5] Como já escrevemos em outra oportunidade e com íntima relação do que aqui se desenvolve "a normatividade está no plano da efetividade e pertence ao campo da relação entre constituição e realidade. " (AMARAL, 2017, p. 27).

4 O PROBLEMA DA JURIDIFICAÇÃO SIMBÓLICA EM JÜRGEN HABERMAS

Juridificação (*Verrechlichung*) tem a ver com a multiplicação do direito escrito, difundido nas sociedades modernas e é possível para Jürgen Habermas diferenciar este fenômeno entre a "extensão do direito, ou seja, a normatização jurídica de novos fatos sociais, até então regulados de modo informal, e a condensação do direito, isto é, a especialização de matérias globais que se solidificam em matérias particulares" (HABERMAS, 2012, p. 641).

Para Habermas, o Estado social é uma continuação de uma juridificação garantidora da liberdade (HABERMAS, 2012, p. 649), no entanto "tal juridificação dos riscos de vida exige um preço elevado, a ser pago na forma de *interferências no mundo da vida* dos beneficiados, as quais provocam uma restruturação desse mundo" (HABERMAS, TACII, p. 651) mas considera também que

> as burocracias encarregadas de fornecer o benefício tem de proceder de modo seletivo porque se veem obrigadas a *escolher* as situações sociais carentes. (...). Para compensar a inadequação das indenizações conformes ao sistema, foram introduzidos serviços sociais cuja finalidade é prestar ajuda terapêutica. (HABERMAS, TAC II, p. 652)

Além da perspectiva sistêmica, Habermas também analisa a juridificação pela ótica do mundo da vida. Quando o direito juridifica os meios do dinheiro e do poder, a legitimidade dele se completa pela via do procedimento de validade positivista pois uma justificação material é impossível e muitas vezes sem sentido o que torna o direito um *meio* de organizar ações estratégicas (HABERMAS, 2012, p. 656). No entanto quando o direito juridifica o mundo da vida ele necessita de uma justificação material, pois formará *instituições de direito* (HABERMAS, 2012, p. 657). Ele considera a juridificação do direito social, quase sempre mediante compensações monetárias devido a necessidade de custeio e apesar de não interferir numa esfera de ação já estruturada, reguladora de situações do mundo da vida que fazem parte de uma esfera de "ações estruturadas comunicativamente" (HABERMAS, 2012, p. 660) o que, por seu turno, forma um paradoxo pois ao mesmo tempo que se torna eficaz mediante um "*direito social como meio*" também abrange situações embutidas nos "contextos informais do mundo da vida".

Habermas – argumentando contra a juridificação na área da família, mas que pode ser aproveitado para os direitos sociais fundamentais previsto na CRFB de 1988 – prega que a regulação legal não deve favorecer exageradamente uma "intervenção judicial ampla". Ao contrário, ela tem de envidar todos os esforços para que o conflito seja dejusticializado" (HABERMAS, TACII, 2012, p. 666).

A crítica de Habermas é que em alguns casos na proteção jurídica advinda da juridificação se paga o preço da burocratização e da justicialização (HABERMAS, 2012, p. 667), mas também é necessário

> preservar as esferas que dependem necessária e funcionalmente de uma integração social apoiada em valores, normas e processos de entendimento, a fim de que não caiam sob imperativos dos sistemas da economia e da administração – que possuem uma dinâmica de crescimento própria – e não sejam transportadas – pelo meio do controle do direito – a um princípio de socialização que não lhes é funcional (HABERMAS, tac ii, 2012, p. 670).

O que se pode dizer é que esta relação entre *direito-meio* e *instituição do direito* na regulação do mundo da vida é uma relação complementar e possui um aspecto importante para o que aqui se propõe: as compensações da vulnerabilidade social realizadas pelo Estado social fazem parte do mundo da vida social.

No que diz respeito ao simbolismo constitucional, que conectamos à juridificação, Habermas no texto *O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos* (2010) descreve que "há uma força meramente simbólica dos direitos fundamentais em muitas das democracias de fachada da América do Sul. " (2012, p. 32). Este fenômeno que Habermas absorve e descreve – e faz referência na nota 37 deste texto - é uma tese desenvolvida pelo brasileiro Marcelo Neves na obra *A constitucionalização Simbólica* que lida com o contexto constituinte, e sua genealogia, bem como a efetividade do texto constitucional.

Veremos o que diz Neves com sua teoria e sua conexão com o agir comunicativo habermasiano.

Marcelo Neves, partindo de uma reconstrução da classificação ontológica das constituições de Karl Loewenstein entre constituições nominais, semânticas e normativas, traz a tripartição entre constituições normativa, simbólicas e instrumentais. A constituição normativa possui como característica um mecanismo generalizado de filtragem da influência do poder político sobre o jurídico, constituindo-se em mecanismo reflexivo do direito positivo.

Nas constituições simbólicas apesar da dimensão positiva de um caráter educativo e prospectivo, ocorre um bloqueio do seu processo concretizador de tal maneira que o texto constitucional perde relevância normativo-jurídica diante das relações de poder, faltam pressupostos sociais para a realização de uma possível concretização e muitas vezes serve de apenas de álibi elaborando uma constitucionalização simbólica apenas para atender as reivindicações sociais, mas sem a intenção de concretizá-las. Por sua vez as constituições instrumentalistas (semelhante às semânticas de Loewenstein), ao contrário das nominalistas, servem ao processo de poder autoritário ou totalitário e, em oposição às normativas, não possui nenhuma possibilidade normativa de reação textual a este poder repressivo (NEVES, 2011, pp 105-110). Como se vê, a percepção de uma constituição instrumentalista é mais evidente devido ao fato de sua característica estar no próprio texto e não na relação da vivência dos participantes do jogo constitucional. Luis Roberto Barroso (2003, p. 65), se utilizando da terminologia de Loewenstein, aduz que na história constitucional brasileira "Na República, foram nominais as Constituições de 1891, 1934 e 1946. As Cartas de 1937, 1967 e 1969 foram semânticas" e roga pela normatividade da Constituição de 1988.

> Tendo em vista que a constitucionalização implica a atividade constituinte, portanto, conexão de ações "intersubjetivas", é possível uma leitura do problema da constitucionalização simbólica a partir da teoria dos "atos de fala" (spech acts)[66] de Austin. Para Neves classificando-se as ações constituintes e concretizadoras como "comissivo—diretivas", pode-se afirmar que elas fracassam, quanto a sua força ilocucional, em virtude de "insinceridade". Ao aspecto proposicional da linguagem constitucionalizadora não corresponderia uma disposição ilocucionária do agente com respeito à realização do respectivo conteúdo. Evidentemente, na constitucionalização simbólica, o emitente do ato "comissivo-diretivo" ilocucionalmente sincero é, ao mesmo tempo, destinatário, de tal maneira que, na teoria dos "atos de fala", sua ação também poderia ser caracterizada como uma "promessa insincera". (NEVES, 2011, p. 116)

Na leitura de Neves (2011, p. 117), a recepção habermasiana da "teoria dos atos de fala" foi reinterpretada a partir do modelo da pragmática universal com a pretensão de formular as regras universalmente válidas do entendimento intersubjetivo (teoria do agir comunicativo) e do discurso racional (teoria do discurso). Abstraindo essa pretensão universalista da filosofia

[66] Habermas, como já sinalizado acima, com base em Austin, deposita nos atos de fala ilocucionários o conteúdo comunicativo porque eles se centram no sujeito que diz algo e também na certeza de que isso é entendido pelos demais, fato este que não acontece nos atos de fala de efeito perlocucionário pois estes são ações orientadas para o êxito estratégico (PIZZI, 1994, p. 124-125), pois para que o agir comunicativo seja desenvolvido deve-se de plano ser excluídos ações que se mostrem estratégicas (HABERMAS, 2012, p. 528).

de Habermas interessa para ele a distinção entre "agir comunicativo" e "agir racional-com-respeito-a-fins" (categoria na qual se incluem o agir instrumental e o agir estratégico).

Para Neves (2011, p. 119) "é possível uma leitura da constitucionalização simbólica a partir da distinção entre agir estratégico e agir comunicativo de Habermas". À medida que a atividade constituinte e o discurso constitucionalista não têm correspondência nas posturas e sentimentos e intenções dos respectivos agentes políticos, ou seja, são ilocucionalmente "insinceros", a constitucionalização simbólica não envolve "ações comunicativas" referentes ao direito (o que de fato para Habermas é inconcebível para um direito legítimo e justo). Caracteriza-se, antes, como um plexo de ações de estratégicas a serviço do meio sistêmico "poder". Não se trata de "agir abertamente estratégico", como aquele que se manifesta nas lutas entre facções políticas durante o processo constituinte e também nas contendas políticas e judiciais em torno da concretização constitucional. A constitucionalização simbólica implica "agir ocultamente estratégico", seja ele "comunicação deformada sistematicamente" (iludir inconscientemente) ou mesmo a simples "manipulação" (iludir conscientemente). Para ele o sentido manifesto e aparente (normativo-jurídico) da atividade constituinte encobre, então, o seu sentido oculto (político-ideológico).

Em Neves (2011, p. 119), conforme a teoria da ação comunicativa de Habermas, a constitucionalização *simbólica* importa, no *âmbito político*, ou melhor, para os detentores do poder, função primariamente "instrumental". Considerando-se, porém, o sentido que o termo "simbólico" assume no contexto da constitucionalização simbólica permanece, para ele, válida a tese: em relação ao domínio do direito, trata-se do papel hipertroficamente simbólico da atividade constituinte e do discurso constitucionalista, na medida em que ambos constituem uma parada de símbolos para a massa de espectadores, sem produzir efeitos normativos-jurídicos generalizados previstos nos respectivos textos constitucional (2011, p. 120).

Ou seja, no âmbito da constitucionalização simbólica de Neves a atuação constituinte é, ainda que de forma indiciária, "juridificamente" estratégica e politicamente instrumental (a política constituinte é uma estratégia de poder que tem na constituição promulgada o seu instrumento). Somado isso ao fato de que em Habermas para um direito justo, legítimo e integracionista entre facticidade do mundo da vida e validade do sistema jurídico não há outra alternativa senão a coordenação de atores sociais em condições de participação – e não como mero observadores - por meio do agir comunicativo, a constitucionalização simbólica como um fato do mundo da vida objetivo é um forte empecilho para o significado jurídico e efetividade dos direitos sociais.

5 CONCLUSÃO

Para Habermas, inclusão significa que determinada ordem política se mantém aberta a igualdade dos discriminados e a incorporação dos marginalizados sem integrá-los na uniformidade de uma comunidade homogeneizada (HABERMAS, 1999, p 118). Para ele o agir comunicativo tem a virtuosidade inclusiva de atores em um debate que buscam o entendimento com foco no consenso. Esta categoria integra a democracia deliberativa se esta se valer do médio do direito e praticada pelas linhas da teoria do discurso, em contraposição ao positivismo e jusnaturalismo, o que culminará na legitimidade de um texto constitucional. Um estado procedimentalista afasta a ausência social do estado liberal e a "burocracia clientelista" do Estado de bem-estar oferecendo, assim, uma terceira via onde os destinatários dos direitos sociais também são seus autores no processo de juridificação para evitar, assim, um texto simbólico do qual se exigirá uma justicialização para efetivá-lo que, mesmo concretizando o direito social fundamental, no mínimo irá postergá-lo.

Por sua vez é possível, assim se entende, ressignificar a inefetividade dos direitos sociais da CRFB de 1988 pela ótica da *juridificação simbólica* aqui conectada, pois esta está na percepção de encarar o problema não apenas pela ótica da ausência de concretização dos direitos sociais fundamentais, mas na sua genealogia normativa constitucional. A conexão dos direitos sociais ao mundo da vida, a ameaça da burocratização administrativa do Estado social que os nega, a necessidade de justicialização para efetivá-los demonstra que a juridificação destes direitos fundamentais vem sob uma forte carga de simbolismo que joga os clientes deste sistema - de forma ilegítima - longe das possibilidades de inclusão do Estado procedimental nos moldes de Jürgen Habermas.

Portanto, sem este olhar preventivo para a inefetividade dos direitos sociais fundamentais da CRFB de 1988, o significado da dignidade humana, devido a indivisibilidade dos direitos humanos, será um espantalho instrumental e estratégico da juridificação constitucional simbólica.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Fernando. **Criação Judicial do Direito: perspectivas hermenêuticas, constitucionais e de cidadania**. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

AUSTIN, J. L. **Quando Dizer é Fazer.** Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BARROSO, Luis Roberto. **O Direito Constitucional e a Efetividade de suas Normas.** 7. ed. atual. São Paulo: Renovar, 2003.

DUTRA, Delamar José Volpato. **Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

GÜNTHER, Klaus. **Teoria da argumentação no direito e na moral: justificação e aplicação.** Trad. Claudio Molz. São Paulo: Landy Editora, 2004.

HABERMAS, Jünger. **A ética da discussão e a questão da verdade.** Trad. Marcelo Brandao Cipola. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. La inclusión del outro: estúdios de teoría política. Traduccion Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Villar Roca. Barcelona: Ediciones Paidós Ibericas: 1999.

_____. **Consciência Moral e agir comunicativo.** Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos. In Sobre a Constituição da Europa**. Tradução Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.

_____. **Direito e democracia: entre facticidade e validade, V. II.** Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003 – reimpressão.

_____. **Direito e democracia: entre facticidade e validade, V. I.** Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012 – reimpressão.

_____. La inclusión del outro: estúdios de teoría política. Traduccion Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Villar Roca. Barcelona: Ediciones Paidós Ibericas: 1999.

_____. **Palavras-chave para uma teoria discursiva do direito e do Estado democrático de direito**, in **Na Esteira da tecnocracia: pequenos escritos políticos XII**. Tradução Luiz Repa. 1 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo, V. I: racionalidade da ação e racionalidade social.** Tradução Paulo Astor Soethe; revisão da tradução Flávio Bento Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes. 2012.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo, V. II: sobre a crítica da razão funcionalista.** Tradução Flávio Bento Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes. 2012.

_____. **Teoría de La Accíon comunicativa: Complementos y estudos prévios.** Traducción de Manuel Jiménes Redondo. Madrid: Cátedra. 1989.

_____. **Textos e Contextos.** Trad.: Tradução Sandra Lippert Vieira. Porto Alegre: Instituo Piaget, 1991.

_____. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Trad.: Rurion Melo. 1. Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** (Trad. G. A. de Almeida: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.

NEVES, Marcelo. **A constitucionalização simbólica.** 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

PINZANI, Alessandro. **Jürgen Habermas**, Porto Alegre: Artmed. 2009.

PIZZI, Jovino. **O conteúdo Moral do Agir comunicativo: Uma análise sobre os limites do procedimentalismo.** São Leopoldo: Editora Unisinos. 2005.

ÀS COSTAS DA PÓS-MODERNIDADE: incompreensão e interesse

LUCAS ALVES ARAÚJO
Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Mestrando em Filosofia.
lucasbuar@gmail.com

Resumo

O presente trabalho tem por finalidade apresentar os pressupostos que se escondem por detrás do conceito de pós-modernidade. Segundo Jürgen Habermas, os autores que aderem a esse discurso de ruptura partem de uma incompreensão da modernidade enquanto uma nova consciência de tempo e, simultaneamente, interessam-se por distanciar-se de certos ideais que foram pregados pelo Iluminismo. Para deixarmos nossa argumentação mais nítida e consistente, seguiremos uma sequência argumentativa que visa (1) analisar o conceito de pós-modernidade, (2) apresentar as linhas gerais da crítica habermasiana a tal conceito e (3) mostrar a ideia de projeto inacabado da modernidade como sua autodefesa. Esses três passos, como veremos, nos encaminharão para a conclusão de que uma defesa da modernidade é necessária para combater aquilo que está em jogo na ideia de "pós-moderno".

Palavras-chave: Modernidade. Pós-modernidade. Projeto inacabado da modernidade.

1 INTRODUÇÃO

Que vem ocorrendo uma mudança abissal no âmbito da cultura, da economia e da política desde meados da década de 70 (HARVEY, 2017), é algo inegável para qualquer estudioso que se debruce sobre as relações contemporâneas. O que é alvo de muita crítica e ainda muito discutível é se podemos caracterizar tais transformações como sendo o espírito de uma nova era, uma consciência de tempo que periodiza a História, isto é, se tais transformações nos direcionam para a proclamação de uma pós-modernidade. Acerca desta ideia, diz Harvey:

> Terá a vida social se modificado tanto a partir do início dos anos 70 que possamos falar sem errar que vivemos numa cultura pós-moderna, numa época pós-moderna? Ou será simplesmente que as tendências da alta cultura deram, como é do seu feitio, mais uma circunvolução e que as modas acadêmicas mudaram sem um único vestígio ou eco de correspondência na vida cotidiana dos cidadãos comuns? [...] com efeito, ocorreram grandes mudanças nas qualidades de vida urbana a partir de mais ou menos 1970. Mas determinar se essas mudanças merecem o nome de "pós-moderno" é outra questão. (HARVEY, 2017, p. 18)

Não é uma tarefa fácil definir quando de fato se iniciou a utilização do termo "pós-moderno", mas podemos afirmar sem sombra de dúvidas que ele passou a ser mais difundido a partir da publicação de *La Condition Postmoderne* por Jean-François Lyotard em 1979. Para

este, a nova consciência de tempo é perceptível quando observamos a relação de incredulidade do indivíduo contemporâneo com os metarrelatos (LYOTARD, 1979). Segundo o filósofo francês, a pós-modernidade aparece como uma condição da história que se caracteriza pela rejeição de metarrelatos que tentam compreender a história da humanidade na forma de uma grande narrativa a qual existe um *télos* inerente; desta forma, a pós-modernidade rejeita a concepção cristã de salvação, a ideia de luta de classes e de espírito absoluto, bem como os ideais de emancipação formulados pelo Iluminismo.

Enquanto um diagnóstico de tempo, a pós-modernidade quer periodizar a História ao mostrar as transformações ocorridas ao longo do século XX como paradigmáticas, mas enquanto um conceito que se coloca distante da Modernidade com o seu prefixo "pós", ela pretende distanciar-se desta e dos seus pressupostos de emancipação e de progresso.

Proponho a abordagem daquela análise que, ao meu ver, é a mais original em torno desta problemática, a saber, a análise de Jürgen Habermas. O filósofo alemão sempre submerge na escuridão do presente para desvendar sua estrutura e todos as disputas políticas que se escondem por detrás de suas costas. Com o novo conceito de pós-modernidade não poderia ser diferente. Em 1980, ano do recebimento do Prêmio Adorno, Habermas pronuncia o discurso *A Modernidade – um projeto inacabado?* e questiona "será a modernidade tão obsoleta quanto o pretendem os pós-modernos?" (HABERMAS, 1992).

O discurso pronunciado por Habermas não apenas se configura como um prelúdio das suas posteriores obras que tentariam diagnosticar o presente e propor soluções, tais como *A Teoria do Agir Comunicativo* e *O Discurso Filosófico da Modernidade*, mas também pode ser interpretado como um hastear de bandeira em defesa da Modernidade e uma tomada de posição que considera equivocada a tentativa de distanciamento[67].

Tendo como pano de fundo a discussão aqui apresentada, pretendemos com este artigo (1) analisar o conceito de pós-modernidade do ponto de vista do seu diagnóstico equivocado e tentar compreender o que se esconde por detrás dessa tentativa de distanciar-se da modernidade, (2) perceber como Habermas tece uma crítica ao conceito de pós-modernidade ao enxergar a modernidade como um projeto inacabado (3) mostrar quais soluções Habermas cria para podermos entender as transformações sofridas pelas sociedades contemporâneas. Esse percurso

[67] Não apenas equivocada. Poderemos perceber ao longo deste artigo que existe um interesse escondido nessa tentativa de distanciamento do período moderno.

irá nos direcionar para a conclusão de que é coerente e necessário defender a modernidade como o espírito que ainda representa o hoje.

2 DESENVOLVIMENTO

2.1 A crítica à pós-modernidade

Jürgen Habermas é sempre citado e comentado devido a sua teoria do agir comunicativo, o que pode parecer para algum leitor leigo em suas obras que ele tende a se fechar no âmbito puramente teórico e abstrato. Ledo engano. Não há como separar o seu pensamento do ambiente prático e político (IPPERCIEL, 2003). O princípio de engajamento na esfera pública desempenha um papel fundamental no seu percurso intelectual. O caso mais evidente disto é a controvérsia na qual Habermas se envolve contra os pós-modernos.

Artigos, discursos, diálogos são os meios com os quais Habermas procura se posicionar em defesa da modernidade. Tal posicionamento é bem mais do que a tentativa de realizar um diagnóstico preciso do tempo, é também tomar uma posição política que discorda da concepção de que a modernidade fracassou nas suas pretensões idealizadas pela *Aufklärung*[68]. Neste sentido, o ato em defesa da modernidade parte, por um lado, em afirmar que ela é ainda o espírito do presente, apesar das diversas transformações sofridas há menos de um século, e, por outro, em negar essa atitude de considerar os ideais da razão como fracassados. Podemos perceber, então, que a pós-modernidade resguarda dentro de si uma crítica leviana ao não compreender de fato o que significou a modernidade, e uma crítica radical e interessada ao querer realizar uma ruptura com o moderno, considerando-o fracassado e obsoleto.

Essas são as linhas gerais apresentadas por Habermas no momento do discurso de 1980, posteriormente inserido nos *Kleine Politische Schriften I-IV*. No entanto, a crítica ao pós-moderno não se encerra naquele momento, ela será um móbile propulsor para Habermas criar uma teoria que tenta compreender as aporias modernas sem abandonar os sustentáculos da

[68] *Aufklärung* é um conceito traduzido para o português ora como "filosofia das luzes", ora como "Ilustração", ora como "Iluminismo" e ora como "Esclarecimento". Aqui nós optamos por não realizar a tradução, no entanto o termo receberá duas conotações durante este texto. Por vezes, pode ser interpretado como o movimento intelectual do século XVIII, e por outras como um processo histórico mais amplo que pretende se distanciar do pensamento mítico.

modernidade e também para tecer críticas aos filósofos que tentam ver a razão como uma outra face da dominação ou da disciplina.

Na pretensão de facilitar a nossa leitura, sugiro que nos direcionemos para a estruturação da crítica habermasiana. Apresento o primeiro ponto da crítica, a saber, a incompreensão da modernidade e posteriormente, o segundo ponto, a atitude interessada de distanciamento.

Os teóricos que querem demostrar uma sensação de descontinuidade na atualidade – tal como a tentativa de Lyotard ao apresentar uma condição pós-moderna[69] – parecem querer se distanciar, na verdade, de algo que sequer eles conhecem realmente. Só podemos afirmar que a modernidade chegou ao seu fim se de antemão soubermos o que ela significou. Em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas afirma:

> Hegel foi o primeiro filósofo que desenvolveu um conceito claro de modernidade; em razão disso é necessário retornar a Hegel se quisermos entender o que significou a relação interna entre modernidade e racionalidade, que permanece evidente até Max Weber e hoje é posta em questão. Temos de reexaminar o conceito hegeliano de modernidade para podermos julgar se é legítima a pretensão daqueles que estabelecem suas análises sobre outras premissas. (HABERMAS, 2000, p. 8)

Hegel não foi o primeiro filósofo dos tempos modernos[70], mas "o primeiro para o qual a modernidade se tornou um problema" (HABERMAS, 2000, p.62). Se não recorremos a ele, não conseguiremos enxergar as idiossincrasias da modernidade. Como um conceito profano, a modernidade "expressa a convicção de que o futuro já começou: indica a época orientada para o futuro, que está aberta ao novo que há de vir"; por isso, inerente a ela está a ideia de autocertificação. A modernidade, desde o seu início, precisou se certificar de que era ela uma consciência de tempo distinta das épocas passadas, demandando que de si mesma fossem retirados os princípios e os critérios orientadores da vida, não recorrendo mais ao pensamento tradicionalista. A modernidade é em suas entranhas uma ruptura com a tradição e um vislumbre das utopias.

[69] Neste artigo refiro-me especificamente a Lyotard, mas cabe a observação de que o conceito "pós-modernidade" é utilizado, principalmente no decorrer da década de 1980 e 1990, por vários filósofos e sociólogos que tentam refletir sobre as sociedades capitalistas contemporâneas e sobre o estatuto da filosofia, tais como Daniel Bell, Friedrich Jameson, Gilles Lipovetsky, Gianni Vattimo etc.

[70] Desde antes de Hegel, Kant já demonstrava brilhantemente com a sua filosofia o espírito da modernidade. Como afirma o próprio Habermas, o filósofo de *A Crítica da Razão Pura* conseguia refletir em seus pensamentos os anseios e os problemas típicos do novo período da história, ou seja, buscava um fundamento para a normatividade e para o conhecimento não mais de forma tradicionalista. Apesar disto, apenas com Hegel é que a modernidade se eleva ao nível de problema filosófico.

Neste sentido, ela sempre está tentando se autocertificar. Desde o seu surgimento, ela precisou se fundamentar e se certificar da sua real condição de "novo tempo". Esta autocertificação é algo que acompanha a modernidade até os dias de hoje. Aqueles que incansavelmente utilizam o prefixo "pós", desta forma, ignoram tal compreensão e tentam postular uma nova consciência de tempo que não é nada senão a própria consciência de tempo moderna. Falar em pós-moderno, portanto, é não entender que os problemas das relações contemporâneas são frutos de um pensamento propriamente moderno que sempre está tentando se autocertificar.

Além deste caráter filosófico, Habermas nos apresenta uma perspectiva sociológica. Para isto, investiga-se as obras de Max Weber, pois nelas existe uma consistência argumentativa que atrela o desenvolvimento da modernidade ao conceito de racionalização. Por um lado, o desenvolvimento das sociedades modernas se caracteriza pela diferenciação e autonomização dos sistemas que se cristalizaram em torno da empresa capitalista e do aparelho burocrático do estado (HABERMAS, 2000). O processo de racionalização, neste caso, possui um aspecto puramente estratégico, no qual a racionalidade das ações diz respeito aos seus próprios fins. Por outro, este mesmo desenvolvimento estendeu-se ao âmbito da cultura, promovendo a diferenciação e autonomização das esferas de valor que giram em torno das ciências empíricas, das artes autônomas e de uma moral fundamentada em princípios[71] (HABERMAS, 2012). Com a racionalização das visões de mundo, cada esfera de valor passa a atuar sobre seus próprios fundamentos, tornando-se profanas.

É, pois, um equívoco querer proclamar uma pós-modernidade considerando que este ato não reconhece os dois aspectos fundamentais da modernidade: a nova consciência de tempo que deve se autocertificar e o processo de racionalização nos âmbitos do sistema e da cultura. Eis as características sobre as quais Habermas afirma ser o discurso pós-moderno fruto de uma incompreensão.

Pudemos perceber a inconsistência argumentativa de se querer afirmar uma nova periodização da história, mas resta-nos ainda perceber quais são os interesses que existem por

[71] Sobre isto, Habermas afirma: "a diferenciação que engendra a ciência, a moral e a arte, e pela qual Max Weber caracteriza o racionalismo da cultura ocidental significa simultaneamente que setores a partir de então tratados por especialistas se tornam autônomos e que rompem os seus laços com uma corrente de tradições que continua, no entanto, a desenvolver-se de maneira incontrolável na hermenêutica da prática cotidiana" (HABERMAS, 1992)

detrás desse discurso que considera a modernidade como finalizada, obsoleta ou, até mesmo, *démodé*.

No discurso de 1980, Habermas afirma que os diagnósticos do presente resguardam em si uma atitude de cunho conservador. Por sua vez, tal atitude pode ser vista em três perspectivas, cada uma com as suas próprias intenções: a atitude dos jovens conservadores que "rejeitam o mundo moderno, invocam posições da modernidade para fundar um anti-modernismo impiedoso" (HABERMAS, 1992), a dos velhos conservadores que "aconselham um retorno a posições anteriores à modernidade" (HABERMAS, 1992) e a dos neoconservadores que "congratulam-se com o desenvolvimento da ciência moderna, desde que esta saia do seu domínio para fazer avançar o progresso técnico, o crescimento capitalista e uma administração racionalizada"[72] (HABERMAS,1992).

As três perspectivas conservadoras ou tentam se distanciar da modernidade como um todo (jovens e velhos conservadores) ou tentam se distanciar da modernidade cultural e das suas esferas de valor autonomizadas, preservando a modernização social (neoconservadores). Esses traços de negar a totalidade ou parte dos alicerces modernos da sociedade são conservadores por rejeitarem aquilo que de mais emancipador eles possuem: o poder de crítica que emergiu no processo de secularização das imagens de mundo.

Essa pretensão de distanciamento da modernidade tem a intenção de considerar o pensamento crítico apenas mais uma perspectiva dentre várias outras ou de invalidar o criticismo e sugerir um retorno às formas tradicionalistas de pensamento.

Evidentemente no que tange a argumentação, aqui apenas esboçada, dessa controvérsia entre Habermas e a concepção de pós-modernidade, muitas são as suas nuances. Mas para o objetivo que estamos a perseguir, posso ter este primeiro tópico como satisfatório. Aliás, já conseguimos depreender que o discurso ao qual viemos nos posicionando contrariamente não passa de incompreensão e interesse.

[72] Esta tipologia será também apresentada em *O Discurso Filosófico da Modernidade.* No entanto, no texto *Modernidade e Arquitetura Pós-moderna*, Habermas afirma que tal tipologia é supersimplificadora (HABERMAS, 2015a). Consideramos, porém, a distinção exitosa, pois podemos, a partir dela, notar todos as questões que estão envolvidas nessa atitude conservadora de despedida da modernidade.

2.2 A modernidade é um projeto inacabado!

O título deste segundo tópico é frisado por um ponto de exclamação pelo motivo simples de que a afirmação deve consistir numa firmeza política de combate às ondas conservadoras nos âmbitos da sociedade a tal ponto de defender um projeto da *Aufklärung.*

Para parte da tradição da Teoria Crítica, a *Aufklärung* é apenas mais uma variante do mito; é apenas mais uma forma de dominar a natureza e instrumentalizar os seres humanos dentro de um sistema social. Habermas quer se esquivar de tal pensamento, e não à toa aparece com um aporte teórico que apresenta a modernidade como um projeto de sociedade iniciado pela *Aufklärung:*

> O projeto de modernidade, tal como o formularam no séc. XVIII os filósofos das Luzes, consiste, quanto a ele, em desenvolver, segundo as suas leis próprias, as ciências objetivas, os fundamentos universalistas da moral e do direito e, enfim, a arte autônoma, mas igualmente em libertar conjuntamente os potenciais cognitivos assim constituídos das suas formas nobres e esotéricas, a fim de os tornar utilizáveis pela prática para uma transformação racional das condições de existência. (HABERMAS, 1992, p. 13)

O projeto defendido pelo filósofo da razão comunicativa diz respeito principalmente à modernidade cultural, em outras palavras, ao mundo da vida. Aqueles que tentam mostrar, a partir do desenvolvimento das sociedades modernas, a *Aufklärung* como o início de um processo que desemboca necessariamente numa sociedade de consumo ou na simples manutenção do sistema capitalista, não percebe que as reais intenções carregadas por ela não puderam se concretizar no decorrer da história devido a colonização do mundo da vida; o ambiente no qual a cultura deveria se desenvolver foi invadido pelos imperativos sistêmicos.

A pós-modernidade, então, ao declarar a modernidade como ultrapassada deixa de lado também o projeto da *Aufklärung*, deixa de lado um projeto de sociedade que preza pela arte, pela moral e pela ciência esclarecidas. Portanto o que está em jogo é saber se podemos ainda resgatar o projeto moderno e ter o esclarecimento, a emancipação e o progresso humano como um horizonte possível para a contemporaneidade.

A atitude conservadora é completamente fatalista, ela descarta a criança junto com a água suja (HABERMAS, 2015b). Ela comete equívocos por não enxergar a modernidade como uma distinção entre mundo da vida e sistema, coordenados por formas de ações antagônicas.

As consequências que esta maneira de pensar acarreta é a desvalorização da racionalidade como fundamento do nosso agir e, em maior ou menor grau, o fomento dos discursos fascistas dentro da política[73].

Aqui recorro-me principalmente a Ipperciel e ao seu livro *Habermas: le penseur engagé, pour une lecture "politique" de son oeuvre*, no qual ele mostra o pensamento habermasiano como portador de um eixo prático-político que visa combater o fascismo e toda forma de totalitarismo. O conservadorismo, ao rejeitar a modernidade e a *Aufklärung*, enamoram-se, em graus variados, com o fascismo. Por este motivo há a necessidade de combatê-lo e de defender os alicerces modernos.

A *Aufklärung* se constitui enquanto um projeto que não pôde se efetivar devido os imperativos econômicos e administrativos. No lugar de efetivarmos uma razão orientada para o entendimento e que visasse o aprimoramento do ser humano, deu-se lugar ao mercado e à economia que passaram a orientar as ações humanas. Diferentemente dos conservadores, não devemos rejeitar parcial ou totalmente a modernidade. Devemos, sim, rejeitar a invasão dos imperativos sistêmicos no mundo da vida.

A grandiosidade de Habermas está no momento em que ele afirma não só a modernidade como um projeto, mas também enquanto algo ainda inconcluso e passível de resgate a partir de um potencial de racionalidade, a saber, o comunicativo. Essa lógica implica em: (1) afirmar que a contemporaneidade é modernidade, (2) a *Aufklärung* não deve ser considerada obsoleta, e (3) ainda podemos resgatar o projeto iniciado no século XVIII.

Os dois primeiros pontos já foram bastante desenvolvidos e vistos como atitudes que devem se opor às ondas conservadoras, gostaria então de reservar o próximo tópico para a discussão do terceiro ponto aqui comentado.

2.3 O resgate do projeto da modernidade

Se o projeto da modernidade nos encaminhasse necessariamente para Auschwitz, Hiroshima e todos os regimes totalitários, o seu regaste seria um desvario. Um olhar mais aprofundado nas intenções da *Aufklärung* e no desenvolvimento das sociedades modernas faz

[73] Aliás, os discursos fascistas se alimentam exatamente de um irracionalismo

Habermas perceber exatamente que essas intenções não puderam se efetivar. Mas, mesmo sabendo disso, caberia questionarmos: recusar tal projeto poderia ser uma opção válida? Não para Habermas.

Recusar o projeto da modernidade é submergir no irracionalismo desmesurado, onde juízos complexos transformam-se em apenas manifestações de uma vontade. Juízos que visam o entendimento entre os participantes de um diálogo tornam-se apenas "eu gosto disto" ou "eu não gosto disto". É exatamente por este motivo que Habermas coloca Nietzsche como o "ponto de inflexão da pós-modernidade", pois este, ao entrar no discurso filosófico da modernidade, quer desvendar a razão e mostrar a sua verdadeira face ilusória, a qual é apenas mais uma leitura de mundo semelhante a do pensamento metafísico-religioso[74].

Essa recusa é a verdadeira força motriz para Auschwitz, Hiroshima e os regimes totalitários, pois é o irracionalismo que possibilita todos esses eventos quando nega a validade de critérios normativos das nossas ações no mundo. No entanto, ao mesmo tempo, isto não implica em negar o irracionalismo próprio do ser humano ou de sustentar a hipótese de devermos retomar o projeto formulado pelos filósofos do século XVIII tal qual como pensado por eles. É preciso apresentar um conceito de racionalidade mais humilde e que abarque o seu oposto. É então que Habermas nos propõe a razão comunicativa, a razão voltada para o entendimento entre os participantes da comunicação.

Para explicar de maneira mais precisa a razão comunicativa, compará-la-ei à razão instrumental. Pretendo assim mostrar algumas das discrepâncias entre elas. A razão instrumental é coordenada por uma racionalidade de cunho teleológico, na qual a orientação de uma ação é estipulada segundo os fins desejados pelos sujeitos, ela possibilita um agir no mundo estrategicamente calculado; a razão comunicativa, por sua vez, é coordenada pelo entendimento que busca um consenso entre os participantes de uma comunicação

A razão comunicativa, diferentemente da razão instrumental, faz três referências ao mundo, tornando-se mais complexa e rica do ponto de vista da ação. Ela faz referência aos mundos social, objetivo e subjetivo. Nesta perspectiva, podemos dizer que a razão comunicativa tem por base um mundo com todas as suas normas e valores partilhados entre o *ego* e o *alter* de uma sociedade, um mundo ao qual o *ego* pode fazer referência a estados de coisas

[74] Para maior aprofundamento desta análise é interessante conferir as lições IV e V do Discurso Filosófico da Modernidade, nas quais Habermas realiza uma investigação da filosofia de Nietzsche como sendo a fonte que fornece os pressupostos para uma crítica radical da razão e para a proclamação contundente de uma pós-modernidade.

perceptíveis pelo *alter*, e um mundo subjetivo ao qual apenas o *ego* tem acesso, mas pode ser exteriorizado ao *alter* (HABERMAS, 2012). Sendo intrínseco, a essas três referências ao mundo, o poder de crítica.

Ademais, e esta é a principal diferença entre as duas formas de racionalidade, a razão instrumental está centrada num sujeito isolado enquanto agente no mundo e a razão comunicativa está centrada na comunicação e na linguagem. Observemos este aspecto nas palavras do próprio Habermas:

> A razão centrada no sujeito encontra sua medida nos critérios de verdade e êxito, que regulam as relações do sujeito que conhece e age segundo fins com o mundo de objetos ou estados de coisas possíveis. Em contrapartida, assim que concebemos o saber como algo mediado pela comunicação, a racionalidade encontra sua medida na capacidade de os participantes responsáveis da interação orientarem-se pelas pretensões de validade que estão assentadas no reconhecimento intersubjetivo. A razão comunicativa encontra seus critérios nos procedimentos argumentativos de desempenho diretos ou indiretos das pretensões de verdade proposicional, justeza normativa, veracidade subjetiva e adequação estética. (HABERMAS, 2000, p. 437)

Deste modo, quando o potencial comunicativo da razão passa a ser o eixo regulador do mundo da vida, as três referências ao mundo podem ser lidas enquanto pretensões de verdade voltadas para o entendimento entre os sujeitos. É desta forma que Habermas pretende retomar o projeto da modernidade: realizando uma mudança de paradigma que nos ajude a perceber a racionalidade como algo dialógico e comunicativo, e não como pura e simplesmente proveniente de uma relação entre sujeito e objeto.

A partir dessa ideia, estaríamos autorizados a sustentar que, em certa medida, o projeto da modernidade não pôde se efetivar devido também o modo monológico com o qual a filosofia da consciência avistava a razão.

Não somente o projeto da modernidade encontra-se inacabado, como ele também pode ser finalizado com o conceito ampliado de razão comunicativa. Para lembrarmos a temática inicial deste trabalho, quando os conservadores realizam um diagnóstico das sociedades modernas, eles o fazem de maneira unilateral e, por este motivo, não conseguem perceber o potencial de racionalidade voltado para o entendimento que foi liberado com a profanação da cultura. Tal potencial se manifesta em torno dos ganhos gerados pela modernidade cultural, consistindo naquilo que Weber denominou "a diferenciação específica das esferas de valor" (HABERMAS, 2000) e junto a ela a "capacidade de discriminar entre o 'sim' e o 'não'"

(HABERMAS, 2000) são potencializadas. Isto é, da profanação da cultura emerge uma racionalidade que visa o entendimento entre os sujeitos sobre as coisas no mundo, e é nela que devemos nos fiar.

O resgate do projeto da modernidade tem como função principal desenvolver os ganhos promovidos no âmbito da cultura e, por conseguinte, promover um diagnóstico mais preciso do nosso tempo. Tendo esta parte como esclarecida, pretendo no próximo tópico apresentar a maneira com a qual Habermas pretende diagnosticar o presente com a sua teoria crítica da sociedade.

2.4 O diagnóstico do presente e a recusa à pós-modernidade

A modernidade se constitui em torno do mundo da vida (modernidade cultural) e do sistema (modernização social). O segundo, como já mostrado anteriormente, tem relação com o Estado e a Economia; o primeiro, no entanto, constitui-se enquanto saber cultural, encarnado em formas simbólicas, enquanto sociedade, encarnada nas ordens institucionais, e enquanto estruturas da personalidade, encarnadas no substrato dos organismos humanos (HABERMAS, 1990). Os diagnósticos que pretendem se validar devem, desta forma, ter em mente a oposição entre essas duas esferas e seus respectivos componentes, pois cada uma tem sua forma de ação orientada sobre princípios específicos.

Enquanto o sistema se regula por meio de ações estratégicas, o mundo da vida se regula por meio de ações comunicativas. Isto implica dizer que é no âmbito do sistema onde a razão instrumental encontra meios propícios para se manifestar e, em contrapartida, é no mundo da vida onde a razão comunicativa melhor se expressa[75].

É preciso, acima de tudo, perceber que o sistema e o mundo da vida, cada qual, possui imperativos próprios, e "com a economia capitalista e o estado moderno, reforça-se também a tendência de reduzir todas as questões de validade ao limitado horizonte da racionalidade com respeito a fins" (HABERMAS, 2000), isto é, a economia e o estado tendem a querer resumir os seus imperativos como única forma de racionalidade possível no entorno da sociedade. A

[75] De nenhuma forma essa distinção realizada por Habermas pretende esconder os problemas da estrutura social ou considerar o desenvolvimento das sociedades modernas como modelo a ser seguido cegamente, pelo contrário, ela pretende nos fornecer um aparato conceitual para um diagnóstico do nosso tempo que reconheça as falhas da modernidade, mas sem se precipitar ao colocar-lhe o prefixo "pós".

proclamação de uma pós-modernidade adere, nas suas várias tentativas conservadoras de retorno à tradição ou de recusa parcial ou total da modernidade, a essa concepção de que a única racionalidade manifesta nas relações contemporâneas é aquela estratégica ou instrumental.

No entanto, essa concepção é unilateral. Ela não faz justiça ao conteúdo racional da modernidade cultural, aquela que tem referência no mundo da vida. Sobre tais conteúdos, Habermas refere-se à:

> Dinâmica teórica específica que impele as ciências, e do mesmo modo a autorreflexão das ciências, cada vez mais para além da produção do saber tecnicamente útil; refiro-me, além disso, à fundamentação universalista do direito e da moral, que encontraram, apesar de tudo, uma personificação (por mais desfigurada e completa que seja) nas instituições dos Estados constitucionais, nos tipos de formação democrática da vontade, nos padrões individualistas da formação de identidade; refiro-me, enfim, à produtividade e à força explosiva das experiências estéticas fundamentais que uma subjetividade liberada dos imperativos da atividade com respeito a fins e das convenções da percepção cotidiana obtém a partir de seu próprio descentramento. (HABERMAS, 2000, p. 162)

O conteúdo da modernidade cultural diz respeito àquelas três referências ao mundo próprias da razão comunicativa. Recusá-lo significa renunciar também a possibilidade de o sujeito se referir aos mundos social, objetivo e subjetivo, bem como de renunciar à ideia de que possa existir entendimento não-coercivo entre o *alter* e o *ego*. É desta maneira que o discurso pós-moderno, ao não ver a razão comunicativa, abre espaço para o irracionalismo que transforma as possíveis formas de se reportar a algo no mundo a um simples perspectivismo.

Não é por acaso que Habermas formula uma teoria social crítica na qual se abarca a modernidade como um projeto inacabado. Esta é a tentativa de aclarar e de resgatar os ganhos proporcionados pela profanação da cultura, além de recusar qualquer forma filosófica ou sociológica de proclamação do fim da modernidade ou da sua irreversível decadência.

Não é preciso ser um experiente pesquisador da filosofia de Habermas para observar que, dentre as várias bandeiras hasteadas pelo filósofo, as mais vigorosamente defendidas são aquelas que enaltecem os princípios de reflexão, de crítica, de liberdade e de democracia (IPPERCIEL, 2003). Como seria, pois, possível defender todos esses princípios se nós aceitássemos o conceito da pós-modernidade que, por vezes, desarticula esses eixos, tornando-os mera vontade de poder ou forma de dominação, e, por outras, quer promover na esfera da cultura um retorno ao pensamento tradicionalista ou a um completo "anarquismo"? Seria inviável. A partir disto, notamos também que defender a modernidade como o espírito do nosso

tempo é validar e legitimar os fundamentos sobre os quais as reflexões recentes de Habermas tomam corpo.

Para realizar um diagnóstico fidedigno da modernidade como um todo é necessário observar as esferas do sistema e do mundo da vida - e a relação que elas mantêm entre si. Com essa diferenciação podemos constatar que no desenvolvimento das sociedades modernas os imperativos sistêmicos (do poder e do dinheiro) colonizaram o mundo da vida, isto é, orientaram-no, muitas vezes, a partir de uma razão estratégica que serve propriamente à economia e ao Estado. Com essa diferenciação podemos também reformular a concepção de modernidade sob um novo paradigma da filosofia que dá papel fundamental às relações intersubjetivas como construtoras de um mundo desencantado, não nos obrigando a desembocar num neoconservadorismo, sobre o qual habita uma confusão entre causa e efeito dos problemas contemporâneos. Os neoconservadores,

> No lugar de imperativos econômicos e administrativos, as assim chamadas coerções econômicas, que monetarizam e burocratizam cada vez mais os âmbitos da vida, que transformam cada vez mais as relações em mercadorias e em objetos de administração - no lugar do foco real da crise da sociedade, eles colocam o fantasma de uma cultura subversivamente transbordante. (HABERMAS, 2015b, p. 96)

Por não perceberem a diferenciação entre sistema e mundo da vida e por não constatarem a colonização do segundo pelo primeiro, eles criam uma argumentação na qual a modernidade cultural é desvalorizada em sua integridade, pois eles "deslocam as consequências que oneram uma modernização social capitalista mais ou menos conseguida da economia e da sociedade e fá-los recair na modernidade cultural" (HABERMAS, 1992). Esta incompreensão, como bem vimos no primeiro tópico, é fruto de um interesse que pretende abdicar de uma cultura profanada e vangloriar-se com todos os avanços do sistema[76].

Finalizemos este tópico com a noção de que, para um bom diagnóstico da contemporaneidade, é preciso perceber a herança ambígua que o período moderno está nos legando com as suas potencialidades de racionalidade.

[76] Delimitei-me a explicar um pouco mais profundamente a crítica neoconservadora por ela possuir um fundamento mais sociológico - perspectiva tomada com maior precisão neste texto. No entanto, vale ressaltar que as outras formas de conservadorismo (dos jovens e dos velhos conservadores) também surgem por não notarem a diferenciação entre sistema e mundo da vida.

3 CONCLUSÃO

Com as questões aqui entretecidas, verificamos que a pós-modernidade se configura enquanto um conceito que deseja distanciar-se dos pressupostos modernos, e realiza com isto equívocos frutos de incompreensão e interesse. A incompreensão é em torno de dois aspectos fundamentais: de uma parte, a pós-modernidade não compreende o significado filosófico daquilo que ela tenta se opor e, de outra parte, não percebe a diferenciação entre sistema e mundo da vida. Por consequência, o discurso pós-moderno realiza um diagnóstico presunçoso da contemporaneidade a ponto de querer criar uma nova consciência de tempo.

O interesse está exatamente em rejeitar as conquistas que a consciência moderna, que foge de visões míticas ou metafísico-religiosas do mundo, nos legou. Cada atitude conservadora tenta encontrar o seu caminho de crítica à modernidade, distinguindo-se quanto aos critérios e aos valores a serem colocados de escanteio, mas assemelhando-se no tocante à atitude interessada de considerar os pressupostos da modernidade e, em certa medida, da *Aufklärung* como obsoletos.

Constituindo essa análise como um discurso ao qual Habermas pretende combater, a retomada do projeto da modernidade, sob um novo horizonte de racionalidade que inclui pretensões de validade verificáveis e criticáveis, dá o impulso para o filósofo realizar um diagnóstico do nosso presente afirmando a necessidade e a validade de denominá-lo como moderno.

Por fim, todas essas reações de Habermas se configuram como uma defesa da modernidade. Um hastear de bandeira que deve ser feito para não abandonar todos os ganhos que a compreensão moderna de mundo possibilita. Rejeitar a modernidade não é uma via adequada para a solução dos problemas contemporâneos, esta ação só daria margem para o irracionalismo se difundir entre os poros da sociedade. O que devemos, sem sombra de dúvidas, é promover os seus ganhos e, assim como Arthur Rimbaud, bradar: "*il faut être absolument moderne*".

REFERÊNCIAS

IPPERCIEL, Donald. Habermas: le penseur engagé, pour une lecture politique de son oeuvre. Canada: Les Presses de l'Université Laval, 2003.

HABERMAS, J. Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos. Rio de Janeiro, Tempo Brasiliense, 1990.

_____. Modernidade - um projeto inacabado. In: ARANTES, O. B. F.; ARANTES, P. E. Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. O discurso filosófico da modernidade: doze lições. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

_____. Teoria do agir comunicativo, vol 1: racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo, Martins Fontes, 2012.

_____. Modernidade e arquitetura pós-moderna. In HABERMAS, J. A nova obscuridade. São Paulo, UNESP, 2015a.

_____. A crítica neoconservadora da cultura nos Estados Unidos e na Alemanha. In HABERMAS, J. A nova obscuridade. São Paulo, UNESP, 2015b.

HARVEY, David. A condição pós-moderna. São Paulo, Loyola, 2017.

LYOTARD, Jean-François. La condition postmoderne: rapport sur le savoir. Paris, Minut, 1979.

RELAÇÃO ENTRE DIREITO E MORAL A PARTIR DA TEORIA DO DISCURSO E DA TENSÃO EXISTENTE ENTRE FACTICIDADE E VALIDADE

ANDRÉ GUIMARÃES BORGES BRANDÃO
UFRRJ – Mestrando
andreborgesbrandao@hotmail.com

Resumo

Desde a Modernidade e a ausência de referências externas para fundamentar publicamente as ações políticas - haja vista a perda do ponto de vista cosmológico advindo da Revolução Científica (século XVII) e o conflito permanente quanto ao Criador, intensificado na Reforma Protestante (século XVI) -, o conceito de autonomia assume protagonismo na filosofia política. A Modernidade só pode retirar a legitimidade das normas de ação a partir de si mesma. Sua reflexividade conduz à ideia de que o destinatário das normas também deve figurar como autor. Coerção e liberdade são assim vistas sob o mesmo ângulo a fim de forjar certa imparcialidade das normas, a qual conduziria à fundamentação e estabilidade de um regime político. Desta forma, a autonomia é vista sob a face da autolegislação, pois coloca o cidadão como aquele que impõe normas a si mesmo. Ocorre que, na Modernidade, esse conceito, nascido no âmbito de uma razão prática, ainda é visto na perspectiva subjetiva e interna de um sujeito racional monológico, o qual desconsidera a interação humana via comunicação. Várias críticas se seguiram a esse modelo de razão prática. O filósofo alemão Jürgen Habermas e sua teoria do discurso substituem a razão prática de enfoque individual por uma razão comunicativa de enfoque dialógico. Com isso, o autor alemão pretende entender o conceito de autonomia diante de uma relação discursiva entre moral, direito e política. O presente trabalho pretende investigar brevemente a proposta habermasiana de relação entre direito e moral pela ótica da tensão entre facticidade e validade existente na própria linguagem, no direito – visto este de maneira dual - e no ímpeto de articulação entre os valores de liberdade e igualdade, própria de sociedades complexas e plurais reguladas por um Estado Democrático de Direito.

Palavras-chave: moral, direito, autonomia, facticidade, validade.

1. INTRODUÇÃO

Ao menos desde a Grécia Antiga é possível observar a tentativa de fazer valer normas jurídicas estabelecidas para todos os cidadãos. Exemplos disso são a *isegoria* e a *isonomia*, direitos conferidos aos considerados cidadãos em Atenas. Esses direitos se referem, respectivamente, à participação das decisões da *pólis*, bem como o respeito à mesma lei por parte dos cidadãos. Contudo, tanto essas normas jurídicas e as que surgiram na Idade Média, com o amparo de leis divinas, são formuladas de maneira externa aos próprios cidadãos, portanto sem a consagração da reflexividade como justificativa de obediência às normas que eles mesmos se dão (autonomia), uma vez que, de uma forma ou de outra, é preciso que as ações dos cidadãos estejam ajustadas a um todo maior, o *cosmos,* ou mesmo à revelação da missão divina dada por aquele que o criou. Sabemos que Atenas antiga consagrou uma forma

de democracia direta com a participação discursiva de todos os cidadãos. Contudo, a atribuição do cidadão ainda permanecia dependente de um exercício das virtudes que permita descobrir certa função natural desempenhada no *cosmos*, sendo a ação correta aquela que se ajusta à função natural dada não pelo próprio indivíduo, mas por sua conexão com o *êthos* da comunidade e, portanto, com o *cosmos*, universo ordenado em que tudo está relacionado.

A racionalidade, antes da Modernidade, não podia pensar a si mesma na intenção de legitimar princípios de justiça, pois se enquadrava de modo a corresponder a um todo maior. A questão da legitimidade ainda era secundária, pois vinculada a uma única doutrina do bem compartilhada pela comunidade como verdadeiro modelo a ser seguido. A partir do momento em que se deu a ruptura com o *cosmos* e com o sagrado[77], a justificação das normas só poderia ocorrer em um procedimento que garantisse a liberdade de concepções de bem, haja vista a consagração da pluralidade de caminhos que levam ao sentido último da existência. Desta forma, uma vez que não nos encontramos mais em sociedades tradicionais que conectam seus cidadãos a partir de cosmovisões dadas e unívocas, mas em sociedades modernas que os permitem agir a partir de concepções que eles mesmos constroem, o direito se vê entre duas forças: a coercibilidade que lhe é própria e a pretensão de validade que agora deve ser reflexiva. A obrigatoriedade (cogência) das normas não pode ser garantida por uma função natural e muito menos por uma missão revelada, pois a disputa em torno de Deus levou às guerras religiosas dos séculos XVI e XVII, bem como a revolução científica esgotou paradigmas cosmológicos desde Copérnico e Galileu.

Na Modernidade, a norma de ação deve se submeter a si mesma a partir da própria razão que a criou e que a endossa, garantindo assim a liberdade de escolha quanto à forma de vida a ser seguida. O destinatário da norma deve poder ser visto como seu coautor, só assim é possível justificar como devemos agir e, ao mesmo tempo, afirmar os valores da liberdade e da igualdade, fora de interferências alheias não razoáveis ou aceitáveis racionalmente. A razão voltada sobre si mesma percebe a tensão que se dá já na própria linguagem entre aquilo que é factual e aquilo que pode ou deve ser normatizado, isto é, considerado válido. A linguagem em seu uso permite perceber que, para além de sua possibilidade designativa, constatativa, indicativa, expressa por um participante, se tem a expectativa performática em torno do sentido, portanto da validade de tal proferimento. Só é possível entender a expressão de determinado

[77] Cf. Deslocamento da ótica do Geocentrismo para o Heliocentrismo, dado os estudos de Nicolau Copérnico no século XIII, os quais posteriormente foram confirmados por Galileu Galilei e a Revolução Científica do século XVII

jogo de linguagem[78] quando se percebe o sentido das questões práticas envolvidas e como cada uma delas suscita formas diferentes de justificação, de validade.

A autonomia, ou seja, a possibilidade de impor uma legislação sobre si mesmo (autolegislação) é o principal ímpeto do direito moderno, pois possibilita uma integração social diante desse paradoxo entre fato e norma, uma tensão fundamental que mobiliza a filosofia prática e a filosofia do direito a partir da reflexividade posta pela racionalização moderna. Inicialmente o conceito de autonomia é pensado no bojo do contratualismo, através do qual o acordo possibilita que o destinatário das normas também seja seu autor. Rousseau e Kant conferem liberdade quando da obediência da norma que se dá a si mesmo.[79] Levando a reflexividade às últimas consequências no âmbito político, é possível pensar a relação entre coerção e liberdade, pois participamos do pacto social criador da norma ao mesmo tempo em que nos submetemos aos seus termos. Em verdade, trata-se dos efeitos da tentativa de conciliação entre liberdade e igualdade, uma vez que com a coercibilidade de uma norma fixada se tem liberdade de ação, mas essa só produz legitimidade quando justificada na medida da igualdade entre todos os cidadãos.[80]

Para Habermas, o problema é que esse ímpeto moderno é parcial, pois tanto Rousseau quanto Kant o impulsionam apenas por um lado da liberdade e da concepção de processo democrático, não conseguindo bem relacionar liberdade e igualdade. Existe uma relação interna entre direitos humanos e soberania popular, mas "nem Kant, nem Rousseau conseguem descobrir esse nexo".[81] As implicações desse ponto não poderão ser vistas de maneira mais pormenorizada ao longo do presente trabalho, mas é importante, ao menos, sinalizar de antemão como a influência advinda da Modernidade e suas tentativas de bem relacionar liberdade e igualdade geraram o entendimento segundo o qual liberalismo e republicanismo acabam figurando para as discussões em filosofia política contemporânea como modelos de democracia opostos, os quais conferem, mesmo após a tentativa de conciliação, maior ênfase seja à

[78] Termo referente à obra póstuma do filósofo austríaco Wittgenstein. Cf. Cf. Wittgenstein. *Coleção Os Pensadores: Investigações Filosóficas*, Tradução de José Carlos Bruni, São Paulo: Abril Cultural, 1975.
[79] Cf. famoso parágrafo 46 da doutrina kantiana do direito. KANT, Immanuel. *Doutrina do Direito*. Tradução Edson Bini, 3 ed. São Paulo: Ícone, 2005. Além disso, conferir o Capítulo VI do Livro I do mais comentado livro de Rousseau. ROUSSEAU, J. -J. *Do Contrato Social*. São Paulo: Abril Cultural,1973. (Coleção Os Pensadores).
[80] Mesmo as dimensões ou gerações dos direitos humanos se referem a uma possível complementaridade entre os valores da liberdade e da igualdade a partir da relação entre facticidade e validade. A 1ª geração, constituída dos direitos civis e políticos, se fundamenta através do valor da liberdade, pois se relaciona com a busca de seu projeto de vida dentro daquilo que não é proibido. Já a 2ª geração (direitos sociais, econômicos e culturais), se fundamenta no valor da igualdade, pois pretende equalizar e legitimar distorções advindas do exercício dos direitos de 1ª geração.
[81] Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade.* Vol. 1, 2012, p. 137.

liberdade, seja à igualdade, sem imbricar estes valores de maneira a tornar estas concepções interdependentes e complementares. É precisamente esse o ímpeto da teoria da Democracia Deliberativa a partir de uma Teoria do Discurso em Habermas.[82]

2. POSSÍVEL RELAÇÃO ENTRE IGUALDADE E LIBERDADE E UMA TENSÃO EXISTENTE ENTRE FACTICIDADE E VALIDADE

Em 1917, o mundo permanece polarizado e a luta entre capitalismo e socialismo só deu nova roupagem à cisão que já existia entre liberdade e igualdade, embora saibamos que a igualdade do socialismo tem um cunho mais econômico do que a igualdade do republicanismo, a qual é vista sob a ótica de participantes da autonomia política. Mesmo em 1971[83], com a promissora tentativa do filósofo americano John Rawls em revigorar a razão prática conciliando esses dois valores a partir de princípios de justiça voltados à estrutura básica da sociedade, relação entre esses valores permanece em conflito, principalmente por conta da repetição de alguns erros já cometidos pela filosofia política moderna.[84]

Com isso, desde então, o conflito entre republicanismo e liberalismo tem pautado os caminhos da filosofia política contemporânea, sendo duas concepções de democracia e de liberdade vistas como opostas e irreconciliáveis. O Republicanismo aposta no exercício da razão que se dá através da participação e da comunicação advindas do exercício de uma autonomia pública, sendo que o Liberalismo defende um exercício da razão a partir da busca ética do indivíduo através de sua autonomia privada. Pois bem, a tentativa de entender as motivações principais de ambas as concepções de democracia em um conceito ambivalente de autonomia que supere a filosofia do sujeito leva Habermas a considerar o direito como *médium* necessário para assegurar essa autonomia, e, portanto, o processo de legitimidade das normas de ação na conciliação entre liberdade e igualdade. Assim, pretende revigorar algumas ambições do direito moderno, mas sem deixar de levar às últimas consequências sua relação umbilical com a democracia. Habermas resgata uma razão prática que não se relaciona de maneira estreita com a moral e se coloca entre teorias empíricas do poder (que se bastariam

[82] Habermas, Jürgen. *A Inclusão do Outro.* São Paulo: Loyola, 2007, pp. 277-292.
[83] Cf. RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça.* Edição Revista. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
[84] A guerra fria bipolarizou o mundo entre capitalismo e socialismo. O primeiro representou a liberdade de iniciativa do indivíduo e o segundo, a igualdade de tratamento entre as classes. Na filosofia política, Rawls voltou a seu potencial normativo, não se subsumindo às teorias empíricas da democracia, mas se relacionando com estas e até utilizando algumas de suas premissas.

com a descrição dos fatos e diagnósticos da dominação) e teorias normativas abstratas (que se descolam da realidade social, operando em um vazio conceitual).[85] Enfim, é exatamente por entender de forma peculiar essa tensão entre facticidade e validade que Habermas se mantém entre a descrição dos fatos sociais feita por certo realismo político que desconsidera a normatividade e certa preocupação com a validade de normas que perde a referência com a realidade.

O que é importante enfatizar, ainda neste ponto, é que a tentativa de conciliação típica da teoria moderna do direito, retomada em um viés discursivo por Habermas, busca preservar, de um lado, a facticidade da coerção, a qual dá um espaço de liberdade ao indivíduo, sendo que aquilo que não é proibido pela Constituição é permitido na busca de seu projeto de vida, e, de outro lado, a legitimidade da norma a partir da validade que lhe é conferida pelo processo de autolegislação, o qual se dá em igualdade de condições na formação intersubjetiva da opinião e da vontade de todos atingidos. Vale lembrar que Habermas entende de maneira específica o que seria esse atingido: "para mim 'atingido' é todo aquele cujos interesses serão afetados pelas prováveis conseqüências provocadas pela regulamentação de uma prática geral através de normas. "[86]

A normatividade do direito moderno já pretende retirar sua legitimidade da relação entre coerção e liberdade. Habermas relê essa pretensão a partir de uma tensão fundamental entre a facticidade da coerção e do poder empírico e a validade legítima das normas. Portanto, seguindo as pegadas da fundamentação do o direito moderno, Habermas pretende entendê-lo como ambivalente e dual, pois posto e pressuposto. Ele fixa normas que, ao serem formuladas, partem de determinado contexto intersubjetivo de troca argumentativa, conduzindo o poder de ação dos indivíduos na construção de seus objetivos de vida em certo espaço delimitado pela Constituição. Ou seja, ao ser posto, o direito permite aos indivíduos um espaço livre de ação, mas tem como pressuposto que sua coercibilidade só se efetivará na medida de sua validade: "esta formulação deixa entrever que existe uma tensão entre facticidade e validade permeando o sistema dos direitos em sua totalidade, característica do modo ambivalente da validade jurídica".[87]

[85] Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade.* Vol. 2, 2012, p. 10.
[86] Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade.* Vol. 1, 2012, p. 142.
[87] Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade.* Vol. 1, 2012, p. 113.

No entanto, na Modernidade, esse direito, por mais que, numa outra roupagem já possa estar no ímpeto de investigação daquilo que mais tarde Habermas chama de tensão entre facticidade e validade, ainda é baseado nas ideias de contrato e de propriedade, bem como em um sujeito racional monológico. Trata-se de uma liberdade vista apenas do ponto de vista negativo, pois impede interferências estranhas ao plano de ação do sujeito racional. Desta forma, direitos seriam assegurados por serem expressão natural da autodeterminação dos indivíduos ou da comunidade. A autonomia seria uma faculdade do sujeito, e não algo constituído na práxis argumentativa. A concepção de direito positivo acabaria sucedendo a concepção de direito natural, é verdade, mas manteria o mesmo espírito de direitos subjetivos fixados para a proteção do desenvolvimento dos indivíduos na busca da realização de seus próprios projetos de vida ou dos valores compartilhados pelo *ethos* comunitário. A razão prática ainda seria vista sob o enfoque restrito da moral, sendo que a liberdade e a igualdade permaneceriam sem uma relação normativa fundamental que as considere interdependentes.

Enfim, é possível dizer que o objeto do Constitucionalismo é cultivado desde a Antiguidade, qual seja, limitar o poder da autoridade.[88] Mas na Modernidade esse objeto só pode se justificar por ele mesmo, vale dizer, sem recorrer a explicações cósmicas, religiosas, metafísicas ou a qualquer designação externa ao próprio plano de ação dos sujeitos racionais. Ou seja, em sociedades tradicionais, por mais que exista normatização formal, estamos conectados a um plano superior que gira em torno de um bem comum, garantido a partir de designações externas advindas de uma visão cosmológica, religiosa ou metafísica da realidade. O direito moderno passa a se constituir a partir de uma tensão fundamental entre fatos e normas, pois, para que sua legalidade tenha o peso coercitivo factual, deve-se buscar a legitimidade através da validade reflexiva. Ocorre que o plano da ação na Modernidade só é assistido pelo direito em seu âmbito privado, portanto a partir do horizonte de projetos de vida dos indivíduos ou da comunidade em que estão inseridos. A existência do indivíduo não é vista pelo lado da socialização e da aprendizagem via interação, mas pelo ângulo daquele que persegue bens mais adequados ao seu próprio projeto de vida. O problema é que se trata de um plano de ação monológico, portanto restrito à perspectiva de um observador que analisa de fora suas ações tendo em vista sua própria busca ética:

> Desde a época de Hobbes, as regras do direito privado, apoiadas na liberdade de contratos e na propriedade, valem como protótipo para o

[88] Cf. Canotilho, J. J. Gomes. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição.* 6. ed. rev., Coimbra: Almedina, 1993, p. 51. Loewenstein, Karl. *Teoría de La Constitucíon.* 2. ed. Barcelona: Ariel, 1970, p. 154.

> direito em geral. Ao formular sua doutrina do direito, Kant tomara como ponto de partida direitos naturais subjetivos, que concediam a cada pessoa o direito de usar a força quando suas liberdades subjetivas de ação, juridicamente asseguradas, fossem feridas. (...). Esses direitos de defesa protegiam as pessoas privadas contra interferências ilegais do aparelho do Estado na vida, liberdade e propriedade.[89]

Em Kant, a legitimidade jurídica de certa coexistência de arbítrios só faz sentido se tiver como fundamento a validação moral advinda da autonomia, a qual só ocorre quando o sujeito, a partir de sua vontade, se impõe a si mesmo a regra de conduta. Ocorre que essa autonomia da vontade precisa contar não só com uma concepção de liberdade jurídica advinda da legitimidade das normas jurídicas, mas *principalmente* com uma liberdade positiva. Com isso, Kant acaba exigindo que o direito e sua legitimidade se subordinem a uma concepção de liberdade moral, a qual exige, tendo em vista o imperativo categórico, a universalização da máxima sujeito racional. Ou seja, Kant tenta aproximar coerção e liberdade a fim de dar legitimidade para as normas jurídicas, mas faz isso utilizando do conceito de autonomia da vontade, o qual, como se sabe, está mais próximo de uma liberdade positiva do que de uma liberdade negativa e jurídica, bem como está vinculado a um sujeito racional possuidor dessa vontade. A legitimidade das regras jurídicas em Kant parece depender do tipo de validade que se coloca quando da liberdade moral, pois só assim possibilita ao indivíduo universalizar a sua máxima e transformá-la em uma lei universal, cumprindo a imparcialidade exigida. Nesta linha, Kant subordina o direito à moral a partir da formulação do imperativo categórico e através do conceito de autonomia da vontade e de dignidade da pessoa humana, uma vez que estes se colocam como fundamento de legitimidade das próprias normas jurídicas, as quais só podem ser justificadas, portanto, por razões advindas de uma validação moral. Kant não consegue ver – ao menos não da maneira adequada - o direito como força social integradora complementar ao lado da moral racional, aberta a outras questões práticas e outros tipos de validade que não apenas a moral. Desta forma, Kant entende o direito como excessivamente vinculado à moral, e não como uma norma de ação que pode, inclusive, aliviar um peso excessivo que a moral passou a impor aos indivíduos a partir da modernidade.

[89] Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, 2012, p. 48.

3. RELAÇÃO DISCURSIVA ENTRE MORAL E DIREITO

A partir dessa lacuna que se constata na filosofia de Kant, Habermas pretende reabilitar a relação entre coerção e liberdade, fazendo com que o destinatário das leis também tenha a liberdade de criá-las, mas pensando esse processo para além do sujeito racional e monológico ou do *êthos* comunitário, dependente de virtudes cívicas. Pretende-se investigar um aspecto da liberdade ainda pouco explorado na Modernidade, ao menos sob a ótica discursiva: a liberdade positiva de participação e de comunicação. Habermas, assim, procede tentando escapar de uma vinculação a certa filosofia do sujeito que já tivemos a oportunidade de delinear, bem como tentando superar um modo de pensar monológico, anterior à Reviravolta Pragmático-Linguística e que considera exclusivamente a moral como dimensão prática a justificar a normatividade. O paradigma do entendimento, alicerce de sua teoria do discurso, dará nova roupagem à relação entre coerção e liberdade para, assim, consagrar, discursivamente, o direito como a ponte entre o saber cultural do mundo da vida e o sistema (Estado e Mercado), bem como considerar outras dimensões práticas nesse percurso. É a partir de uma práxis comunicativa voltada ao entendimento que Habermas pretende conciliar liberdade e igualdade:

> Na medida em que os direitos de comunicação e de participação política são constitutivos para um processo de legislação eficiente do ponto de vista da legitimação, esses direitos subjetivos não podem ser tidos como de sujeitos jurídicos privados e isolados: eles têm de ser apreendidos no enfoque de participantes orientados pelo entendimento, que se encontram em uma prática intersubjetiva de entendimento.[90]

O conceito de autonomia, como se viu em Kant, se daria, predominantemente, pela via da moral, deixando de lado outras dimensões práticas do agir humano de lado, principalmente a dimensão de perspectiva dialógica. Este conceito em Rousseau tem em vista a vontade geral como capacidade pública do cidadão de pensar a norma que ao ser imposta a si mesmo está de acordo com a autodeterminação ética expressa pela participação política. Rousseau, para justificar a obrigatoriedade das normas jurídicas impostas exigia que estas fossem fruto da vontade geral manifestada por certa concepção de liberdade positiva.

Ora, percebemos que enquanto Kant vê a autonomia apenas pelo lado da moral, embora ligada a legitimidade das normas jurídicas, Rousseau vê a autonomia apenas pelo lado da ética, pois vinculada a autodeterminação ética e a virtude cívica de determinada comunidade.

[90] Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, 2012, p. 53.

Também percebemos que, por trás da relação entre as normas de ação e suas concepções de liberdade a fim de forjar um conceito de autonomia, se encontra a tensão que já havíamos mencionado entre facticidade e validade. É exatamente seguindo esse caminho que Habermas pretende melhor relacionar direito e moral a partir da própria expectativa normativa moderna.

A conciliação dessa tensão fundamental só pode se dar a partir de uma normatividade que dê conta de formular um conceito mais abrangente de razão prática, o qual entende discursivamente o direito como uma possibilidade de coordenar as ações em uma relação sem submissão com a moral. É certo que o direito deve buscar não contrariar a moral, mas isso não indica que deve se submeter a ela. O direito, sobretudo por condensar em seu conteúdo um aprendizado cultural advindo da sociedade civil, figura como forma jurídica formalmente institucionalizada, e é, além de um saber cultural, um sistema de ação. Ele ganha força normativa própria que vai além da moral, pois amplia o escopo de justificativa do cidadão que precisa fundamentar suas ações no cotidiano, ao mesmo tempo em que, como um *médium*, abraça uma maior pluralidade e complexidade das tramas que se dão nas contemporâneas relações humanas de um Estado Democrático de Direito:

> Por 'direito' eu entendo o moderno direito normatizado, que se apresenta com a pretensão à fundamentação sistemática, à interpretação obrigatória e à imposição. O direito não representa apenas uma forma do saber cultural, como a moral, pois forma, simultaneamente, um componente importante do sistema de instituições sociais. O direito é um sistema de saber e, ao mesmo tempo, um sistema de ação. Ele tanto pode ser entendido como um texto de proposições e de interpretações normativas, ou como uma instituição, ou seja, como um complexo de reguladores da ação.[91]

Habermas leva até o limite a relação entre coerção e liberdade e a tensão entre facticidade e validade que surge daí, mas, dessa vez, tendo em mente a virada linguística e pragmática da filosofia, bem como um conceito integrador de direito. É que a facticidade da coerção da norma jurídica só pode ser tida como válida se bem relacionada a uma concepção de liberdade que, a partir do conceito de autonomia, legitime o direito sem fazê-lo submisso a uma validade apenas moral.

Essa tensão entre facticidade e validade já existe no bojo da própria linguagem, como afirmado anteriormente, tomando o formato das normas de ação erigidas no mundo da vida compartilhado. As normas jurídicas de ação, por sua vez, também reproduzem a mesma tensão, pois só podem ser pensadas a partir de uma estrutura linguística de uma comunidade de fala

[91] Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, 2012, p 110.

que busca o entendimento. O direito tem a possibilidade de abrir certa potencialidade que não se encontra formulada de uma vez por todas em seus dispositivos legais. Portanto, ele ajuda na integração social combatendo certa racionalidade estratégica do sistema, pois permite, junto à liberdade comunicativa, a institucionalização das próprias condições da comunicação. Diferente da moral que tem a expectativa de atingir a universalidade dos seres racionais, no sentido daquilo que é igualmente bom para todos, o direito está tanto no mundo da vida, configurando-se como um saber cultural, quanto no sistema e, por isso, abranda a expectativa universal da moral quando se impõe a todos os sujeitos de direito, no limite de dada comunidade jurídica. Cumpre ressaltar o papel de mediação que o direito pode cumprir entre o sistema e o mundo da vida, pois é parte integrante dos dois, o que possibilita um fluxo político-comunicacional que pode combater idiossincrasias sistêmicas:

> Todavia, o código do direito não mantém contato apenas com o *médium* da linguagem coloquial ordinária pelo qual passam as realizações de entendimento, socialmente integradoras, do mundo da vida; ele também traz mensagens dessa procedência para uma forma na qual o mundo da vida se torna compreensível para os códigos especiais da administração, dirigida pelo poder, e da economia, dirigida pelo dinheiro. Nesta medida, a linguagem do direito pode funcionar como um transformador na circulação da comunicação entre sistema e mundo da vida, o que não é o caso da comunicação moral, limitada à esfera do mundo da vida.[92]

Portanto, Habermas quer entender o direito de maneira discursiva como uma norma de ação que coordena e integra a sociedade, de maneira a garantir o ímpeto democrático, que se encontra em seu próprio bojo. O direito se relaciona com a moral, mas não sob a insígnia da subordinação kantiana. Habermas não consegue pensar o direito sem pensar a democracia, pois assim está mais bem sintonizado com o próprio ímpeto normativo do direito moderno, não desconsiderando dimensões práticas advindas da reconstrução comunicativa. A legitimidade surge da maneira como se entende a legalidade. Teremos oportunidade de entender melhor essa proposta de coesão entre direito e política, mas, antes, vejamos mais de perto a relação entre direito e moral, dois conjuntos de normas complementares, haja vista o direito se relacionar com a moral via política, sem se submeter, pois aberto a outras dimensões de validade da ação humana.

[92] Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, 2012, p. 112.

O direito torna a moral efetiva, pois empresta, por assim dizer, seu potencial coercitivo, não dependendo mais da capacidade ou da virtude de sujeitos racionais monológicos ou mesmo de comunidades unívocas para erguer a legitimidade da obediência às normas jurídicas. Não se justifica mais o direito pela moral, pois as ações que o direito cobre se vinculam a outras dimensões práticas que produzem efeitos para além de uma moral convencional. A justificativa das ações leva em conta um cenário que não conta mais com ações conectadas a um único sentido existencial ou que sejam praticadas por uma vontade livre. Agora, a ação é realizada por um participante no cenário de uma práxis argumentativa que vive a tensão entre a aceitabilidade racional da moral e a aceitação concreta advinda de outras dimensões práticas enraizadas em um pano de fundo comunicativo. O direito alivia a moral, pois dissipa o peso de, a cada situação, ter de se pensar no interesse simétrico de todos os sujeitos racionais. Na verdade, para o direito, basta o pensamento em conformidade legal para agir bem frente às expectativas da comunidade jurídica de que se é membro. Portanto, as expectativas da moral são aliviadas em um ambiente procedimental, pós-metafísico e pós-convencional,[93] sendo que nesse ambiente o direito não é subordinado e nem visto como cópia da moral, permitindo outro entendimento sobre o conceito de autonomia:

> Através dos componentes de legitimidade da validade jurídica, o direito adquire uma relação com a moral. Entretanto, essa relação não deve levar-nos a subordinar o direito à moral, no sentido de uma hierarquia de normas. A idéia que existe uma hierarquia de leis faz parte do mundo pré-moderno do direito. A moral autônoma e o direito positivo, que depende de fundamentação, encontram-se numa *relação de complementaridade* recíproca.[94]

Habermas pensa a complementaridade entre direito e moral a partir de sua teoria discursiva, pela qual um princípio do discurso abrange ambas as normas de ação. A moral é a norma de ação que tem como pretensão de validade a aceitabilidade racional de seus termos e a aplicação a todos os seres racionais, pois apenas dependeria da reflexividade. O direito é a norma de ação que se legitima a partir de um processo de formação intersubjetiva da opinião e da vontade e se aplica àqueles considerados cidadãos, membros de uma comunidade jurídica determinada que firmam posição a partir da aceitação concreta manifestada nesse processo.

[93] Sobre a fundamentação pós-convencional. Habermas, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, 1983, p. 61. "Nesse nível, há um claro esforço no sentido de definir os valores e os princípios morais que têm validade e aplicação independentemente da autoridade dos grupos ou das pessoas que os sustentam e do fato de que o próprio indivíduo se identifique ou não com tais grupos. "

[94] Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, 2012, pp. 140-141.

Segundo Habermas, o princípio do discurso abrange ambas as normas de ação, pois independe dessas, sendo o princípio moral e o princípio da democracia suas especificações. "D: São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais".[95]

A fundamentação imparcial só é possível por conta desse princípio do discurso que figura como princípio de ação em geral, independente da moral e do direito, sendo essas especificações desse princípio que, como diz Habermas, "coloca em relevo o sentido das exigências de uma fundamentação pós-convencional".[96] O princípio da moral é o princípio de universalização em que o argumento só pode ser validado tendo em vista o interesse de todos os afetados. O direito, para Habermas, só pode ser visto a partir do princípio de democracia, uma vez que ambivalente e condutor de uma legitimidade advinda da legalidade. Quando se aplica o discurso à forma jurídica, passamos a ter um processo que se retroalimenta, pois se justifica a partir de si mesmo através da comunicação. Desdobrados a partir da comunicação, temos outras dimensões práticas validadas por argumentos não só morais, mas também éticos e pragmáticos:

> Pois o princípio moral resulta de uma especificação do princípio geral do discurso para normas de ação que só podem ser justificadas sob o ponto de vista da consideração simétrica dos interesses. O princípio da democracia resulta de uma especificação correspondente para tais normas de ação que surgem na forma do direito e que podem ser justificadas com o auxílio de argumentos pragmáticos, ético-políticos e morais.[97]

Assim, o princípio do discurso está fundado em um reconhecimento recíproco que justifica de maneira imparcial as normas impostas, bem como possibilita que essa justificação seja produto de uma formação intersubjetiva que identifica o cidadão como autor e destinatário do processo democrático de gênese do direito. O direito, visto através da democracia, impulsiona uma integração social que relaciona mundo da vida e sistema. É importante salientar esse papel decisivo e ambivalente do direito no que diz respeito à legitimidade de uma concepção de justiça democrática em sociedades complexas:

[95] Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, 2012, p. 142.
[96] Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, 2012, p. 142.
[97] Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, 2012, pp. 142-143.

> Os dois aspectos sob os quais analisamos o princípio da moral e da democracia implicam respectivamente duas tarefas, que o procurado sistema de direitos deve solucionar. Este não deve apenas institucionalizar uma formação da vontade política racional, mas também proporcionar o próprio *médium* no qual essa vontade pode se expressar como vontade comum de membros do direito livremente associados.[98]

Neste sentido, o direito é mais restrito e mais abrangente que a moral, por isso a complementa. É mais abrangente porque alivia o sujeito agente do peso de decisões complexas e chega a âmbitos em que a moral não pode atuar. É mais restrito, pois seu universalismo é tênue, uma vez que se compromete apenas com os sujeitos de direito, membros de uma comunidade jurídica determinada. Como afirmado anteriormente, a moral se compromete com um universalismo forte que pretende a aceitabilidade racional de todos seres racionais, algo demasiadamente abrangente e abstrato para participantes de uma sociedade democrática marcada pelo fato o pluralismo. Na moral, portanto, não existe um escopo de atuação bem delineado, o que provoca diversas incertezas não só aos indivíduos, como em toda comunidade. O direito é mais abrangente, pois não leva em conta, como a moral, apenas aquilo que é igualmente bom para todos, mas também permite práticas pragmáticas, pois no interesse do agente (aquilo que é "bom para meu fim"), e práticas éticas, as quais se conduzem no interesse da comunidade (o que é "bom para nós" ou o que é "bom para mim").

Para cada dimensão do agir ou uso da razão prática, existe um tipo de validade que deve ser levada em conta a fim de reconstruir discursivamente a legitimidade das normas de ação. Portanto, a justificação de normas morais passa por argumentos diferentes da justificação de normas jurídicas, sendo que ambos argumentos só podem se relacionar a partir de um princípio do discurso que se refere às normas de ação em geral, abrangendo todas justificativas e argumentos usados na moral e no direito. A moral se justifica tendo em vista apenas questões que levam em conta a simetria do interesse de todos. Contudo, o direito se justifica a partir das diferentes validades suscitadas por questões práticas diversas, sejam morais, éticas ou pragmáticas. Enfim, normas morais diferem de normas jurídicas quanto ao escopo sobre o qual se funda sua validade:

> Normas morais regulam relações interpessoais e conflitos entre pessoas naturais, que se reconhecem reciprocamente como membros de uma comunidade concreta e, ao mesmo tempo, como indivíduos insubstituíveis. Eles se dirigem a pessoas individuadas através de sua história de vida. Ao

[98] Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, 2012, pp. 146-147.

> passo que normas jurídicas regulam relações interpessoais e conflitos entre atores que se reconhecem como membros de uma comunidade abstrata, criada através das normas do direito. Também elas se endereçam a sujeitos singulares, os quais, porém, não se individuam mais através de sua identidade pessoal, formada através de sua história de vida, e sim, através da capacidade de assumir posição de membros sociais típicos de uma comunidade construída juridicamente.[99]

A relação entre direito e moral apresentada por Habermas permite melhor equacionar as relações prático-existenciais contemporâneas, uma vez que se relaciona com a dialogicidade do participante de uma sociedade plural e complexa constituída em Estado Democrático de Direito. O processo de socialização a esse nível não é algo constituído individualmente. Nesse processo, a individuação se dá pela socialização,[100] não existindo consciência de si sem reconhecimento intersubjetivo do outro. A justificação das normas não passa mais apenas por um sujeito racional que se pensa a si mesmo, mas por uma *práxis* comunicativa que bem relaciona aquilo que obriga internamente (moral) com aquilo que obriga externamente (direito). O direito não se submete à moral, mas a complementa com sua estrutura, ao mesmo tempo em que a alivia por constituir mais um saber cultural que engloba outras dimensões práticas:

> Uma moral dependente de um substrato de estruturas da personalidade ficaria limitada em sua eficácia, caso não pudesse atingir os motivos dos agentes por um *outro* caminho, que não o da internalização, ou seja, o da institucionalização de um sistema jurídico que *complementa* a moral da razão do ponto de vista da eficácia para a ação. O direito é sistema de saber e, ao mesmo tempo, sistema de ação; ele pode ser entendido como um texto repleto de proposições e interpretações normativas ou como uma instituição, isto é, como um complexo de regulativos da ação. (...) E, como o direito está estabelecido simultaneamente nos níveis da cultura e da sociedade, ele pode *compensar* as fraquezas de uma moral racional que se atualiza primariamente na forma de um sabe.[101]

O direito, na visão de Habermas, tem uma relação com os interesses diferente da visão de Kant. Habermas permite a entrada de interesses no direito, sem subordiná-los a uma justificativa apenas moral, uma vez que apenas a reconstrução procedimental do direito deve contar com um ponto de vista moral, portanto, imparcial. O conteúdo das normas jurídicas pode receber, via processo democrático, normas pragmáticas e normas éticas, além de normas

[99] Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade.* Vol. 1, 2012, pp. 147-148.
[100] Cf. Habermas, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico*, 2002, p. 183.
[101] Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade.* Vol. 1, 2012, pp. 149-150.

morais. Na ótica do direito é possível agir conforme o dever, guardando a motivação advinda de interesses como um importante elemento do processo democrático e, portanto, da legitimidade das normas. Com isso, o direito, forjado em democracias constitucionais, permite uma integração social, um fluxo de comunicação entre o saber cultural advindo do mundo da vida e o marco regulatório do sistema. A periferia das discussões em um ambiente informal passaria a pressionar o ambiente formal da institucionalização, sendo o poder comunicativo revertido em poder administrativo. Veremos isso mais adiante, contudo passemos à investigação mais pormenorizada da amplitude do conceito de direito habermasiano do ponto de vista das exigências da moral e dos discursos práticos inseridos no direito.

4. CONCLUSÃO

Diante do exposto neste breve ensaio filosófico, é possível perceber que o filósofo alemão, uma vez bem relacionando direito e moral, alivia fortes pretensões normativas requeridas por uma moral racional advinda da modernidade. Para isso, se vale de um novo entendimento acerca do direito, haja vista a tensão entre facticidade e validade em que está inserido. Possibilitando uma coesão interna entre os valores da liberdade e da igualdade, Habermas pensa o conceito de autonomia como existente a partir do potencial integrador do direito.

O direito deve ser visto como dual e ambíguo, um *médium* que, por permitir a institucionalização de justificações para questões praticas pragmáticas, ética e morais, acaba fornecendo a possibilidade de legitimidade de sua obrigatoriedade. Isso se dá, pois, ao mesmo tempo em que permite que em seu bojo sejam inseridas, via política, questões não apenas morais, aliviando um peso que se colocava nas costas de sujeitos racionais, pois a estes era exigido que as escolhas se dessem no interesse simétrico de todos, garante procedimentalmente, pela deliberação, a aceitabilidade racional. O princípio da moral, o qual exige a aceitabilidade racional é visto junto de uma aceitação concreta advinda de um princípio da democracia que entende o direito como implicado necessariamente em seu projeto. O princípio do discurso pretende dar conta de ambos potenciais. Portanto, sem deixar de manter, ao menos de maneira procedimental, a justificação pela via da imparcialidade e do interesse simétrico de todos, a amplia através de uma aceitação concreta a partir da formação discursiva da opinião e da

vontade em um processo de democracia deliberativa que legitima a validade das normas jurídicas.

Enfim, a relação entre direito e moral a partir de uma teoria do discurso, da tensão entre facticidade e validade e de uma releitura do conceito de autonomia, pode forjar, de maneira intersubjetiva, a legitimidade e validade das normas jurídicas em um Estado Democrático de Direito. A forma jurídica de direitos subjetivos é emprestada à soberania popular que, por meio de um fluxo comunicativo, se faz valer desde o ambiente da esfera púbica informal até o poder sobre a agenda e a concretização formal de direitos através da institucionalização.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

CANOTILHO, J. J. Gomes. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição.* 6. ed. rev., Coimbra: Almedina, 1993

HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade (v. I).* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

_____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade (v. II).* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

_____. *A inclusão do Outro: estudos de teoria política.* São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade.* São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. *Comentário a Ética do Discurso.* Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

KANT, Immanuel. *Doutrina do Direito.* Tradução Edson Bini, 3 ed. São Paulo: Ícone, 2005.

LOEWENSTEIN, Karl. *Teoría de La Constitucíon.* 2. ed. Barcelona: Ariel, 1970.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça.* Edição Revista. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ROUSSEAU, J. -J. *Do Contrato Social*. São Paulo: Abril Cultural,1973. (Coleção Os Pensadores).

WEBER, Max. A *Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

WITTGENSTEIN. *Coleção Os Pensadores: Investigações Filosóficas*, Tradução de José Carlos Bruni, São Paulo: Abril Cultural, 1975.

TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA: um Direito posto de dentro para fora.

ANA MARGARETH MOREIRA MENDES COSENZA
Programa de Pós-Graduação *Stritu Sensu* em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense. Mestranda. anamendes_br@yahoo.com.br.
CARLOS HENRIQUE SANTANA COSENZA
Programa de Pós-Graduação *Latu Sensu* em Auditoria e Perícia Ambiental da Universidade Estácio de Sá. Especialização. cosenza0051@gmail.com

Resumo: O presente artigo visa discutir, em linhas gerais, a compreensão de Jurgën Habermas sobre o Direito na Modernidade. Discorrendo sobre os contextos sócio-jurídicos ao longo da história, da Idade Média a Modernidade. Foram evidenciados elementos e modelos mentais por ele desenvolvidos para demonstrar que para a consolidação de um Direito Positivo, incluindo a Democracia, é preciso mais do que atribuir coercitividade às normas: necessitaria-se de um conteúdo validador do Direito capaz de lhe dar a legitimidade. Este fazia com que as pessoas reconhecessem nele não só conteúdos políticos modificáveis conforme os interesses da vez, mas também um núcleo indisponível, universalista, racional e voltado para a coletividade. Habermas não trás um direito novo, mas um novo olhar, uma novidade teórica para entender o Direito na Modernidade, intitulada de Teoria do Discurso, baseada na argumentação e no agir comunicativo. Demonstrar-se-á como Habermas consegue restabelecer os elos entre Direito, Política e Moral, sem tomar-lhes a independência, e conferir legitimação ao Direito de modo que sejam necessários menos mecanismos de coerção para garantir-lhe a eficácia. Para tanto, a presente análise tomou por base um trecho do livro Direto e Democracia: entre facticidade e validade, volume II, além de outras referências bibliográficas pertinentes ao tema.

Palavras-chave: Racionalidade. Teoria do Discurso. Ação Comunicativa. Habermas.

1 INTRODUÇÃO

Apresentar-se-á, em linhas gerais, como a Teoria do Direito de Jurgën Habermas (Teoria do Discurso) reinterpreta o direito para que funcione melhor na complexa sociedade moderna. Em especial, a compreensão de Habermas sobre o processo de racionalização do Direito, dos antigos impérios à Modernidade, e, por fim, a Teoria da Sociedade por ele desenvolvida.

Inicialmente, serão apontados alguns aspectos principais da trajetória acadêmica do autor, de modo a ser possível entender as influências da Escola de Frankfurt, berço da teoria crítica, sobre sua obra. Passando-se, quanto à racionalização, a evidenciar os fundamentos da visão habermasiana de ter a humanidade passado por um momento histórico de duplo eixo: racionalização sistêmica voltada para a dominação e racionalização comunicativa voltada para o aspecto de emancipação. Para, por fim, apresentar a maneira como a sociedade se relaciona, em seus dois espaços de integração: o sistema e o mundo da vida. Ou seja, segundo a racionalidade sistêmica e a racionalidade comunicativa ou social, respectivamente.

O objetivo principal é demonstrar que Habermas fez um trabalho de reconstrução do conceito de legalidade, resgatando o Direito da tendência positivista de abstraí-lo dos fatos sociais, garantindo sua eficácia unicamente em instrumentos coercitivos. Para tanto, o jurista, sociólogo, filósofo, dentre tantas outras qualidades interdisciplinares, relembra que o consenso entre criadores e destinatários das normas confere legitimidade a Ordem Jurídica.

A validação do Direito se dá com base no reconhecimento de valores metafísicos comuns a todos (indisponíveis). Dessarte, os cidadãos se comportam, espontaneamente (de modo consciente), de acordo com o Direito Posto. A submissão ao Direito vigente se dá de dentro para fora, e não por mera imposição coercitiva externa de um sistema artificialmente posto e mutável conforme os interesses dominantes da vez.

Assim, como agir comunicativo viabiliza a interação, o entendimento e a cooperação entre as partes, Habermas trabalha a forma pela qual os argumentos revelam uma razão comunicativa que, além da já conhecida razão procedimental, capaz de solucionar conflitos e consolidar uma Democracia Participativa, preocupada com a abertura de espaços de discussão, formadores de consenso.

2 DESENVOLVIMENTO

2.1) A Escola de Frankfurt

Jurgën Habermas é representante da segunda geração da Escola de Frankfurt (inicialmente chamada de Instituto de Pesquisa Social), espaço ao qual se manteve vinculado durante seu caminho acadêmico. Foi criada em 1924, com vistas a pesquisas voltadas para o estudo da sociedade segundo Karl Marx, o que representava um diferencial já que Weber tinha mais presença nas universidades. Tratava-se de oposição às universidades alemãs da época que ignoravam os movimentos socialistas em seus estudos. (BRAY, 2017, p.166).

Isto porque o Marxismo tinha como campo de desenvolvimento os partidos políticos, de modo que, ali, os objetivos políticos limitavam as pesquisas sociais fundamentadas em Marx, conforme o interesse político-partidário que estivesse em voga. Era levado com viés dogmático, com pouca liberdade para a livre discussão.

Nas universidades, espaços mais plurais e livres que os partidos, a pesquisa do Marxismo pôde se desenvolver sem as amarras políticas, seguindo por caminhos diferentes dos traçados pelos partidos comunistas, tais como: sociedade de massa, psicanálise e etc, não apenas luta de classes e racionalidade voltada para emancipação do proletariado. Verifica-se, assim, que o fato de a Universidade de Frankfurt ter sido financiada por simpatizantes do Marxismo (iniciativa de Félix Weil), não restringiu de forma ortodoxa as atividades de pesquisa. (BANNWART JÚNIOR, 2012, p.134; BRAY, 2017, p.166).

Dentre as influências de Karl Marx, destaca-se, aqui, a Teoria Crítica desenvolvida por ele na análise do capitalismo. Diferente da abordagem da Teoria Tradicional que se baseia na abstração e observação pura, Marx fixa-se na localização das estruturas de dominação, dos pontos fortes e os fracos relativos à emancipação presente na "ordem social", para superação e transformação da sociedade. Teoria aliada à prática. (BANNWART JÚNIOR, 2012, p.134).

Todos os teóricos da Escola de Frankfurt abordaram a Dialética da Razão (do esclarecimento), ao melhor estilo Iluminista. Ou seja, razão como o caminho de emancipação da humanidade capaz de levá-la à "autonomia e autodeterminação". Uso da razão como instrumento de controle do destino humano. E a fizeram segundo a Teoria Crítica, sem ortodoxismo, mas inserindo o racionalismo de Kant, o idealismo de Hegel e a psicanálise de Freud para reler o materialismo histórico marxista. (BANNWART JÚNIOR, 2012, p.134; BRAY, 2017, p.168; FERREIRA, 2008, p. 333; KANT *apud* BRAY, 2017, p.168).

Habermas concentrou estudos na crítica ao positivismo, na formação do estado e seus legitimadores e na indústria cultural, seguindo os objetos de pesquisa de Horkheimer e Adorno. O fez segundo teoria crítica, afastando-se dos métodos tradicionais de estudo da Sociologia e da Filosofia, com inspiração no racionalismo, na psicanálise e em releitura do materialismo histórico de Marx (diz-se assim pela manutenção de distanciamento em relação ao marxismo ortodoxo). (BRAY, 2017, p.167).

Horkheimer e Adorno, em a "Dialética do Esclarecimento", analisando as ferramentas de alienação e dominação, percebem desvio da finalidade da emancipação de modo que constatam que a razão (instrumental e previdente) tem sido usada como meio de dominação. Em que pese o entendimento de que a razão Iluminista não teria o condão de levar a libertação, mas a técnica e a ciência modernas, as quais subordinam seus respectivos objetos, isto é, relação de mando daquelas sobre esses. A dominação se separou do trabalho e da modificação da natureza, com o advento da propriedade privada (os donos dos meios de produção dominam a

mão-de-obra). A expansão das lógicas industrialistas do utilitarismo e imediatismo suplanta o pensamento e põe em descrédito a Filosofia. Assim, a "Dialética do Esclarecimento" ressurge na Escola de Frankfurt nos vários trabalhos acadêmicos da nova geração, sob diferentes vestes. (BANNWART JÚNIOR, 2012, p.135; FREITAG, 1986, p.35 *apud* BRAY, 2017, p.168; LACOSTE, 1992, p.142 *apud* BRAY, 2017, p.168; TESCARO JÚNIOR, 2012, p.135).

A primeira geração de Frankfurt manteve-se a par da Teoria e da Filosofia do Direito devido ao desenvolvimento de obra com base em pressupostos críticos fundados em Karl Marx, bem como pela dialética hegeliano-marxista. Não adentraram na teoria da sociedade, pelo viés do Direito e resumiram a Democracia a um subproduto do capitalismo (um elemento da superestrutura). (BANNWART JÚNIOR, 2012, p.136; COMPARATO, 2006, p.336 *apud* BANNWART JÚNIOR, 2012, p.136).

Habermas faz essa abordagem do Direito, mais multidisciplinar, não se restringe a ele. O Direito como Ciência Social é trabalhado com influências de várias ciências. Não é possível enquadrar Habermas em uma só área posto que seu trabalho engloba o Direito, a Filosofia, a Psicanálise, a Estética, a Sociologia, a História, dentre outras áreas. (BRAY, 2017, p.166).

Após as referidas exposições introdutórias sobre o berço e contexto acadêmico de desenvolvimento do autor analisado, passa-se ao desenvolvimento do objetivo deste trabalho, abordando, em linhas gerais, os processos de racionalização; a teoria da sociedade em Habermas; para, enfim, apresentar a Teoria do Discurso e as implicações sócio-jurídicas do agir comunicativo.

2.2) A relação entre Direito, Política e Moral, em Habermas

O ilustre teórico em questão sustenta que embora distinto e autônomo, o Direito não é capaz de dissociar-se inteiramente da Política e da Moral. Para demonstrar seu entendimento, retroage a passagem do Direito nos antigos impérios, na Era Medieval até a Modernidade, conforme seus elementos estruturantes, dando destaque ao validador que legitima o reconhecimento da obrigatoriedade das normas em vigor, para além da força coercitiva das leis. (HABERMAS, 1997, p.230).

Coloca que nos antigos impérios o Direito repousava sobre três dimensões: Direito Sagrado, Direito Burocrático do rei, Direito Consuetudinário. O Direito Sagrado era um núcleo

que não admitia alterações devido a sua origem divina, é dogmático por natureza. Este colocava-se como a moldura de legalidade fundamental, a ser preenchido em seu interior pelo Direito Burocrático do rei (profano), ao exercer seu poder, definindo as normas e exercendo jurisdição. Subordinado a ambos, vinha o Direito Consuetudinário oriundo das tradições jurídicos-tribais. (HABERMAS, 1997, p.231-232).

O Direito Medieval europeu era composto pelo direito canônico (Igreja Católica); os decretos imperiais e capitulares ligados ao Direito Romano, e o direito consuetudinário advindo das culturas romano-germânicos. Mantinham a mesma base estrutural das culturas superiores da época: divisão entre direito sagrado indisponível (uma grande religião, cosmo, evento divino) e direito profano subordinado ao direito divino, através do qual era exercida a jurisdição e a legislação. (HABERMAS, 1997, p.231).

Com a Modernidade, essa estrutura tridimensional é rompida, se rendendo a interesses privados, afastando-se do sagrado e reduzindo a Ordem Jurídica a dimensão burocrática dos soberanos. Esta, por sua vez, liberta da moldura divina que a limitava, torna-se independente, e busca, por si mesma, ocupar o vazio deixado pelo direito natural sagrado. Ainda que o Estado se divida em poderes, passa a ser o único responsável por legislar, aplicar a lei e ratifica-las, tal qual partes de um todo, sob o monopólio estatal. (HABERMAS, 1997, p.233).

Esta redução levou o sistema jurídico a uma crise de legitimidade. A questão era saber se a simples legalidade, revestida de coercitividade, bastaria para justificar a obrigatoriedade do direito positivado, antes fundamentado no sagrado. Na Modernidade, a obrigatoriedade passou a advir de um procedimento legislativo, cujo teor é tão mutável quanto os interesses dos agentes políticos no poder. Desapareceu, assim, o campo de indisponibilidade. (HABERMAS, 1997, p.233).

Teorias do Direito buscam respostas para esta indisponibilidade. Algumas dão ao caráter normativo um viés procedimental, através da atribuição de "coercitividade" a mesma. Outras reconhecem um limite indisponível somente em relação à forma ("validade deontológica não-imperativista") "não para conteúdos do direito natural", sendo a jurisdição o núcleo onde o direito mantém sua autonomia. (KELSEN *apud* HABERMAS, 1997, p.233).

Habermas expõe que não é possível um sistema jurídico sem este substituo legitimador (indisponível), posto que o direito é anterior ao poder político. Este e o direito posto pelo Estado surgem juntos e constituem um ao outro. Não pode o direito ser totalmente absorvido nem separado da política. Por outro lado, verifica-se que a moral ajuda na associação entre direito e

poder estatal, sendo um sopesado na política do *médium* do direito. Concluindo-se que política, moral e direito são institutos entrelaçados. (HABERMAS, 1997, p.234).

Destaca, assim, que o conceito de "norma de direito", entendida como obrigatória a todos e em posição superior às partes e ao juiz, revolucionou o campo das representações morais. Kohlberg com sua 'consciência moral "convencional"', através da qual o juiz tem poder político para evocar a autoridade impessoal e obrigatória da lei para resolver os conflitos, independente da vontade das partes (heterocomposição). Visualiza-se que ideias morais e jurídicas tradicionais se imiscuem com o poder político, através da consciência moral. (HABERMAS, 1997, p.235).

Normas morais obrigatórias abandonam o campo da moral e ingressam no direito. Nesses casos, o conteúdo de validação será imposição e o reconhecimento, ambivalentemente. Dessa forma, a consciência baseada em normas morais obrigatórias pode modificar a jurisdição, convertendo poder fático em normativo. A existência de autoridade legitimada juridicamente e de administração organizada segundo o direito prova não ser possível a separação dos institutos. (HABERMAS, 1997, p.235-237).

Na Modernidade, a polêmica reside no fato de que o poder político não poderia legitimar-se pelo direito, haja vista ser um produto de sua própria atividade. Também não seria independente em suas realizações o direito dito, por ficção jurídica, independente da política e da moral, posto que representa mera abstração. Da junção dos institutos configura-se o conceito de justiça que formará o *médium* do direito e dará ao sistema jurídico os pontos de legitimação para recalibragem, aprendizagem e renovação. Daí a necessidade de encontrar um equivalente para substituir o papel do direito sagrado, resguardando um local de indisponibilidade para o direito positivo. (HABERMAS, 1997, p.237).

Logo, ao estudar a relação entre Direito, Política e Moral, Habermas evidencia critérios de validação do Direito, que o legitimam por via de uma aceitação geral pela sociedade destinatária e criadora da norma. Propondo a existência de um campo de validadores indisponíveis reconhecido pela maioria e aprendido pelos inconformados aos padrões, fazendo com que as normas sejam internamente aceitas e acatadas e não apenas externamente impostas, pela coerção. (HABERMAS, 1997, p.237).

2.3) O processo de racionalização da Modernidade

Jurgën Habermas é um otimista em relação à capacidade de a razão conduzir o homem a um mundo melhor. Apesar da derrocada do Iluminismo, corrompendo-se à razão instrumental que, como tecnicidade, subjuga e domina os demais que não comungam do poder (político e econômico), ele acredita num relacionamento com o mundo através de aspectos racionais. A leitura racional do mundo permitiria compreendê-lo melhor, tanto cientificamente, quanto nos fenômenos sociais, emancipando o homem em relação ao mundo. (BRAY, 2017, p.168, 169, 172; HORKHEIMER *apud* BANNWART JÚNIOR, 2012, p.135).

É através de esse olhar racional que o homem percebe os Direitos Naturais e vislumbra não conseguir exercê-los. As pessoas percebem um mundo não satisfatório e se organizam num acordo racional para que se viva melhor, tal qual propõe Hobbes. É o reconhecimento do Jusnaturalismo. Ao apresentar sua versão do direito racional, Hobbes elimina os aspectos morais do direito positivo, meio de organização da política, de modo que o direito enunciado pelo soberano se imponha ainda que não sejam reconhecidos aspectos morais (seriam substitutos do poder divino). Esse aspecto pragmático contradiz com o teor moral dos argumentos da sua teoria que tentam explicar os bons motivos existentes para justificar a submissão a um Poder Absolutista. (HABERMAS, 2007, p.239).

Karl Marx também é tributário dessa crença de que a razão é o caminho para um mundo melhor, embora não tenha relação com o Jusnaturalismo. Parte da observação dos fatos no mundo concreto para constatar a existência de uma classe de pessoas que são exploradas (proletariado). Por meio de aspectos racionais o proletariado se dá conta de ser uma classe em si, de modo que passa a agir em seu favor, buscando sua emancipação. Ou seja, razão como instrumento de emancipação, tal qual Habermas, Hobbes e Jusnaturalismo. (BANNWART JÚNIOR, 2012, p.132; BRAY, 2017, p.169-170).

Kant apresenta um direito racional que submete o direito positivo, cujo núcleo central é a razão observada na indisponibilidade das bases morais do direito. O direito positivo deve se dedicar a copiar os princípios do direito natural (ou moral), "deduzido *a priori* da razão prática". Problema dessa teoria é que ao submeter a política e o direito a "órgãos de execução para as leis da razão prática", ele retira da política sua capacidade legislativa (criadora) e do direito, sua positividade. Evitando tal conclusão esvaziadora de sentidos tão importantes, Kant tenta diferenciar moralidade de legalidade. O que é uma evidente contradição, já que será positivado tudo que advir do direito moral. (HABERMAS, 2007, p.239, 240).

Como abordado no tópico anterior, a Escola de Frankfurt se diferencia das demais quanto à abordagem da racionalidade para um mundo melhor, sustentada pela Modernidade. Isso porque reconhece que a mesma racionalidade que liberta, pode dominar, seja por razão religiosa, política, da ciência, em fim, ela tanto emancipa quanto domina. Trata-se da racionalidade instrumental que formalizou a razão de tal sorte que guardou apenas seus "aspectos lógico-formais", despidos de conteúdo racional, tornando-se meios para atingir fins "não racionais em si mesmos". (BANNWART JÚNIOR, 2012, p.135; BRAY, 2017, p.171).

Quanto à razão ser meio para um mundo melhor, Habermas é otimista, incorporando o conceito, embora não o tome como verdade única caracterizadora da Modernidade. Segue essa visão de que a racionalidade se desenvolve em dois eixos: racionalidade voltada para dominação e racionalidade voltada para emancipação. (BANNWART JÚNIOR, 2012, p.130; BRAY, 2017, p.171 e 172).

Segue afirmando existir uma racionalidade que se faz independente dos sujeitos que compõem as relações, dado que resultaria do funcionamento de sistemas sociais, a racionalidade produzida é a racionalidade do sistema. (HABERMAS, 1997, p.247).

A teoria tradicional desenvolve seu pensamento a partir de abstração, observação e racionalização que retificam os conceitos. A teoria crítica faz o caminho inverso, tem procedimento desmistificador, avesso a dogmas, contra motivações desvirtuadas do caminho da emancipação do homem. Assim, ela permite o surgimento de sujeitos críticos, reflexivos, participantes e modificadores do mundo ao redor. (BANNWART JÚNIOR, 2012, p.133).

Para o autor estudado, adepto da teoria crítica, Sociedade pensaria a racionalidade de emancipação a partir da consciência. A consciência, por sua vez, ao interagir com o mundo, produziria razão. Contudo, esse olhar estaria equivocado, pois a racionalização não advém da consciência, mas da linguagem. Ter consciência não produz razão e sim o fato de o homem se socializar, interagir através da linguagem. Existem sujeitos individuais e coletivos que pensam e podem chegar num processo de acordo de vontades, celebrando uma espécie de contrato, de consenso. (BANNWART JÚNIOR, 2012, p.141-142; BRAY, 2017, p.171).

A capacidade de a razão emancipar, em Habermas, depende da competência linguística e cognitiva dos atores, ao quais através de um agir comunicativo, no diálogo, construirão uma razão comunicativa (a partir da interação com o mundo). Vai além da primeira geração de Frankfurt ao pensar a racionalidade como comunicação, superando o pessimismo de Horkheimer. Este acabou por concluir que a racionalidade nunca levaria o homem a

emancipação, haja vista que a razão sempre teria sido usada como instrumento de dominação, "alienação", "repressão, desumanização e na irracionalização", a serviço do puro tecnicismo e do capitalismo. Segue o pensamento Jusnaturalista. (BRAY, 2017, p.171, 172).

É esta a virada proposta por Habermas, a racionalidade que emancipa reside na linguística, na comunicação ocorrida numa situação ideal de fala, propícia a um verdadeiro entendimento mútuo entre as partes. A linguagem contém estrutura de racionalidade-comunicativa. A racionalidade técnica e instrumental, vista como pensamento racional por excelência, domina as circunstâncias e facetas da vida. Diferencia-se, assim, a racionalidade de dominação da comunicacional. (BRAY, 2017, p.171; BANNWART JÚNIOR, 2012, p.142).

2.4) A nova Teoria da Sociedade

Considera a sociedade como o local que não depende dos sujeitos, um espaço de integração dos sistemas. Ressalta que a sociedade possui imensa quantidade de valores que orientam diferentes opções de conduta, conforme a opção valorativa feita por cada um. Ocorre que na Modernidade, as sociedades ficaram cada vez mais complexas, com uma quantidade de demandas além do que é possível processar, por exemplo, nos tribunais, relativos a toda sorte de conflitos. Quanto mais complexas mais exigem modificação do sistema jurídico, via aprendizagem. (HABERMAS, 1997, p.223).

Habermas classifica o sistema como dominação por tentar comandar, definir como devem ser os fatos no mundo da vida, pela via da legalidade, da coerção. Ao subtrair a discussão dos sistemas, eles se corrompem a mecanismos de pura dominação, é o caso do Direito Positivo. A norma é imposta aos cidadãos que não são consultados sobre a aceitação da mesma. Essa ausência de discussão retira a possibilidade emancipatória da razão. (HABERMAS, 1997, p.247).

Na concepção de Habermas a sociedade é dicotomizada em dois grandes espaços de integração: o mundo da vida e o sistema. No primeiro a interação ocorre através de ações comunicativas, enquanto que, no outro, acontece por ações estratégicas e instrumentais. Ambas as dimensões são importantes e necessárias, contudo, o mundo da vida deve comandar o sistema para que a razão leve à emancipação, sob pena de, ocorrendo o contrário, a racionalidade ser usada apenas como meio de dominação. Habermas reconhece ser necessária a "inversão da ordem de comando societária". Desse modo, o mundo da vida deve dirigir o sistema sem,

contudo, prejudicar a reprodução material que lhe é caríssima. (BANNWART JÚNIOR, 2012, p.131).

No mundo da vida, as pessoas se socializam por meio da linguagem. Ele é pré-estruturado pela gramática, se organizando através da razão racional comunicativa. Aqui ele não é subtraído do processo de formação do Direito Posto, sendo este último, tematizado, discutido, e contraposto ao que existe no seu entorno. De forma que, para Habermas, o Direito não é somente espaço de imposição, segundo a lógica de Luhmann (legal e ilegal), mas de discussão visando a criação de argumentações válidas, de modo a sopesar quais são as mais pertinentes dentre elas. (HABERMAS, 1997, p.229; LUHMAN, 2007, p.16).

Ou seja, o sistema fechado idealizado por Luhmann, segundo o qual para ser Direito deve-se responder a codificação binária "direito" e "não-direito", se separando de normas morais (fundadas no direito racional) e da política (das atividades legislativas e administradoras), cai em descrédito. Fuller, Dworking e Habermas evidenciam ser impossível aplicar o direito sem objetivos políticos, bases morais ou ignorando princípios, concluindo, este último que o sistema jurídico não é fechado, posto que no código jurídico "se introduzem conteúdos do código moral e do código do poder". (*apud* HABERMAS, 1997, p.224).

A legitimação do Direito vem da força dos argumentos que fundamentam o Direito, de modo que seja criada uma aceitação geral (consenso) entre os administrados de que se trata de um Direito racionalmente justificável. E essa compreensão é produzida pelo processo de comunicação que gera aceitação racional do mundo da vida. Nega-se uma legitimação viável baseada em características do espaço sistêmico, como a legalidade, por exemplo. Este raciocínio permite questionar o direito posto por regular processo legislativo, mas de conteúdo contrário ao assentimento geral, regado de valores e costumes, sendo capaz de negar-lhe eficácia, pela desobediência civil, resistência pacífica, isto é, "romper com a própria forma jurídica que as institucionaliza". (DREIER *apud* HABERMAS, 1997, p.247).

Cita-se, por exemplo, a fixação de pena de morte sem garantia de ampla defesa e o devido processo legal para crimes de furto onde não haja dúvidas quanto à autoria e à materialidade. A lógica do discurso compreenderia ser uma determinação totalmente contrária aos princípios fundamentais constitucionalizados, relativo ao direito à vida, ao devido processo legal, à ampla defesa, à dignidade da pessoa humana, da proporcionalidade e razoabilidade dentre outros valores ocidentais, brasileiros, que autorizariam desobediência e insurreição. Tratar-se-ia de um direito posto não legítimo. (HABERMAS, 1997, p.247).

Com isso, em Habermas, o Direito é positivo, mas tem a pretensão de ser aceito, legitimado pelo mundo da vida. Não basta que o sistema lhe confira legalidade procedimental. Nessa Teoria do Direito, os destinatários também são autores, haja vista que rediscutem as normas, sendo este espaço de discussão a gênese da Democracia num Estado de Direito. Tal fato é percebido em vários institutos como a representação política, conselhos deliberativos, orçamentos participativos, plebiscitos, referendos, ação popular, ações coletivas, audiências públicas, dentre vários outros onde se verifica o viés de funcionarem como canal entre o sistema e o mundo da vida. (HABERMAS, 1997, p.246-247).

Destaca-se que, caso tais espaços públicos sejam transformados em meros requisitos formais incapazes de cumprir o papel de promotor de participação, do discurso e comunicação, se não há a intenção de considerar a outra parte da comunicação segundo argumentos racionais, ou os conteúdos comunicados, o que estará em vigor será a lógica sistêmica de dominação (autonomia sistêmica) e não a emancipatória comunicacional. (HABERMAS, 1997, p.246-247).

Não basta uma mera roupagem de legitimidade visando usar o mundo da vida para legitimar o sistema (decisão previamente estabelecida), posto que se trata de deturpação para garantir a dominação desse último. É no mundo da vida que existem os elementos de resistência a sua colonização indesejável. Para haver uma autonomia do direito, somente pela via emancipatória, em trilhas de fundamentação institucionalizadas no sistema jurídico, abertas a argumentação moral, de modo a permitir "uma formação imparcial da opinião e da vontade, abrindo assim o caminho para a entrada da racionalidade moral procedimental no direito e na política". Concluindo, Habermas, assim, que só existirá direito autônomo em Democracias consolidadas. (HABERMAS, 1997, p.247).

2.5) Um novo olhar interpretativo (Teoria do Discurso)

Como introduzido acima, Habermas faz uma releitura da racionalidade de modo a recuperar sua capacidade emancipatória, bem como reapresentá-la como alternativa solucionadora de conflitos. Já que a racionalidade técnica e instrumental de Horkheimer, Adorno e outros representantes da primeira geração de Frankfurt assumiu feições reducionistas e pessimistas, ao considerar que a formalização da razão a deixou apenas com sua lógica-

formal, desconsiderando a "esfera humana comunicativa" e o caráter normativo de ações sociais. Habermas propõe um novo olhar interpretativo. (BANNWART JÚNIOR, 2012, p.136, 138).

Através dessa releitura seria recuperada a capacidade de a razão levar à emancipação, condição basilar para o desenvolvimento de uma democracia emancipatória. Abordou-se, anteriormente, como os espaços de discussão validam o Direito Positivado, ao serem meios de participação, de construção de opinião e de formação de uma aceitação geral sobre as normas postas, atribuindo a elas validade, legitimidade. (HABERMAS, 1997, p.247).

Esse olhar repousa sobre o agir comunicativo, aplicado à instituição Democracia, como validador do Direito. Trata-se de "competência comunicativa", "reconstrução racional" e verdades universais ligadas à linguagem. Habermas é adepto de uma visão multidisciplinar, na qual as ciências não são excludentes nem exclusivistas, todas orientam fatos no mundo da vida e estes vários fragmentos devem ser levados em consideração na comunicação. (BANNWART JÚNIOR, 2012, p.138, 139).

Ou seja, não há hierarquia entre as várias ciências, o que inclui não haver superioridade da Filosofia sobre as demais, pois ela deve contribuir para a releitura das informações científicas, bem como para intermediar os cientistas e o mundo da vida. A Filosofia deve submeter suas teorias universalistas e hipotéticas a verificações empíricas, em casos concretos, possibilitando identificação de falhas. Cedendo o papel teórico de revelador do saber e aproximando-se da verdade prática. (BANNWART JÚNIOR, 2012, p.138, 139).

Em sua teoria, Habermas precisa de sujeitos participativos, não há mais lugar para a cômoda observação externa, pois quem não compartilha do contexto social, de discussão, das limitações do mundo da vida e dos sistemas, não tem condições de formar uma opinião adequada à realidade social do lugar e da questão. É preciso abandonar preconceitos e posicionar-se dentro do problema, da problematização e da construção das soluções para produzir racionalidade comunicativa (considerando teores como justiça, verdade e validade). (BANNWART JÚNIOR, 2012, p.140-141; REPA, 2008, *apud* BANNWART JÚNIOR, 2012, p.141).

Ser participante significa falar e agir com competência comunicativa, um sujeito capaz de expressar os arcabouços cognitivos de seu mundo subjetivo. Isto porque a participação e interação reiteradas influenciaram no processo de formação de ideias do sujeito, que absorve os pontos de vistas dos demais, critica-os, e externaliza os seus próprios entendimentos,

colocando-se de modo eficiente para os demais, os quais o entendem e o internalizam, no mesmo tipo de processo comunicativo. Ao fim, há a formação de consensos, aceitações gerais e aprendizagem para as opiniões dissonantes, se não internamente, ao menos em sua externalidade comportamental. Este seria o processo de socialização dos sujeitos que participam "compreensiva e discursivamente da comunicação". (BANNWART JÚNIOR, 2012, p.141; HABERMAS, 2003, *apud* BANNWART JÚNIOR, 2012, p.142).

Habermas identifica estruturas universais de linguagem a partir da experiência comunicativa de quem participa do processo discursivo. Propõe condições ideias de fala, *médium* da linguagem, que promovam a ocorrência de entendimento mútuo. Assim, sempre haveria a possibilidade de alcançar o entendimento, ainda que um dos participantes do discurso pretenda manipulá-lo, pois as argumentações levam a construção de uma razão com base no plausível e na coerência. (LUCHI, 1999, *apud* BANNWART JÚNIOR, 2012, p.142).

Em linhas gerais, destacam-se as seguintes ramificações do agir comunicativo: a ação comunicativa e o discurso. A primeira refere-se à intensão de compreensão mútua existente nos atos de fala, a qual se funda no fato de que o discursante pretende que sua preleção seja tida como válida, conforme as asserções por ele postas. A segunda fase deriva de uma problemática oposta à primeira, isto é, quando o que fora lá colocado não é considerado verdadeiro por, ao menos, um ouvinte. Não sendo a pretensão comunicativa correspondida, ocorre a passagem da primeira fase para a do discurso. No discurso o emissor necessita usar argumentos para justificar os motivos pelos quais suas colocações são verdadeiras. (NOGUEIRA, 2017).

A pretensão de validade externada na ação comunicativa assume significados diferentes, segundo os tipos de ato de fala: constatadores, reguladores, consensuais e etc. Nos constatadores pretende-se que o conteúdo enunciado seja tido como verdadeiro; já nos reguladores, que a ordem seja correta. Os consensuais pretende-se estabelecer um acordo a respeito de certo teor, segundo quatro tipos de validades: compreensão entre emissor e receptor; conteúdo comunicado tido por verdadeiro; crença de que as intenções da parte expositora são sinceras e dignas de confiança; e, por fim, o falante deve optar pela manifestação que seja correta segundo a norma jurídica vigente e os valores da sociedade em questão, de modo que seja possível que o receptor aceite o enunciado, estabelecendo concordância entre as partes do discurso quanto à essência normativa em voga. (NOGUEIRA, 2017).

Assim, sempre que alguma das pretensões de validade de um agir comunicativo for questionada quanto a sua verdade, correção ou inteligibilidade, ocorre a sua problematização.

Assim, Habermas define que é nesse momento que a ação comunicativa se transforma em discurso. Ao expor um enunciado, caso algum ouvinte não o tenha por verdadeiro, caberá ao emissor iniciar o discurso, através do qual sustentará os argumentos que motivam ser a manifestação feita verdadeira, correta ou explicar o que não ficou compreendido. (NOGUEIRA, 2017).

Destaca-se que quando o discurso é empregado para demonstrar a verdade existente em uma manifestação, observa-se o uso de um discurso teórico. Ao passo que questões ligadas à correção se referem a um discurso prático, que poderia ser solucionado racionalmente. Sustenta que problemas prático-morais podem ser solucionados segundo a melhor argumentação racional, resultado racionalmente justificado. Seriam questões da Moral, da Política e do Direito, desde que a fundamentação seja feita tal qual o método de verificação dos enunciados tidos como verdade e que se alcance a universalização. Assim, uma norma será válida ou não, conforme a observação do consenso. (NOGUEIRA, 2017).

Habermas dá primazia a argumentação ante a força coercitiva das normas, posto que aquela leva à disciplina consciente dos cidadãos, a governabilidade e a resignação dos vencidos pelo argumento universal, racionalmente motivado. Ou seja, para o autor, o Direito segundo o agir comunicativo e o discurso seria validade, enquanto que aquele cuja eficácia mais depende de coerção, seria mera facticidade.

Retomam-se os ensinamentos vistos até aqui para destacar que Habermas substitui a razão prática voltada para interesses privados pela comunicativa, através da qual uma multiplicidade de pessoas chega, racionalmente, a Ordem Jurídica em vigor, pelo agir comunicativo e pelo discurso. O discurso é interação e a coação é exercida entre os argumentos colocados para debate, uns sobre os outros, até que vença o melhor.

3.6) Metodologia

Desenvolveu-se uma abordagem qualitativa, utilizando-se de pesquisa teórica e exploratória para levantamento de bibliografias primárias e secundárias sobre o tema. Passou-se à modalidade descritiva de conceitos, caracterizando os resultados localizados no texto base (livro Direto e Democracia: entre facticidade e validade, volume II, p. 221-247), amostra da

pesquisa, e nos registros de outros pesquisadores, em complementação. (GIL, 2007, *apud*, ZANELLA, 2009, p.60 e 61; ZANELLA, 2009, p.59).

Dentre os procedimentos utilizou-se o citado levantamento de bibliografia e a análise crítica de conteúdo. Sendo que no primeiro, para busca específica sobre o tema, não pretendeu ser exaustivo, posto que os textos do próprio autor são as melhores fontes de estudo para compreendê-lo, sendo balizados como critério de validade e fidedignidade às suas ideias.

Reconhecido por sua Teoria do Discurso, este relevante autor é constantemente estudado e criticado pela comunidade acadêmica, haja vista o viés inovador e multidisciplinar de sua obra. Reconstruindo o entendimento de legalidade e inspirando releituras nas mais diversas áreas humanísticas. (GODOY, 1995, p.57; ZANELLA, 2009, p.59, 72, 75, 124).

3 CONCLUSÃO

Diante do aqui exposto, pôde-se observar como a Teoria Crítica da Karl Marx influenciou Habermas e várias gerações da Escola de Frankfurt. Estimulou o abandono da compreensão filosófica da existência de saberes a serem descobertos através da observação e da abstração, para uma de teoria aliada à prática, buscando a partir do mundo concreto (mundo da vida) caminhos racionais capazes de levar a humanidade a superação de seus problemas com "autonomia e autodeterminação". Na verdade, tratou-se de uma releitura do materialismo histórico marxista, a qual permitiu a eclosão de uma nova forma de interpretar e racionalizar. (BANNWART JÚNIOR, 2012, p.134; BRAY, 2017, p.168; FERREIRA, 2008, p. 333; KANT *apud* BRAY, 2017, p.168).

Nesse diapasão, Habermas superou o pessimismo de Horkheimer e Adorno, indicando um caminho para que a razão pudesse exercer o desejável papel de emancipador da sociedade: a racionalidade comunicativa. Diferente da razão instrumental, ela seria imune a sua transformação meio de dominação de uns sobre os outros, uma vez que o agir comunicativo buscaria a aceitação dos demais e, em caso de dissenso, o discurso se encarregaria de obtê-la, a partir de argumentos racionais postos por todos os participantes. Ou seja, garantindo uma participação plena, com representantes ativos das várias categorias societárias, a racionalidade comunicativa impediria a manipulação e dominação por um grupo, pois o discurso seria construído num espaço verdadeiramente deliberativo. (BANNWART JÚNIOR, 2012, p.135;

FREITAG, 1986, p.35 apud BRAY, 2017, p.168; LACOSTE, 1992, p.142 apud BRAY, 2017, p.168; TESCARO JÚNIOR, 2012, p.135).

Ela questiona o elemento validador da obrigatoriedade das normas positivamente postas. Derrubando o dogma de que o cumprimento de um procedimento formal seria suficiente para legitimar a coercitividade de uma norma, sem considerar qualquer questão de conteúdo. Assim, passa a buscar esse núcleo duro, essencial, universal, do qual o ser humano não poderia abrir mão. Revelaram-se, então, direitos fundamentais e valores de uma dada sociedade que caracterizam a cultura e a consciência do grupo, os quais o mantém unido enquanto ser e comunidade, um campo de indisponibilidade. (HABERMAS, 1997, p.233).

Nesse campo irrenunciável, surge a relação interdependente entre Política, a Moral e Direito. Pois se o Direito fixa a forma das leis, a Política fixa seus conteúdos e a Moral os valores societários vigentes. O elo validador oscila entre o reconhecimento da legitimidade e a simples obrigação de cumpri-las. Habermas defende a existência de validadores indisponíveis, reconhecidos pela maioria e aprendido pelos inconformados, através do discurso, de modo que as normas passam a ser internamente aceitas e não apenas impostas de fora, pela coerção. (HABERMAS, 1997, p.235-237).

Admite, assim, a existência de uma racionalidade que se forma independente dos sujeitos das relações, que é resultado do funcionamento de sistemas sociais, propondo uma releitura racional do mundo. Dessa forma, o jusfilósofo constrói sua Teoria da Sociedade, ao constatar que o fato de o homem se socializar, através da linguagem, produz razão de modo emancipatório. Por conseguinte, desenvolve sua Teoria do Discurso, onde a racionalidade que emancipa reside na linguística, como um espaço ideal de fala, de acordo com a competência linguística e cognitiva dos atores que construirão a razão partindo do agir comunicativo e do diálogo, no discurso. E conclui que a sociedade formada por sujeitos críticos, participantes e modificativos do mundo ao redor é aquela guiada pela racionalidade emancipatória. (BANNWART JÚNIOR, 2012, p.133, 141-142; BRAY, 2017, p.168, 169, 171, 172; HORKHEIMER apud BANNWART JÚNIOR, 2012, p.135).

O autor estudado propõe, objetivamente, condições ideais de fala, a partir de duas vertentes principais: o agir comunicativo (objetiva a compreensão mútua) e o discurso (usam-se argumentos de convencimento, toda vez que a pretensão comunicativa inicial não for correspondida). Destacando a existência de diferentes tipos de ato de fala: constatadores, reguladores, consensuais e etc. (NOGUEIRA, 2017).

Nessa toada, sustenta que a Democracia (onde os destinatários das normas também são seus autores) se consolidaria através de espaços de discussão, num Estado Democrático de Direito. Uma Democracia solidificada possui vários institutos destinados a serem canais entre o mundo da vida e o sistema, promovendo o discurso entre as partes. Aquelas que se limitam a criação de espaços de discursos meramente formais, sem considerar os argumentos das partes, não prestam a racionalidade emancipatória comunicacional, nem à Democracia. Seriam deturpações para a dominação de um grupo. (HABERMAS, 1997, p.246-247).

Através desse método, não só problemas ligados a um discurso teórico são passíveis de resolução racional, como, também, questões prático-morais (como um resultado racionalmente motivado). Sendo o discurso a interação entre os cidadãos e a coação aquela exercida pelos argumentos, uns sobre os outros e não por sujeitos ou normas postas, o Direito será posto segundo as melhores ponderações, ou seja: aquelas que foram capazes de formar um consenso, um viés de aceitação geral da maioria e de resignação da minoria. Por isso se diz aqui, em conclusão: um Direito posto de dentro para fora.

REFERÊNCIAS

BRAY, Renato Toller. A relação de Habermas com a Escola de Frankfurt: influência, distanciamento e contribuição. *Cadernos Jurídicos*, 165 -182. São Paulo: Unisal7. Disponível em: <www.salesianocampinas.com.br/unisal/downloads/art07cad01.pdf> Acesso em: 31 Ago. 2017.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil.* Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm> Acesso em: 25 Jul. 17.

BANNWART JÚNIOR, Clodomiro José; TESCARO JÚNIOR, João Evanir. JÜRGEN HABERMAS: teoria crítica e democracia deliberativa. *Confluências(PPGSD-UFF)*, Niterói, vol. 12, n. 2, p.129 - 156, out., 2012. ISSN 1678-7145. Disponível em: <www.confluencias.uff.br/index.php/confluencias/article/viewFile/123/146>Acesso em: 01 Set. 2017.

CERQUEIRA, Katia Leão. Entre facticidade e validade: A legitimação do direito à luz da razão comunicativa. In: *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, XIII, n. 82, nov., 2010. Disponível em: <http://www.ambito-

juridico.com.br/site/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=8647&revista_caderno=23>. Acesso em: 03 Set. 2017.

FERREIRA, Wallace. Uma análise revisionista de Adorno e Horkheimer em "A Dialética do Esclarecimento". (*CSOnline) Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, ano 2, v. 5, dez., 2008. Disponível em: <https://csonline.ufjf.emnuvens.com.br/csonline/article/viewFile/629/558> Acesso em: 31 Ago 2017.

GODOY, Arlida Schmidt. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. *Rev. adm. empres.*, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 57-63, abr. 1995. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-75901995000200008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 21 Jul. 2017.

HABERMAS, Jurgën. *Direto e Democracia: entre facticidade e validade.* Vol. II, 1929. In SIEBENEICHLER, Flávio Beno (trad.). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito***.** Tradução de João Batista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LUHMANN, Niklas & De GEORGI, Raffaele. *La sociedad de la sociedad*. México: Herder, 2007.

NOGUEIRA, Clayton Ritnel. A Teoria Discursiva de Jürgen Habermas. In: *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, VIII, n. 23, set., 2005. Disponível em: <http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=257>. Acesso em: 30 Ago. 2017.

PEDRON, Flávio Quinaud. A teoria discursiva do Direito e da democracia de Jürgen Habermas. *Revista Jus Navigandi*, Teresina, ano 19, n. 3935, 10 abr. 2014. ISSN 1518-4862. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/27387>. Acesso em: 2 Set. 2017.

ZANELLA, Liane Carly Hermes. *Metodologia de estudo e de pesquisa em administração.* Florianópolis: Departamento de Ciências da Administração/UFSC, 2009. Disponível em: <http://200.129.241.123/arquivos/Fasciculo_Metodologia_TC.pdf> Acesso em: 21 Jul. 2017.

A diferença como inclusão do outro nos direitos humanos em Habermas

LUÍS CÉSAR ALVES MOREIRA FILHO
Unesp – Marília. Doutorando em ciências sociais. lcamf@hotmail.com

Resumo

Habermas promove a igualdade através da inclusão do outro, aspecto que a diferença deve ser incluída, como também não se exclui a desigualdade numa sociedade complexa. Seria possível identificar um objeto em suas obras numa substituição da luta de classes que busca eliminar os inimigos da revolução do proletariado pela inclusão, tendo isso como objetivo, ponto que deve retomar a crítica ao direito burguês chamado de direitos humanos. A forma como será abordado implicará em reconstruir tal perspectiva num reconhecimento da diversidade. O questionamento busca uma nova perspectiva adequada ao século XXI dos direitos humanos, ao mesmo tempo, eliminar o preconceito resulta numa base epistemológica junto aos critérios de racionalidade que devem ser fornecidas, trajetória essa que será analisada, cujo resultado se volta a uma crítica a pós – Modernidade, tendo como base os seguintes eixos: direitos humanos, reconhecimento e inclusão. Buscará estabelecer uma coerência com os trabalhos anteriores de 1980 junto ao respeito por todos numa alteridade que implica na definição de inclusão.

Palavras-chave: Direitos humanos. Reconhecimento. Inclusão.

1 Introdução

Habermas em *A inclusão do outro*: estudos de teoria política (1996) diz que nesta obra na "[...] quarta parte ocupa-se da realização dos direitos humanos em nível global e nacional. O bicentenário do texto sobre a *Paz perpétua* dá-nos motivo para uma revisão do conceito kantiano dos direitos do cidadão do mundo [...]" (HABERMAS, 2007, p. 08), desta forma "O mesmo respeito para *todos e cada um* não se estende àqueles que são congêneres, mas à pessoa do outro ou dos outros em sua alteridade" (HABERMAS, 2007, p. 07). A evidência também de que "Habermas introduz seu modelo de democracia procedural por modo de um contraste entre duas altamente estilizadas alternativas: liberal e republicano (ou comunitário)" (BAYNES, 1997, p. 214-215, tradução nossa), se permite que, "[...] a concepção kantiana da política e do direito [...] se resolve com o estabelecimento de um governo republicano (que é compatível com uma monarquia hereditária se a monarquia está limitada por uma constituição) numa comunidade de nações [...]" (MCCARTHY, 1998, p. 381, tradução nossa). O resultado está presente, originalmente, "Na *Teoria da Ação Comunicativa*, formulei [Habermas, L.C.A.M.F] esses princípios básicos de modo que eles constituíssem uma perspectiva para condições de

vida que rompesse a falsa alternativa entre 'comunidade' e 'sociedade'" (HABERMAS, 2007, p. 07). A distinção entre comunidade e sociedade confronta Kant e Hegel na filosofia do direito a partir da lei, deste modo Habermas define que "Inclusão não significa aqui confinamento dentro do próprio e fechamento diante do alheio. Antes, a 'inclusão do outro' significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos [...]" (HABERMAS, 2007, p. 08).

Habermas como Hegel não define a origem da linguagem junto à sociedade, mas o uso coletivo do significante introduz o Segundo Wittgenstein, assim Habermas reintroduz o conceito de lei do Kant junto ao Hegel num reconhecimento do sistema pelo entendimento mútuo. O fato de evidenciar a diferença junto ao direito de continuar sendo estranho, conduz à "[...] coexistência de diferentes subculturas e formas de vida dentro de uma só comunidade republicana – tem de cumprir seu papel sem direitos coletivos nem garantias de sobrevivência" (HABERMAS, 2007, p. 09), neste ponto a diversidade não pode ser tutelada numa perspectiva da menoridade kantiana perante o uso público da razão.

Uma proposta contrária ao preconceito resulta numa base epistemológica junto aos critérios de racionalidade, mediante a isso, em *Comentários à ética do discurso* (1991) se coloca que "[...] a ética do discurso situa-se, então, na tradição kantiana, sem, contudo, se expor àquelas objecções que desde sempre foram dirigidas a uma ética abstracta da convicção" (HABERMAS, 1999, p. 101-102). Habermas em *Conhecimento e interesse* (1968) considera a crítica de Hegel ao Kant, a "[...] identidade dialética contém em si a diversidade entre razão teórica e prática que a teoria do conhecimento supõe tranquilamente [...]" (HABERMAS, 1987b, p. 39). Na crítica do Hegel ao Kant em relação ao juízo analítico que foi resultado da crítica de Kant ao Aristóteles. Hegel toma a crítica de Kant ao Aristóteles para retomar Aristóteles numa crítica ao juízo analítico do Kant. A razão comunicativa tanto na racionalidade quanto na irracionalidade considera uma autocontradição performativa, deste modo será considerado de que "O falibilismo será interpretado segundo a discussão atual dele com outros autores a respeito de como a *destranscendentalização* implica em situar mais adequadamente a razão [...]" (MARTINS, 2008, p. 167).

Os críticos do preconceito devem tomar uma base epistemológica, deste modo a retomada de Habermas por Kant deve incluir o conceito transcendental de espaço num critério de racionalidade. Neste sentido a tradição kantiana deve considerar o Primeiro Wittgenstein num confronto em relação ao uso da linguagem com Paul Lorenzen, pois numa abordagem kantiana ele buscou "[...] uma doutrina não hipotética do espaço, tempo e massa" (HABERMAS, 1988, p. 181, tradução nossa). Em termos de uso da linguagem permite uma

menção ao Richard Rorty (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 16, nota de rodapé 3), já no volume 1 da *Teoria da ação comunicativa* (1981)[102] em relação à *Lógica das ciências sociais* (1967). O processo evolutivo a partir da linguagem não do trabalho, resulta na relação mundo da vida e sistema. Os direitos humanos como inclusão da diferença não excluem a universalidade do sistema presente em Kant e Hegel, assim sendo igualdade perante a lei não é o mesmo que igualdade de tratamento num reconhecimento, pois a consideração que Habermas faz em relação à virada pragmática linguística distingue o uso da regra.

Como a regra não permite liberdade, assim "No ponto de intersecção da hermenêutica filosófica e do neo-aristotelismo instalou-se uma discussão que reata o processo empreendido por Hegel contra Kant quanto ao tema costume *vs*. moral" (HABERMAS, 1999, 33), neste aspecto não será retomada a perspectiva do neo-aristotelismo, mas a reconstrução do conceito de espaço em *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976), tendo em vista a homologia, afinal "A ética do discurso deve reclamar neutralidade perante a pluralidade dos sistemas ideológicos, mas não pagar pelo seu processualismo o preço da abdicação de conteúdos motivacionais de substância" (HABERMAS, 1999, p. 184-185), cuja neutralidade da ética do discurso não se insere no teor cognitivo da moral que de certa maneira remete ao conceito de pessoa em Kant, neste caso neutralidade refere-se ao uso coletivo do significante num entendimento mútuo que deve romper o significado dos sistemas ideológicos.

> Regras morais operam fazendo referência a si mesmas. Sua capacidade de coordenar as ações comprova-se em dois níveis de interação, acoplados de modo retroativo entre si. No primeiro nível, elas dirigem a ação social de forma imediata, na medida em que comprometem a vontade dos atores e orientam-na de modo determinado. No segundo nível, elas regulam os posicionamentos críticos em caso de conflito. Uma moral não diz apenas como os membros da comunidade devem se comportar; ela simultaneamente coloca motivos para dirimir consensualmente os respectivos conflitos de ação (HABERMAS, 2007, p. 14)

Habermas coloca a neutralidade na ética do discurso por causa do conceito de regra presente nas *Categorias do entendimento* em Kant junto ao Wittgenstein em que seguir uma regra da linguagem significa igual, deste processo a "[...] 'fundamentação moral' de maneira descritiva, tendo em vista a prática rudimentar de fundamentação que tem seu lugar nas interações cotidianas do mundo vivido" (HABERMAS, 2007, p. 13). A atualidade das

[102] Habermas acompanha a virada pragmática da linguagem.

interações cotidianas no mundo vivido conduz a neutralidade da teoria do discurso numa busca cooperativa da verdade como forma de neutralizar motivos distintos (HABERMAS, 1987d, v. 1, p. 38).

> O mesmo que os atos de fala constatativos, também as *ações reguladas por normas* e as *auto-apresentações expressivas* têm o caráter de manifestações providas de sentido, inteligível em seu contexto, que vêm vinculadas a uma pretensão de validez suscetível de crítica. Em lugar de fazer referência aos fatos, fazem referência a normas e vivências (HABERMAS, 1987d, v. 1, p. 34, tradução nossa)

Definir o fato implica no mundo vivido em seu contexto de origem, assim o reconhecimento das vivências no teor cognitivo da moral deve reunir os diferentes atos de fala, em razão disso, o conceito de espaço entre Kant e Aristóteles possui de fato uma definição distinta, pois o sentido inclui uma autocontradição performativa, isto é, o vácuo é possível em Kant em contraste ao éter em Aristóteles[103]. Introduz um discurso teórico a partir da ética do discurso tendo em vista um discurso prático. Na clareza sobre a lei entre Kant e Hegel, afinal as *Categorias do entendimento* resultam da *Tábua das categorias* numa crítica as *Categorias do ser* em Aristóteles, que por sua vez, a representação do espaço não se constitui em matéria em Kant, mas uma intuição. Neste paralelo numa razão comunicativa, agir em Kant racionalmente seria por principio e menos racionalmente por interesse, pois o existir pertence ao sujeito, fato que pensar não é o mesmo que conhecer, cuja irracionalidade está em negar a liberdade inclusive na inclinação imediata, pois "Quem sistematicamente se engana sobre si mesmo se está comportando irracionalmente [...]" (HABERMAS, 1987d, v. 1, p. 41).

Questionar a origem do fenômeno em Kant resulta também no equivalente mundo da vida junto à ação comunicativa, em proporção ao critério de racionalidade numa crítica ao preconceito, se faz importante relembrar que Habermas toma Kohlberg em *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976), *Teoria da ação comunicativa* (1981) e *Consciência moral e agir comunicativo* (1983), sem excluir o fato que, "Desde a publicação da 'Teoria da Justiça' de Rawls, Kohlberg utiliza-se sobretudo dessa ética, que se liga a Kant e ao direito natural racional [...]" (HABERMAS, 1989, p. 146), além disso, "Kohlberg estabelece a conexão com o princípio da benevolência utilizando para isso um equívoco no conceito de pessoa"

[103] A perspectiva leva ao questionamento sobre o surgimento da massa, já que Martins, R. A. trata dos argumentos a favor do vácuo ou do éter.

(HABERMAS, 1999, p. 68), neste caso Habermas retoma o conceito de pessoa em Kant que se adentra num *cognitivismo severo*.

> O *cognitivismo severo* quer, ainda, fazer justiça à reivindicação categórica de validade dos deveres morais. Ele tenta reconstruir o conteúdo cognitivo do jogo moral de linguagem em toda a sua amplidão. Diferente do neo-aristotelismo, na tradição kantiana não se trata do esclarecimento de uma práxis de fundamentação moral, que se movimenta *dentro* do horizonte de normas reconhecidas e incontestes, mas da fundamentação de um ponto de vista moral, a partir do qual tais normas podem ser julgadas em si de forma imparcial (HABERMAS, 2007, p. 17)

As normas só podem ser julgadas em si de forma imparcial por meio da definição do fato, nisto se encontra o discurso prático, pois "[...] caracterizam por sua referência às necessidades interpretadas dos *afetados* em cada caso [...]" (HABERMAS, 1987d, v. 1, p. 39). Como na proposta inicial não se parte do neo-aristotelismo, mas do Aristóteles com Kant, na filosofia moral a partir da *Fundamentação da metafísica dos costumes* em contraste entre o *imperativo da prudência* com o *imperativo categórico*, afinal os *direitos do cidadão do mundo* implicam no conceito de lei que reflete na relação costume e moral entre Hegel e Kant. O reconhecimento se faz numa ética discursiva (HABERMAS, 2007, p. 55), a retomada via uso público da razão está aceita por Habermas através de que "Rawls preserva um discernimento que Hegel outrora fez prevalecer contra Kant [...]" (HABERMAS, 2007, p. 122). Diante disso, o âmbito epistemológico inclui a reconstrução do conceito de espaço junto à lei numa distinção dos costumes, pois "A teoria de Kohlberg, como veremos, constitui, num outro sentido, uma pedra de toque para a avaliação dos 'fundamentos da metafísica dos costumes' de Kant" (HABERMAS, 1999, 79).

Habermas toma a universalidade moral de Kohlberg que constitui uma das bases da identidade do eu dentro do desenvolvimento da consciência moral em pré-convencional, convencional e pós-convencional (FREITAG, 1991, p. 90), assim estabelece uma crítica ao individualismo junto ao reverso da solidariedade, já que não se reduz moral à ética dentro do social, daí se permite uma crítica à origem do costume em relação à política:

> No livro I de *O capital*, Marx realizou essa tentativa. Com a genial investigação do duplo caráter da mercadoria, ele construiu a relação de troca – e, portanto, o mecanismo que guia o mercado – como uma relação de reflexão, não apenas para poder explicar a totalidade do processo

> econômico capitalista em chave funcionalista sob o ângulo de seus critérios de direção, mas para poder ao mesmo tempo entendê-lo como antagonismo de classe, ou seja, como totalidade ética cindida (HABERMAS, 1983, p. 97)

Uma *totalidade ética cindida* com base nas condições sociais exige uma nova orientação para o desenvolvimento que não seja o *antagonismo de classe*, caso não opte pelo *cognitivismo severo,* algo se deve definir na práxis social, deste modo Habermas não reduz trabalho a interação como confere a linguagem o desenvolvimento, neste ponto se insere as homologias entre ontogênese e filogênese, pois se na ontogênese se faz presente a uniformidade na filogênese ocorre distinções nas comunidades linguísticas, em decorrência disso, se evita o paralelismo como reforça que "No plano metodológico, Weber rechaça o cognitivismo ético tão decididamente como o naturalismo ético" (HABERMAS, 1987d, v. 1, p. 211, tradução nossa), disto introduz a perspectiva do *não-cognitivismo severo*, sem excluir o *não-cognitivismo atenuado* nem o *cognitivismo atenuado* (HABERMAS, 2007, p. 16), evidentemente Habermas responde sua crítica ao Weber, pois:

> Weber não distingue o bastante entre os conteúdos particulares de valor da tradição cultural e os critérios universais de valor abaixo dos componentes cognitivo, normativo e expressivo da cultura se independem em esferas de valor distintas e constituem complexos de racionalidade tido cada um a sua própria lógica interna (HABERMAS, 1987d, v. 1, p. 324, tradução nossa)

Neste aspecto discutir cultura inclui as homologias, isto é, "[...] moral e direito definem o núcleo da interação. Revela-se aqui, por conseguinte, a identidade das estruturas de consciência, encarnadas, por um lado, nas instituições do direito e da moral [...]" (HABERMAS, 1983, p. 15), assim se aprofunda no pensamento marxista não com base na luta de classes, pois a consciência de classe exige a eliminação daqueles que não se constituem responsáveis perante a distinção entre forças produtivas e os meios de produção. Como Habermas parte da inclusão do outro a partir da diferença como a luta por reconhecimento no Estado democrático de direito não exclui a desigualdade, se deve evitar que a:

> [...] leitura apressada das homologias estruturais que Habermas estabelece entre os desenvolvimentos ontogenéticos da consciência moral e os desenvolvimentos de estruturas normativas da sociedade de modo geral.

> Tal ideia faria parte do acervo da filosofia da história [...] (REPA, 2008, p. 158)

A filosofia da história junto ao movimento dialético em Hegel deve partir da inclusão do outro na relação moral e costume[104]. Os limites da intersubjetividade se voltam "Em Hegel, a individuação depende da subjetividade crescente do espírito, ao passo que em Mead ela resulta da internalização das instâncias controladoras do comportamento, que de certo modo imigram de fora para dentro" (HABERMAS, 1990, p. 185). A perspectiva de uma finita linguagem delimitada num contexto em forma de costume em Hegel, resulta desta linguagem finita um contexto social da linguagem natural em Mead (1967, p. 15). Assim Habermas inclui o contexto social em Mead junto à filogênese numa reconstrução do pensamento freudiano, pois Kohlberg (1992, p. 467) se enquadra no projeto de Freud (1995)[105].

O *cognitivismo severo* constitui a base desta exposição, mas se "O *não-cognitivista severo* quer desmascarar o conteúdo cognitivo da linguagem moral como sendo, em tudo, ilusão" (HABERMAS, 2007, p. 16), tal perspectiva resulta em reconstruir o conceito transcendental de espaço que em Kant é geométrico com base em relações, em Aristóteles aritmético como aquilo que não tem partes, sendo indivisível. A questão do tempo, espaço e massa que "P. Lorenzen tem esboçado o marco transcendental para o âmbito objetual da física em forma de uma protofísica [...] Em física todas as teorias estão formuladas de modo que suas expressões se referem direta ou indiretamente a esse jogo de linguagem" (HABERMAS, 1988, p. 181-182, tradução nossa), constitui por sua vez, um confronto com Primeiro Wittgenstein, neste caso *desmascarar o conteúdo cognitivo* evidencia a irracionalidade contra a racionalidade do *cognitivismo severo*.

[104] O movimento dialético do conceito em Hegel implica num reconhecimento discursivo em Habermas por incluir Mead, assim se reflete na relação mundo da vida e sistema, neste caso moral e costume fazem parte do mundo da vida. Sobre o reconhecimento Hegel faz crítica ao Kant, ver referências.

[105] A relação entre ontogênese e filogênese no âmbito do reconhecimento em Hegel se torna problemática entre movimento dialético e o movimento especulativo. Tendo em vista que a família é a primeira experiência em Hegel, assim o reconhecimento na linguagem hegeliana deve considerar que o significante fica como mundo objetivo, significado como mundo subjetivo e a significação como mundo da vida junto à família.

2 Desenvolvimento

Hegel e Mead expressam conjuntamente os limites da intersubjetividade no quase-transcendental em Habermas entre costume e linguagem natural, sem evidenciar uma origem da ação comunicativa, pois a escrita é a representação da fala por meio da expressão identitária entre o símbolo escrito e falado como avanço na comunicação social.

> A língua e a cultura são elementos constitutivos do mundo da vida mesmo. Nem representam um dos mundos formais em que os participantes na comunicação situam os ingredientes da situação, nem nos topamos com eles como algo no mundo objetivo, no mundo social ou no mundo subjetivo. Ao realizar ou ao entender um ato de fala, os participantes na comunicação se estão movendo tão dentro de sua linguagem, que não podem colocar ante si como <algo intersubjetivo> a emissão que estão realizando, ao modo em que podem fazer experiência de um sucesso como algo objetivo, em que podem topar-se com uma expectativa de comportamento como algo normativo, ou em que podem viver ou descrever um desejo ou um sentimento como algo subjetivo. O meio do entendimento permanece numa peculiar semitranscendência (HABERMAS, 1987d, v. 2, p. 177, tradução nossa)

Habermas inclui o mundo da vida como um novo paradigma tanto como crítica a razão instrumental quanto para a cultura, pois *a língua e a cultura são elementos constitutivos do mundo da vida*, assim insere o sistema junto aos três mundos de Popper, a saber: mundo social, mundo subjetivo e mundo objetivo, destes *mundos formais* a lei enquanto expressão da identidade de um mundo social se limita a uma esfera pública. A perspectiva que deve incluir a linguagem no uso coletivo como limite na relação indivíduo e sociedade, implica que o processo da ontogênese foi analisado melhor do que os seus correspondentes sócio-evolutivos.

> A esfera da ‘sociedade civil’, separada tanto do Estado quanto da família, é dirigida por imperativos de mercado e, portanto, por mecanismos de sistema, e não de orientação, sensivelmente mediatizada, dos sujeitos agentes; por isso, ela se coloca para Hegel como ‘perda da eticidade’ [...] (HABERMAS, 1983, p. 93)

Na intersubjetividade linguisticamente produzida se tem a reprodução social e a socialização dos seus membros resulta numa *perda da eticidade* ao deixar a linguagem finita

originário de um costume, sendo dois aspectos do mesmo processo dependentes das mesmas estruturas. "Esses modelos estruturais descrevem uma lógica de desenvolvimento imanente às tradições culturais e à modificação institucional. " (HABERMAS, 1983, p. 14). Habermas observa neste processo uma homologia entre consciência moral e as estruturas de consciência do direito e da moral, porém as homologias não se limitam nesse núcleo central de interações, pois a complementação entre direito e moral está na relação mundo da vida e sistema, que por sua vez, o sistema numa questão que se coloca no plano prático é a necessidade de investigar as estruturas de racionalidade, neste aspecto o desenvolvimento do eu, evolução das imagens do mundo, das identidades do eu e do grupo.

Os atos da fala é uma reprodução simbólica do mundo da vida, sem reduzir o direito ao mundo da vida, nem o direito a moral. O sistema direcionado ao direito ou a moral não pode dispensar a intersubjetividade formada na interação do qual o mundo da vida se forma num quase-transcendental perante distintas comunidades linguísticas. A tensão entre mundo da vida e sistema permite uma *Teoria crítica como um programa de pesquisa* no que tange a democratização, relações de gênero, forma de legitimação para uma ação governamental, por fim, racionalização e modernização (DRYZEK, 1997, p. 102-103).

> É fácil se deixar desviar pela confusão entre estruturas e conteúdos: a consciência individual e a tradição cultural podem coincidir no conteúdo, sem por isso expressarem as mesmas estruturas de consciência. Nem todos os indivíduos são igualmente representativos do grau de desenvolvimento de sua sociedade: nas sociedades modernas, por exemplo, o direito tem uma estrutura universalista, ainda que muitos membros dessas sociedades não sejam capazes de julgar, deixando-se guiar por princípios. Ao contrário, nas sociedades arcaicas, houve indivíduos que dominavam operações formais de pensamento, embora a imagem mítica do mundo coletivamente partilhado correspondesse a um estágio inferior do desenvolvimento cognoscitivo. O modelo ontogenético de desenvolvimento não pode refletir as estruturas da história do gênero, pelo simples fato de que as estruturas coletivas de consciência valem tão-somente para os membros adultos da sociedade: os estágios de interação incompleta que surgem ontogeneticamente em primeiro lugar não encontram correspondência nem mesmo nas sociedades mais antigas, já que as relações sociais com a organização familiar tiveram desde o início a forma de expectativas generalizadas de comportamento, ligadas de modo complementar (ou seja, a forma de interação incompleta) (HABERMAS, 1983, p. 17-18)

Habermas radicaliza uma perspectiva marxista, pois sendo "Verdade é que, à primeira vista, ele [Karl Marx, L. C. A. M. F.] parece apenas revitalizar o naturalismo da antropologia

de Feuerbach" (HABERMAS, 1987b, p. 45), neste caso se acrescenta que "O naturalismo fraco evita integrar ou subordinar a 'perspectiva interna' do mundo da vida ao 'ponto de vista externo' do mundo objetivo" (HABERMAS, 2004, p. 37).

O naturalismo fraco entre mundo da vida e mundo objetivo coloca a mediação do mundo subjetivo, cabe neste ponto distinguir teoria do discurso da prática do discurso (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 38s), algo já evidenciado na *Teoria da ação comunicativa* (1981). A cooperação no mundo social entre discurso teórico e discurso prático é o que caracteriza a passagem do social ao político, que por sua vez, o consenso implica num significado compartilhado reciprocamente, sendo uma intersubjetividade socialmente constituída entre indivíduos que se reconhecem pela comunicação. Nesta assimilação tradicional que se faz presente no ambiente compartilhado da cultura, porém pode ser questionada quando a pessoa já se faz integrada nesta superestrutura evitando erros cometidos por uma confiança demasiada na transmissão das referencias tradicionais das grandes narrativas.

> Nas *sociedades neolíticas*, a identidade coletiva é garantida pelo fato de que os indivíduos reportam sua própria proveniência à figura de um ancestral comum, reconfirmando assim – no interior de sua imagem mítica do mundo – a consciência de uma comum origem cosmogônica (HABERMAS, 1983, p. 26)

As grandes narrativas constituem uma crítica também do Habermas ao modo de produção primitivo, afinal as críticas se limitam ao período da Pré-história, pois "Não é inteiramente claro como possam ser diferenciadas as sociedades paleolíticas das neolíticas, com base no mesmo modo de produção da comunidade primitiva" (HABERMAS, 1983, p. 131). Caso se limite ao desenvolvimento com base na economia, se em sua obra *A crise de legitimação do capitalismo tardio* (1973) que pertence ao primeiro Habermas, isto é, antes de 1980, diz que: "Para usar a expressão 'capitalismo tardio', tem-se de adiantar a hipótese que até no capitalismo regulado pelo Estado, mudanças sociais implicam em 'contradições' ou crises" (HABERMAS, 1994a, p. 11). Abordagem que crítica a pós-Modernidade, pois "[...] na verdade transformaram autonomia em dependência, emancipação em opressão, racionalidade em irracionalidade" (HABERMAS, 1987a, p. 105) com *A nova intransparência* (1985), desta crítica ao produtivismo desacoplado da cultura resulta a relação mundo da vida e sistema. A crítica que a pós-Modernidade faz em relação à cultura, Habermas radicaliza com a retomada da Modernidade, tendo a *Teoria da ação comunicativa* (1981) uma perspectiva de identificar

as tendências de prioridade no contraste entre mundo da vida e sistema, automaticamente, combate ao preconceito numa crítica as grandes narrativas que resultam em Weber no desencantamento do mundo.

A teoria da moral que Habermas desenvolve as vertentes da filosofia moral em *A inclusão do outro*: estudos de teoria política (1996). No âmbito contratualista, é importante contrastar com a *Mudança estrutural da esfera pública*: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa (1964), pois "O contratualismo deixa de lado logo de início o aspecto da solidariedade, porque refere a questão da fundamentação normativa de um sistema de justiça imediatamente aos interesses do individuo – e com isso desloca a moral dos deveres para os direitos" (HABERMAS, 2007, p. 27). A base dos direitos humanos se volta para a isonomia e isegoria, ou seja, igualdade perante a lei como pela liberdade de pensamento e expressão, tais aspectos configuram a esfera pública que se refletem na relação esfera pública e opinião pública, assim a origem da esfera pública, *ao menos na Alemanha*, Habermas se refere "Na cidade-estado grega desenvolvida, a esfera da *pólis* que é comum aos cidadãos livres (koiné) é rigorosamente separada da esfera do *oikos*, que é particular a cada indivíduo (*idia*). A vida pública, *bios politikos*, não é, no entanto, restrita a um local [...]" (HABERMAS, 1984, p. 15).

Com isso, ocorre uma proteção cultural a partir dos direitos, pois os deveres se voltam para a responsabilidade moral, neste caso questiona a validade da escolha moral, ponto que, constitui-se o cerne de toda filosofia moral, daí o "[...] sistema jurídico tem a desvantagem de que com base nela não é possível fundamentar um respeito equânime para com todos, ou seja, não é possível fundamentar uma moral universalista" (HABERMAS, 2007, p. 27-28). A falta de igualdade de tratamento resulta na crítica das grandes narrativas inseridas na pós-Modernidade, deste modo implica uma diferença no reconhecimento entre igualdade perante a lei e de tratamento. A diversidade numa sociedade plural não se pode basear na unilateralidade da tolerância de tratamento, ao mesmo tempo, costume em Hegel e moral em Kant devem ser conciliados pelo respeito à lei não pela submissão, pois o conteúdo da razão não submetido à experiência redunda numa "[...] ação comunicativa pura. Utilizando terminologia kantiana, podemos também dizer que 'esquematizamos' as formas de intuição e as categorias do entendimento em plexos de ação possível" (HABERMAS, 1988, p. 358, tradução nossa), tal comparação, resulta no homogêneo entre direito e moral.

Habermas considera que "Kant fala de um 'reino dos fins' porque cada um de seus membros não se contempla a si mesmo e a todos os outros como um mero meio, mas sempre também como um 'fim em si mesmo'" (HABERMAS, 2007, p. 45), de modo que se inclui a

igualdade da lei e de tratamento, neste ponto o reconhecimento dentro da alteridade subjetiva conduz a relação entre direitos e deveres no âmbito formal da lei. Assim *a crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas* em *A nova intransparência* (1985) redunda de que o tratamento da comunidade moral se estabelece com base na tolerância e no benefício, que contraria por sua vez, a premissa da prioridade do justo em relação ao bom, além disso, o produtivismo deixou de ser o cerne do desenvolvimento, pois:

> A utopia de uma sociedade do trabalho perdeu sua força persuasiva – e isso não apenas porque as forças produtivas perderam sua inocência ou porque a abolição da propriedade privada dos meios de produção manifestamente não resulta por si só no governo autônomo dos trabalhadores (HABERMAS, 1987a, p. 106)

Os direitos humanos como inserção conduz que a inclusão parte das diferenças, assim "[...] as minorias não devem ser submetidas sem mais nem menos às regras da maioria" (HABERMAS, 2007, p. 170), em certa medida, o que é "[...] igualmente bom para todos só faria parte efetiva do interesse uniforme de cada um [...] isto é, uma compreensão de mundo universalmente válida" (HABERMAS, 2007, p. 75). Neste caso Kant responderia que pensar não é o mesmo que conhecer, daí um novo vinculo com a alteridade subjetiva, pois o reconhecimento implica numa identidade coletiva que direciona suas ações, ponto que, se troca luta de classes pela luta por reconhecimento no Estado democrático de direito, assim os "Direitos humanos que *possibilitam* o exercício da soberania popular não se podem impingir de fora, como uma restrição" (HABERMAS, 2007, p. 300). As restrições seriam culturais, tal prática seria um uso indevido do sistema refletido como direitos humanos (LOHMANN, 2013, p. 87), neste caso "Se nós, como participantes de discursos políticos, não pudéssemos convencer outras pessoas, nem aprender com elas, a política deliberativa perderia seu sentido [...]" (HABERMAS, 2007, p. 326), em razão disso, Habermas evidencia a responsabilidade pelas escolhas junto com as consequências de uma identidade em que o eu se insere (HABERMAS, 2007, p. 330), assim:

> A pretensão de universalidade do sistema jurídico que está vinculada aos direitos humanos ganha em atualidade especialmente nos casos em que as crescentes interdependências do Mundo Único trazem à ordem do dia a disputa em torno da seletividade das diferentes leituras culturais (HABERMAS, 2007, p. 331-332)

A relação mundo da vida e sistema reflete tal distinção, tendo em vista o sistema jurídico desprender-se das formas de vida e dos jogos de linguagem conforme amplia a descentralização cultural do mundo social com normas vigentes que se submete a constante revisão. Como em Habermas os direitos humanos parte da descentralização cultural, não é correto o discurso da maioria contra a minoria, pois o discurso da maioria deve ser inclusivo.

As obrigações jurídicas que delimitam as liberdades subjetivas não podem excluir a responsabilidade das ações, nem conferir proteção coletiva, neste caso os deveres não são isentos de justificação, pois se parte dos direitos subjetivos em que concede a pessoa uma ação guiada pelas suas preferências próprias. Habermas toma com a cooperação da verdade uma relação de obrigações recíprocas dentro dos direitos morais, já que "[...] o imperativo categórico supera o egocentrismo [...] Essa regra de ouro, 'o que não queres que te façam, não o faças também a outrem' [...] o imperativo categórico pede que todos os possivelmente envolvidos devam poder querer uma máxima justa como lei geral" (HABERMAS, 2007, p. 74-75). Daí a inclusão das minorias, pois independente da participação todos devem querer uma máxima justa como lei geral, com isso se insere uma perspectiva pós-nacional contra nacional, neste caso uma perspectiva nacionalista se faz de direita contra uma pós-nacional de esquerda.

A crise do Estado do bem-estar social parte do fato que o Estado protege utopias sem gerar uma revolução cultural, o confronto entre mundo da vida e sistema implica em reconhecer os limites de ambos, neste caso a universalidade do pensamento resulta em chegar à mesma conclusão. Assim "É natural que eu [Habermas, L.C.A.M.F.] não queira equiparar o direito e a moral com o campo objetal das relações e objetos produzidos matematicamente [...] direito e moral referem-se à regulamentação de relações interpessoais entre agentes por assim dizer enraizados no mundo objetivo [...]" (HABERMAS, 2007, p. 336).

Na obra *A constelação pós-nacional*: ensaios políticos (1998) Habermas retoma a questão no subcapítulo *Acerca da legitimação com base nos direitos humanos,* o qual trata dos Estados modernos, posteriormente, numa configuração pós-nacional, salienta-se que a legitimidade como construção social deve ser reconhecida em que deve *ser digno de ser reconhecido* (HABERMAS, 2001, p. 144).

> Já Kant, com o seu conceito de legitimidade [Legalität], havia destacado a ligação entre esses dois momentos sem os quais não se pode exigir

> obediência jurídica de pessoas moralmente responsáveis. Normas jurídicas devem ser feitas de tal modo que possam ser vistas ao mesmo tempo sob aspectos diferentes como leis coativas e como leis da liberdade. Deve ser no mínimo possível seguir normas jurídicas não porque elas coagem, mas sim porque são legítimas (HABERMAS, 2001, p. 145)

Neste ponto o direito é legítimo na responsabilidade atribuída à liberdade subjetiva. Em Kant o irresponsável está na inclinação imediata, daí o dever e a liberdade constituem aspectos morais inseridos num contexto social. "Por isso, a lei não é aleatória nem casuísta, pois se funda sobre o que já se pratica, isto é, o costume" (NOVELLI, 2008, p. 112). A crítica de Hegel ao conceito de lei em Kant através do costume exige um reconhecimento, cujo sistema se complementa. Habermas permite duas possibilidades uma monarquista e outra republicana, onde a participação histórica dos cidadãos ativos em relação aos passivos não implica em limitar os direitos humanos, mas em descentrar, pois "[...] todos os possivelmente atingidos poderiam concordar como participantes dos discursos racionais" (HABERMAS, 2001, p. 147), o qual deve superar "[...] uma tensão peculiar entre o sentido universal dos direitos humanos e as condições locais da sua efetivação [...]" (HABERMAS, 2001, p. 150). Habermas conduz em *O ocidente dividido*: pequenos escritos políticos (2004) que "[...] o projeto kantiano de eliminação do estado de natureza entre os Estados. Os espíritos não se dividem em relação aos objetivos políticos que estão em primeiro plano, mas em relação a um dos maiores esforços para a civilização do gênero humano" (HABERMAS, 2016, p. 21).

> Um mundo dominado por Estados nacionais está de fato em transição para a constelação pós-nacional de uma sociedade mundial. Os Estados perdem sua autonomia na medida em que se envolvem nas redes de relações horizontais dessa sociedade global. Mas, nessa situação, o projeto kantiano de uma ordem cosmopolita não encontra só a objeção tradicional dos 'realistas', que entendem haver uma primazia sócio-ontológica do poder sobre o direito (HABERMAS, 2016, p. 163)

Os costumes "[...] concedem a primazia à comunidade em detrimento dos indivíduos e não conhecem uma separação rigorosa entre o direito e a ética" (HABERMAS, 2001, p. 155-156), neste sentido "[...] uma 'monarquia universal' também poderia levar a uma pacificação jurídica da sociedade mundial desse tipo" (HABERMAS, 2016, p. 174), apesar de que Habermas aceita que uma *república das repúblicas*, em ambos os casos, "[...] desaparece a

diferença entre soberania externa e interna, não apenas em razão da expansão global do Estado de povos inclusivo [...]" (HABERMAS, 2016, p. 175).

A formação de uma sociedade mundial só é possível com sociedades inclusivas, a inclusão não pode ser um paliativo, mas com critérios de racionalidade o direito e a moral são complementados com o mundo da vida, deste modo o sistema econômico e do direito refletem os cidadãos ativos em seu princípio moral. "O direito racional analisa a constelação conceitual de direito e poder com o propósito crítico de explicitar o conteúdo racional igualitário originalmente colocado na conformidade do Estado e do poder político ao direito" (HABERMAS, 2016, p. 183). As comunidades que *concedem a primazia à comunidade em detrimento dos indivíduos* resultam do mundo da vida refletida em costumes, cuja crítica aos costumes passa das imagens míticas do mundo, imagens de mundo fechadas e imagens de mundo abertas. Habermas integra Durkheim (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 82) e a relação de que Gellner avisa de que Horton (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 86) junto à relação moral e costume no mundo da vida[106]. Com isso a crescente liberdade, presente em Kant e Hegel se faz retomado por Habermas, sem paralelismo com os costumes refletidos também em distintas comunidades linguísticas. Desta maneira a universalidade moral não pode ser reduzida a universalidade ética, evidentemente toda moral se insere num contexto político, além disso, se deve evidenciar que a moral não é reduzida a ética, por consequência, *não conhecem uma separação rigorosa entre o direito e a ética*.

O costume em Hegel delimitado em linguagens finitas dos contextos culturais vincula-se também a ética dos contextos locais, em ambos os casos, se tem a moral, por isso o conceito de lei em Kant é reabilitado por Habermas, pois "Ética e política em Hegel, não são excludentes como em Kant, mas sim complementares e condição de realização uma da outra" (NOVELLI, 2008, p. 114). O fato de não se reduzir a moral a ética, o pensamento especulativo também é aceito por Habermas, afinal "[...] quando principia o pensamento especulativo, todos os momentos estão dados: resta explicá-los" (STEIN, 2002, p. 79). Neste sentido se questiona desde *para a reconstrução do materialismo histórico* (1976) a formação das homologias, pois "Aqui Habermas segue a Hegel na rejeição da separação entre moralidade e política que se produziu na filosofia moderna. " (MCCARTHY, 1998, p. 56, tradução nossa)

[106] Hegel toma a família como primeira experiência que se reflete nas imagens míticas de mundo de Durkheim junto às imagens fechadas e abertas da antropologia da religião organizadas no social, tendo em vista que o mundo da vida exige reconhecimento, disto conduz a crítica à razão instrumental e da razão funcionalista na relação moral e costume na origem da ação comunicativa.

Habermas reconstrói com base em que todos os momentos estão dados, assim não reduz a moral a ética, mas entende que a universalidade moral em Kohlberg deve introduzir novas configurações sociais, pois todo princípio moral se desenvolve sem se limitar ao âmbito fixo de um contexto ético. A "[...] teoria de Kohlberg existe à medida que se supõe que a sequência dos seis estágios é universal, isto é, pode ocorrer em qualquer sociedade e em ambos os sexos" (MARTINS, 2000, p. 1051).

> Jürgen Habermas faz um levantamento das revoluções de 1989 no Leste europeu e das teorias que buscavam explicá-las. Em seu entender, foi por meio dessas revoluções que sociedades, cujo desenvolvimento fora arbitrariamente retardado caso ameaçasse o domínio da burocracia comunista, buscaram sair de sua condição de atraso. Habermas vale-se da própria explicação de Marx – de que o capitalismo corroeu e destruiu as civilizações pré-capitalistas – e sugere ser possível, paradoxalmente, entender assim o processo de 'recuperação' do Leste pelo Ocidente. Na deterioração econômica do comunismo, Habermas vê, auto-aplicada, a lição de que é perigoso e irreal supor que uma economia moderna possa prescindir da complexidade e da autonomia das relações de mercado. Mas ao mesmo tempo ressalta que o contexto vital, do qual tudo depende, não pode ser respeitado nem sustentado por uma lógica puramente econômica. A concretização de valores como liberdade, igualdade e solidariedade exige a construção de um novo espaço público discursivo, que permita a revisão do funcionamento da economia, e no qual haja lugar para todos os cidadãos (BLACKBURN, 1992, p. 11)

Considera-se de fato que "O comunismo fracassou como projeto de um tipo diferente de sociedade, mas não pode em absoluto ser desprezado como movimento" (BLACKBURN, 1992, p. 13). Neste ponto Habermas introduz um *projeto de um tipo diferente de sociedade*, apresentado pelo comunismo, por meio das imagens de mundo, assim num "[...] ponto de vista de uma crítica *racional pós-moderna* as transformações – na maior parte isentas de derramamento de sangue – aparecem como uma revolução que põe um fim à era das revoluções" (HABERMAS, 1992, p. 51). Consequentemente, Habermas assume uma perspectiva presente em Karl Marx que admite o papel revolucionário da burguesia contra sociedades pré-capitalistas (HABERMAS, 1991, p. 53), contudo pensar o comunismo seria integrar a origem do mundo da vida com as imagens de mundo numa crítica a pós-Modernidade por meio da Modernidade.

> [...] as exigências revolucionárias extraíram sua força e legitimidade das ideias de soberania popular e de direitos humanos. Assim, a história

> acelerada desmentiu a imagem da estática pós-histórica. Ela destruiu também o panorama pós-moderno de uma burocracia cristalizada e paralisada, afastada de qualquer legitimidade e universalmente difundida (HABERMAS, 1992, p. 51)

Os direitos humanos e a paz devem ser a base para a internacionalização, não a tolerância com base na solidariedade dentro de interesses éticos que negam uma universalidade moral, por isso que Habermas toma que "Kant concebe a paz mundial duradoura como implicação de uma juridificação completa das relações internacionais" (HABERMAS, 2016, p. 200), afinal a moral está inserida no social, portanto falta construir uma sociedade pós-nacional numa crítica ao passado (HABERMAS, 1994b, p. 113-114).

3 Conclusão

Sem fixar a ética que está presente nos costumes, deste modo o mundo da vida na promoção dos direitos humanos e da paz se inserem numa perspectiva pós-convencional em imagens de mundo abertas. A fragilidade das relações internacionais resulta da falta de uma *monarquia universal* ou mesmo de uma *república mundial*, pois o interesse sistêmico do "[...] direito internacional está limitado às funções da coordenação entre Estados porque ele mais espelha do que transforma as constelações de poder subjacentes" (HABERMAS, 2016, p. 207).

> Hoje os Estados nacionais não conseguem mais assegurar, apenas em suas próprias administrações, as fronteiras de seu próprio território, os meios de subsistência de sua própria população, as condições materiais de existência de sua própria sociedade. Dos pontos de vista territorial, social e material, os Estados nacionais se sobrecarregam mutuamente com os efeitos externos de decisões que afetam reciprocamente outros não participantes no processo decisório. Por essa razão, os Estados não conseguem se furtar às exigências de regulação, coordenação e de configuração que têm origem numa sociedade mundial cada vez mais interdependente também do ponto de vista cultural (HABERMAS, 2016, p. 244)

Os direitos humanos evidentemente não se limitam aos contextos locais, mas a perspectiva inclusiva de partir também do ponto de vista cultural da integração dos Estados. Na interdependência inclusive cultural, os partidos não se integram fora do seu território, assim se

retoma o problema apontado por Hegel sobre *perda da eticidade*, afinal se percebe o domínio de interesses da *sociedade civil* sem incluir os costumes integrados numa *sociedade mundial*. O isolamento só favorece o sistema econômico nesta *perda da eticidade*, neste caso Habermas parte da integração cultural, por outro lado, cultural integra ética e política em Hegel. Uma crítica ao nacionalismo se permite estender aos partidos, pois uma perspectiva pós-nacional deve incluir a fusão de partidos de Estados distintos como algo possivelmente aceito entre Estados, a formação da democracia induz repensar os mecanismos atualmente utilizados, além das descrições que Habermas faz da história.

A integração social deve partir da cultura, neste sentido não se parte do sistema, tal processo constitui a relação mundo da vida e sistema, que por sua vez, trata da relação indivíduo e sociedade numa crítica a pós-Modernidade, pois a crítica as grandes narrativas implica em novas configurações sociais a partir das relações transnacionais para uma formação supranacional. Deste modo "[...] a teoria da ação comunicativa coloca-se a tarefa de procurar a razão embutida na prática comunicativa quotidiana e de reconstruir, a partir da base de validade do discurso, um conceito não reduzido de razão" (HABERMAS, 2010, p. 168).

O fato de que se busca *um conceito não reduzido de razão* na teoria da ação comunicativa, conduz que a proveniência do transcendental e do ontológico resulta na origem da ação comunicativa, ao mesmo tempo, o processo de formação dos direitos humanos não pode ser reduzido ao comunitário, mas na relação indivíduo e sociedade, pois a linguagem é de uso coletivo, afinal não se faz do uso da regra na linguagem de modo privado, assim a semitranscendência se instala em Habermas no limite social em que a *língua e a cultura são elementos constitutivos do mundo da vida*.

A justificação da *primazia* comunitária em detrimento ao indivíduo se torna um erro, pois a moral inserida no social pertence também ao âmbito político sem negar inclusive a pluralidade ética nem a transformação ética, sem reduzir moral a ética, mas toda moral se insere tanto num contexto político quanto ético em que o *ego* se relaciona com *alter*, por isso uma unificação da *sociedade global* iniciada por meio de um pluripartidarismo internacional através do acordo transnacional para formação do supranacional. É algo que pode ser discutido, sem privilegiar a integração econômica dos Estados. Nesta *sociedade global* as Nações Unidas possuem seis línguas oficiais[107], desta globalização política presente em Habermas não inclui em seu globalismo uma perspectiva de formação de um pluripartidarismo internacional nem

[107] Árabe, Espanhol, Francês, Inglês, Mandarim e Russo.

existe nas Nações Unidas um tratado neste assunto[108], afinal direitos humanos para Habermas é um conceito jurídico que retoma a fundação do Estado (LOHMANN, 2013, p. 87).

REFERÊNCIAS

BAYNES, K. Democracy and the *Rechtsstaat*: Habermas's *Faktizität und Geltung*. In: WHITE, S. K. (Ed.) *The Cambridge Companion to Habermas*. 4 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

BLACKBURN, R. Prefácio. In: BLACKBURN, R. (Org.) *Depois da queda*: O fracasso do comunismo e o futuro do socialismo. Tradução de Maria Inês Rolim. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

DRYZEK, J. S. Critical theory as a research program. In: WHITE, S. K. (Ed.) *The Cambridge Companion to Habermas*. 4 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

FREITAG, B. Piaget e Habermas: uma nova teoria do 'Eu'. In: FREITAG, B. *Piaget e a filosofia*. São Paulo: Editora UNESP, 1991, p. 69-99.

FREUD, S. *Projeto de uma psicologia*. Tradução de Osmyr Faria Gabbi Júnior. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

HABERMAS, J. *A constelação pós-nacional*: ensaios políticos. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Tradução de Vamireh Chacon. 2 ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1994a. Tradução de: Legitimationsprobleme im spaetkapitalismus.

_____. *A inclusão do outro*: estudos de teoria política. Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. A nova intransparência. *Novos estudos*, São Paulo, v. 2, n. 18, p. 103-114, set. 1987a.

[108] Foi consultado também a ONU no Brasil.

_____. A revolução e a necessidade de revisão na esquerda – o que significa socialismo hoje?. In: BLACKBURN, R. (Org.) *Depois da queda*: O fracasso do comunismo e o futuro do socialismo. Tradução de Luís Krausz. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. *Comentários à ética do discurso*. Tradução de Gilda Lopes da Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *Conhecimento e interesse*. Tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987b.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989.

_____. *Dialética e hermenêutica*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987c.

_____. *Identidades nacionales y postnacionales*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1994b.

_____. *La logica de las ciencias sociales*. Tradução de Manuel Jimenez Redondo. Madri: Tecnos, 1988.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública*: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. *Obras escolhidas de Jürgen Habermas*: fundamentação linguística da sociologia. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70, 2010, v. 1.

_____. *O ocidente dividido*: pequenos escritos políticos. Tradução de Bianca Tavolari. 1 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

_____. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

_____. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Teoria de la accion comunicativa*. Tradução de Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Taurus, 1987d, 2 v.

_____. *Verdade e justificação*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la Logica*. Tradução de Augusta Mondolfo e Rodolfo Mondolfo. 3 ed. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1974, v. 1.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*. Lisboa: Edições 70, 1988. V. 1.

KOHLBERG, L. *Psicologia del desarrollo moral*. Tradução de AsunZubiaurZárate. 2 ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992.

LOHMANN, G. As Definições Teóricas de Direitos Humanos de Jürgen Habermas – O Princípio Legal e as Correções Morais. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, p. 87-102, 2013. Edição especial.

MARTINS, C. A. Universalismo e relativismo na teoria cognitiva de Kohlberg. *Fragmentos de cultura*, Goiânia, v.10, n.6, p. 1049-1060, nov./dez. 2000.

_____. Falibilismo filosófico em Habermas. In: MARTINS, C. A.; POKER, J. G. A. B. (Org.) *O pensamento de Habermas em questão*. 1 ed. Marília: Oficina universitária Unesp, 2008.

MARTINS, R. A. Em busca do nada: considerações sobre os argumentos a favor do vácuo ou do éter. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 16, p. 07-27, 1993.

MCCARTHY, T. A. *La teoria critica de Jurgen Habermas*. Tradução de Manuel Jimenez Redondo. Madri: Tecnos, 1998.

MEAD. G. H. *Mind, self and society*: from the standpoint of a social behaviorist. Chicago: The Universityof Chicago Press, 1967, v. 1.

NAÇÕES UNIDAS. Biblioteca digital. *United Nations: Digital Library*. Responsável "Nações Unidas". Disponível em: < https://digitallibrary.un.org/ >. Acesso em: 30/06/18.

NAÇÕES UNIDAS. Tratados Internacionais. *United Nations: Treaty Collection – Depositary – Status of Treaties*. Responsável "Multilateral Treaties Deposited with the Secretary-General". Disponível em: < https://treaties.un.org/ >. Acesso em: 30/06/18.

NAÇÕES UNIDAS. Tratados Internacionais. *United Nations: Treaty Collection – Depositary – Titles of Treaties*. Responsável "Titles of Multilateral Treaties in the Six Official Languages of the United Nations". Disponível em: < https://treaties.un.org/ >. Acesso em: 30/06/18.

NOVELLI, P. A. A crítica de Hegel ao conceito de lei em Kant. *Revista eletrônica de estudos hegelianos*, v. 5, n. 9, p. 101-116, dez-2008.

REPA, L. S. Reconstrução racional e filosofia da história. In: MARTINS, C. A.; POKER, J. G. A. B. (Org.) *O pensamento de Habermas em questão*. 1 ed. Marília: Oficina universitária Unesp, 2008.

STEIN, S. I. A. O movimento dialético do conceito em Hegel: uma reflexão sobre a ciência da lógica. *Philósophos*, Goiás, v. 7, n. 2, p. 73-86, 2002.

ENTRE REALISMO E ANTIRREALISMO: a indeterminação da verdade na pragmática formal

CLÍSTENES CHAVES DE FRANÇA
Faculdade Luciano Feijão. Doutor em Filosofia. clisteneschaves@hotmail.com.

Resumo

O artigo visa explicitar como a tentativa habermasiana de substituição de seu conceito consensual-discursivo da verdade por uma apreensão realista-pragmática da verdade ocasionou a indeterminação deste conceito no interior da arquitetônica teórica da pragmática formal. A recusa de Habermas de tratar teoricamente o mundo objetivo de objetos independentes, por considerar tal empreendimento irrealizável no contexto de uma filosofia pós-metafísica, leva-o a legar-nos um conceito indeterminado da verdade, que deixa não tematizados os próprios pressupostos teóricos sobre os quais a pragmática formal se assenta.

Palavras-chave: Verdade. Justificação. Indeterminação.

1 INTRODUÇÃO

O artigo a seguir discute a reformulação do conceito consensual-discursivo da verdade realizada por Habermas em sua coletânea de artigos sobre filosofia teórica publicada sobre o título de *Verdade e Justificação*. O objetivo principal de nosso texto é demonstrar que a reformulação de Habermas padece de uma dificuldade fundamental, qual seja: Habermas termina por legar-nos um conceito indeterminado da verdade em sua tentativa de oferecer, no âmbito da pragmática formal, um espaço mais adequado para o realismo e o naturalismo fraco. Abandonando sua anterior defesa de um conceito epistêmico da verdade, Habermas procura substituí-lo por uma apreensão realista-pragmática da verdade que daria conta dos pressupostos realistas irrenunciáveis com os quais sujeitos capazes de ação e fala já sempre se envolvem em suas comunicações e ações cotidianas. Convencido da insustentabilidade de uma apreensão antirrealista ou epistêmica da verdade – que reduz esta ao conceito da aceitabilidade racional da pretensão de verdade de nossos proferimentos forjada no âmbito de uma situação ideal de fala –, haja vista as condições e resultados estipulados nas idealizações do processo de justificação de nossas crenças não poderem ser efetivados por nenhuma comunidade concreta de comunicação linguística, Habermas articula uma nova concepção da verdade que visa enfatizar a relação que esta mantém com um mundo objetivo de objetos independentes.

A articulação de um conceito realista da verdade esbarra contudo em uma dificuldade insuperável no interior da arquitetônica teórica da pragmática formal habermasiana: Habermas recusa-se a avançar teoricamente no tratamento do elemento ontológico ineliminável que sustenta uma apreensão realista do conceito da verdade, ou seja, o mundo objetivo continua a ser entendido na pragmática formal como mera pressuposição pragmática realizada pelos indivíduos falantes e agentes em seus processos comunicativos e de intervenção no mundo. Esta postura de Habermas o leva a pressupor uma relação epistemologicamente indissociável entre verdade e justificação que não encontra explicitação teórica na pragmática formal, o que leva à indeterminação do conceito da verdade habermasiano em sua última versão realista-pragmática.

2 DESENVOLVIMENTO

2.1 O Caráter Incompleto do Conceito Epistêmico da Verdade

Habermas entende que as dificuldades envolvidas na relação entre verdade e justificação tornam compreensíveis os esforços elaborados pelas perspectivas antirrealistas de definirem a verdade como um conceito epistêmico.

A primeira tarefa que se coloca diante dessas tentativas é a de se oferecer uma distinção convincente entre verdade e aceitabilidade racional. Isso é obtido por meio de um processo de idealização das condições sobre as quais a justificação de uma pretensão de verdade é realizada. Verdadeira seria apenas aquela pretensão de verdade capaz de engendrar um consenso racional no interior de uma situação ideal de fala, ou de uma comunidade ideal de comunicação, ou ainda a proposição que pudesse ser justificada sob condições epistêmicas ideais.

Entretanto, Habermas foi convencido da insustentabilidade dessas perspectivas pelas objeções levantadas contra elas por autores como Cristina Lafont, Albrecht Wellmer e Donald Davidson.[109] As objeções estão divididas em dois grupos principais: a) as que rejeitam os *resultados* oriundos do procedimento de idealização do processo de justificação; e b) as que rejeitam o próprio *procedimento de idealização* do processo de justificação.

Como nos lembra Candioti:

[109] *Cf.* Lafont (1994a, 1997), Wellmer (1991 ou 1999, 1992, 1993, 1997) e Davidson (1990).

> Os argumentos com os quais se objetou essa concepção [a concepção epistêmica da verdade] são os seguintes: a) o caráter normativo das condições de argumentação não chega a excluir a falibilidade dos consensos alcançados; b) as circunstâncias do diálogo em situações concretas deixam de satisfazer as condições ideais e, nesse sentido, não podem funcionar como ideia regulativa. (CANDIOTI, 2009, p. 33, nota, tradução nossa)

Dessa forma, entre os resultados inaceitáveis enfatizados pelo primeiro grupo de objeções estão a ideia de um saber final, completo e infalível que se distanciaria das possibilidades cognitivas de um ser finito e falho como o ser humano; e a ideia de um consenso final que acarretaria o fim da necessidade de se prosseguir com a comunicação e interpretação, já que não haveria mais sobre o que se discutir, pois o consenso definitivo – meta última da argumentação discursivo-racional – teria sido atingido, o que levaria ao fim da história humana.

Estas objeções conduziram Habermas à conclusão de que nos é permitida a idealização das características formais e procedimentais da argumentação – se mantivermos a verdade como ideia regulativa –, mas não os seus resultados.

Entre os problemas revelados pelo segundo tipo de objeção está a convicção de que o processo de idealização de condições de justificação ou termina por fazer exigências que estariam muito além de nossas práticas justificacionais – seriam humanamente inatingíveis – ou, na medida em que tornassem essas exigências realizáveis, não seriam capazes de eliminar de nossas práticas justificacionais a possibilidade do erro. Ambos resultados tornam questionável o projeto de se subsumir a verdade à justificação de pretensões de verdade sob condições ideais.

Segundo Habermas, tais objeções não impeliram Rorty[110] a abandonar a tentativa de reduzir verdade à justificação, antes o impulsionaram à radicalização da verdade como algo epistemicamente condicionado. Se só temos os nossos processos de justificação não faz sentido querer medi-los por um conceito supostamente transcendente a eles. Se há que se falar em verdade, esta deve ser entendida como intrínseca aos nossos processos de justificação. Verdade não se distingue dos resultados de nossos empreendimentos justificacionais efetivos. Ela diz respeito apenas à possibilidade de ampliarmos a nossa comunidade de justificação, de

[110] *Cf*. Rorty (2005a, 2005b, 2005c, 2005d, 2007).

defendermos uma determinada crença tida como válida diante de novas audiências competentes.

Habermas alega que a posição de Rorty padece do seguinte problema: sua defesa de que toda idealização de condições de justificação parte dos padrões que nos são familiares, desconsidera a existência de características formais e processuais das práticas de justificação em geral presentes em todas as culturas. Ele não teria levado em conta as pressuposições contrafáticas feitas por qualquer argumentante que se envolve em situações de argumentação em qualquer cultura.[111]

As pressuposições pragmáticas feitas pelos argumentantes implicam entender a verdade como algo incondicional. Ela se caracteriza por sua capacidade de ultrapassar todos os contextos efetivos de argumentação e levanta a pretensão de ser válida para todos os contextos de argumentação possíveis.

> O que consideramos verdadeiro deve poder ser defendido com razões convincentes não só em outro contexto, mas também em todos os contextos possíveis, ou seja, a todo momento e contra quem quer que seja. A teoria discursiva da verdade se inspira nisso; desse modo, um enunciado é verdadeiro quando, nas exigentes condições de um discurso racional, resiste a todas as tentativas de refutação. (HABERMAS, 2004a, p. 254)

Mas Habermas declina, agora, interpretar essa característica da proposição verdadeira como suficiente para a determinação de sua verdade. Logo após a citação acima ele continua:

> Isso não quer dizer que *só esse motivo* basta para torná-lo verdadeiro. Uma pretensão de verdade que se faz valer para "p" significa que as condições de verdade para "p" são preenchidas. Não podemos constatar se é esse o caso senão por meio da argumentação, porque nos está vedado um acesso direto a condições de verdade não interpretadas. Mas o fato de condições de verdade serem preenchidas não se torna, ele mesmo, um fato epistêmico apenas porque resgatar discursivamente a pretensão de verdade é o único meio pelo qual podemos *verificar* se essas condições, que devemos já *interpretar* à luz do tipo de razões apropriadas a cada vez, são preenchidas. (HABERMAS, 2004a, p. 255, grifo do autor)

[111] *Cf.* HABERMAS, 2004a, p. 254.

Habermas, como a citação acima deixa claro, não reedita o seu conceito consensual-discursivo ou epistêmico da verdade. A satisfação das condições de verdade de um enunciado exige muito mais do que a satisfação de meras condições epistêmicas. Uma pretensão de verdade resgatada discursivamente não a torna por esse motivo verdadeira. A verdade sempre aponta para além da justificação, inclusive para além de toda justificação possível.

Em *Direito e democracia*, momento em que Habermas ainda defendia seu conceito consensual-discursivo da verdade, ele já se convencera da necessidade de reforço do componente ontológico do conceito da verdade. Mas Habermas mostrava-se incapaz de encontrar o equilíbrio entre o aspecto realista (ter a ver com o mundo) e o aspecto antirrealista (discursivo) da verdade. Ao final de suas reflexões a concepção epistêmica sempre saía reforçada.

Vejamos um exemplo de como isso se dava.

Estendendo as considerações que Peirce havia feito sobre a comunidade dos cientistas e pesquisadores para a comunicação cotidiana estruturada linguisticamente de sujeitos capazes de ação e fala, Habermas dizia:

> [. . .] o que é válido para o entendimento no âmbito da comunidade comunicativa dos pesquisadores, vale também, *mutatis mutandis*, para as comunicações do dia-a-dia. Pois a teoria dos atos de fala mostra que a prática comunicativa cotidiana possui estruturas e pressupostos semelhantes. Aqui também os participantes entendem-se entre si sobre algo no mundo, ao pretenderem validade para suas expressões. (HABERMAS, 2003, p. 34)

Essa concepção pragmático-comunicativa da linguagem exige uma leitura do conceito da verdade que supere a concepção meramente representacionista da linguagem e da verdade.

> No lugar do conceito bipolar de um mundo representado linguisticamente, surge em Peirce o conceito tripolar da representação linguística de algo para um possível intérprete. O mundo como síntese de possíveis fatos só se constitui para uma comunidade de interpretação, cujos membros se entendem entre si sobre algo no mundo, no interior de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente. "Real" é o que pode ser representado em proposições verdadeiras, ao passo que "verdadeiro" pode ser explicado a partir da pretensão que é levantada por um em relação ao outro no momento em que assevera uma proposição. Com o sentido assertórico de uma afirmação, um falante levanta a pretensão, criticável, à validade da

> proposição proferida; e como ninguém dispõe diretamente de condições de validade que não sejam interpretadas, a "validade" (*Gültigkeit*) tem de ser entendida epistemicamente como "validade que se mostra para nós" (*Geltung*). A justificada pretensão de verdade de um proponente deve ser defensável, através de argumentos, contra objeções de possíveis oponentes e, no final, deve poder contar com um acordo racional da comunidade de interpretação em geral. (HABERMAS, 2003, p. 31-32)

Pelo exposto acima concluímos que tanto o conceito bipolar da verdade, que concebe a verdade como uma relação semântica de representação do mundo pela linguagem, quanto o conceito tripolar, que estabelece a verdade como uma relação entre um sujeito que se entende com outro sobre algo no mundo, claramente estipulam a necessidade de a verdade referir-se ao mundo objetivo e independente. Mas como seria possível, sem recuarmos um milímetro na convicção do caráter linguístico do conhecimento – de sua intransponível mediação linguística –, chegarmos ao mundo independente da linguagem, ao qual devem se referir nossas pretensões de verdade? A resposta que pareceria óbvia a esse questionamento apontaria para um reforço do componente objetivo da verdade, ou seja, um reforço em algum sentido da referência ao mundo objetivo presente na relação tripartite constituidora da verdade.

O reconhecimento de Habermas dessa necessidade era inequívoco, como demonstra o trecho a seguir. Lembremos que, em *Direito e democracia*, Habermas ainda não havia reformulado seu conceito consensual-discursivo da verdade.

> Mesmo que não possamos sair da esfera da linguagem e da argumentação e sejamos constrangidos a compreender a realidade como a totalidade daquilo que é representável através de proposições verdadeiras, *na relação com a realidade não se pode perder o nexo com algo que independe de nós e que é, nesse sentido, transcendente*. Qualquer pretensão de verdade leva falantes e ouvintes a transcenderem os padrões provincianos de qualquer coletividade, de qualquer prática de entendimento localizada aqui e agora. (HABERMAS, 2003, p. 32, grifo nosso)

Esse trecho mostra a consciência de Habermas de que o contato que os falantes e ouvintes têm com uma realidade independente e que os transcende, no sentido de ser independente da linguagem, exige que a pretensão de verdade por eles levantada também os transcenda, não permanecendo presa aos limites linguísticos a partir dos quais ela é expressa e possibilitada. *A referência a um mundo objetivo independente é que impõe a incondicionalidade da pretensão de verdade posta*.

Contudo, mesmo reconhecendo a necessidade de um "contato" com o mundo independente em suas análises sobre o conceito consensual-discursivo da verdade, "contato" este que contrabalancearia a predominância epistêmica do mundo da vida sobre o mundo objetivo, de forma a se criar um equilíbrio entre a esfera linguística e a esfera objetiva na discussão sobre a verdade, Habermas terminava por reforçar o lado epistêmico da balança enfatizando a centralidade que a aceitabilidade racional possuía na determinação da validade de uma pretensão de verdade levantada, ou seja, na satisfação de suas condições de verdade.

A verdade, portanto, apesar de transcender qualquer acordo fático temporariamente conquistado em uma determinada coletividade não transcenderia o acordo alcançável entre *todas* as coletividades possíveis.

Relembrando o entendimento sobre a verdade de Peirce, com cujas linhas gerais Habermas concordava, ele afirmava:

> Peirce entende a verdade como aceitabilidade racional, isto é, como o resgate de uma pretensão de validade criticável sob as condições comunicacionais de um auditório de intérpretes alargado idealmente no espaço e no tempo histórico.[112] (HABERMAS, 2003, p. 32-33)

A verdade seria assim eminentemente um conceito epistêmico, apesar de fazer referência ao mundo independente e objetivo.[113]

Habermas em *Verdade e Justificação* levanta-se contra essa determinação epistêmica da verdade. Contudo, o que se destaca agora na discussão empreendida por Habermas sobre a verdade é que ao invés de avançar na direção das determinações específicas das condições de verdade de um enunciado, isto é, ao invés de apresentar aquilo que tem a propriedade de satisfazer as condições de verdade de um enunciado, Habermas desvia sua discussão na direção das limitações presentes no conceito consensual-discursivo da verdade.

[112] Como conclui Piché (2003, p. 21, grifo do autor) a respeito do conceito consensual-discursivo da verdade de Habermas: "[. . .] a teoria epistêmica [da verdade] de Habermas aparece desprovida de qualquer ancoragem na realidade, já que é confinada num procedimento de justificação que põe em jogo *idealizações*, elas mesmas governadas pela perspectiva de uma situação-de-fala *ideal*. "

[113] Piché afirma que essa dificuldade de incorporação de elementos realistas em uma teoria fundamentalmente epistêmica da verdade resulta da própria estrutura da teoria. "No quadro de uma teoria epistêmica estrita da verdade [. . .] a dificuldade que se experimenta pela introdução de toda forma de correspondência entre enunciado e realidade provém da estrutura mesma da teoria: enquanto o enunciado descreve um estado de fato no interior da linguagem, a realidade empírica, que não tem outra função senão garantir sua referência aos enunciados, é mantida à parte do processo de justificação racional. " (PICHÉ, 2003, p. 16)

Dentre as características procedimentais presentes no conceito consensual-discursivo da verdade encontra-se a antecipação de um acordo futuro, a ideia de que um enunciado verdadeiro gozará da anuência de todas as audiências possíveis. Essa exigência cumpria a função de permitir uma crescente ampliação do ponto de vista de nossas práticas justificacionais específicas, o que levaria à inclusão crescente de pontos de vista diferentes e constituir-se-ia em antídoto ao etnocentrismo de nosso grupo.

Habermas, entretanto, passa a reconhecer no tempo uma limitação ontológica às práticas justificacionais. Em relação ao futuro, os acordos faticamente atingidos permanecem *provinciais*, ou seja, não importa o quão os idealizemos, eles nunca poderão reivindicar para si nenhuma certeza de aceitação futura. Os acordos efetivamente alcançados podem ser revisados como inválidos diante de argumentos novos que ainda não haviam sido considerados. O tempo como limite ontológico de nossas práticas argumentativas condena-nos a nunca sabermos se o que hoje aceitamos como justificado – mesmo se satisfizéssemos todas as outras condições ideais de argumentação – resistirá às tentativas futuras de refutação. Essa é uma limitação ontológica – portanto intransponível – de nossas práticas de justificação. *O tempo é uma barreira definitiva que impede a equiparação da verdade com o consenso racional.*

Essa linha de argumentação conduz Habermas à seguinte conclusão: "[. . .] esse mesmo provincianismo condena nosso espírito finito a se contentar com a aceitabilidade racional como *uma prova suficiente da verdade* [. . .]". (HABERMAS, 2004a, p. 255, grifo do autor)

Mas nos contentarmos com a aceitabilidade racional de uma pretensão de verdade em razão da barreira ontológica do tempo não é provar ainda a existência de uma relação interna entre verdade e justificação. Habermas precisa esclarecer a natureza dessa relação interna que ele tanto defende haver entre ambos conceitos.

As certezas de ação necessárias para a execução das ações cotidianas obrigam que tomemos as crenças meramente justificadas racionalmente no discurso como se fossem verdadeiras na esfera da ação. São imperativos pragmáticos da ação no mundo que encerram o discurso quando chegamos ao limite epistêmico de pretensões de verdade racionalmente justificadas. Mas Habermas reconhece que:

> Isso, no entanto, não explica por que *temos* o direito de considerar que a pretensão de verdade levantada para "p" é honrada, tão logo o enunciado seja racionalmente aceito sob condições discursivas. O que significa dizer

> que as pretensões de verdade podem ser "resgatadas" discursivamente? (HABERMAS, 2004a, p. 256)

Ele procura responder a essa interrogação na seção de seu livro intitulada "O conceito pragmático de verdade".

2.2 A Verdade em uma Perspectiva Pragmática

Antes de mais nada precisamos considerar de forma mais detida a frase com a qual Habermas inicia essa seção. "Ainda não está claro *o que* nos *autoriza* a ter por verdadeiro um enunciado suposto como idealmente justificado – nos limites de um espírito finito. " (HABERMAS, 2004a, p. 256, grifo do autor) é útil observarmos o fato de Habermas dar início a essa nova seção falando de condições ideais de justificação, sendo que na seção imediatamente precedente ele rejeitou o conceito consensual-discursivo da verdade por este exigir a satisfação de uma condição inalcançável ontologicamente na constituição de uma situação ideal de fala. Ainda que a referência à justificação ideal venha matizada por sua ligação aos limites de um espírito finito, isto não resolve o problema, pois apenas nos leva a questionar o sentido preciso do termo "ideal" nesse contexto.

Logo abaixo do último trecho citado acima, Habermas faz referência ao poder não coercitivo do melhor argumento, que impulsionaria os argumentantes a mudar de perspectiva, saindo do âmbito do discurso e retornando ao âmbito da ação. Ora, o que significa aqui a expressão "melhor argumento" – sempre definida, no conceito abandonado da verdade consensual-discursiva, em função da coerção não coercitiva do argumento mais convincente presente no interior de uma situação ideal de fala (ou em referência a sua antecipação) – se não faz mais sentido falar de situação ideal de fala como algo que possa ser realizado ou antecipado?

Sem enfrentar essas obscuridades de sua argumentação, Habermas passa a discutir a relação entre verdade e justificação, procurando esclarecê-la por meio da relação indissociável entre ação e discurso.

Quando os argumentantes chegam à conclusão – após um processo de avaliação discursiva dos argumentos pró e contra a aceitação da validade de determinada pretensão de verdade – de que não há mais motivos racionais para o prosseguimento do discurso, na medida em que se convenceram argumentativamente de que deveriam aceitar tal pretensão, eles se vêm

autorizados a retornar a suas práticas ingênuas com os objetos do mundo independente, a voltar à esfera da ação, posto terem reconstruído via argumentação uma convicção intersubjetivamente partilhada, o que permite novamente o entendimento mútuo e a coordenação das ações na práxis cotidiana. O esgotamento de motivos racionais para a manutenção do discurso e, dessa forma, de uma atitude hipotética em relação à pretensão de verdade de "p", marca o retorno à atitude ingênua na esfera da ação, que se dá, como vimos, por motivos pragmáticos. O fim de motivos racionais para o prolongamento do discurso coincide com o compartilhamento de uma mesma crença sobre o mundo e determina uma identidade reconstruída de opiniões sobre o mundo. "Tão logo se dissipem as divergências entre 'nós' e 'os outros' a respeito do que é o caso, o 'nosso' mundo pode se fundir com 'o' mundo. " (HABERMAS, 2004a, p. 257)

O retorno à esfera da ação se dá no contexto de crenças intersubjetivamente partilhadas constituidoras de um mundo da vida a partir do qual podemos nos referir a algo no mundo objetivo, sem prejulgarmos nenhum conteúdo específico para este. A pressuposição pragmática de um mundo objetivo não antecipa qualquer conteúdo específico para esse mundo. Aquilo que cremos constituir o conteúdo do mundo objetivo permanece aberto a futuras revisões, que resultarão de necessidades pragmáticas de reformulação do conteúdo assertórico de algumas crenças malogradas.

Habermas lembra que na esfera da ação os indivíduos socializados não podem evitar ser realistas, pois a validade de suas crenças precisa ser performativamente confirmada.

> Visto que os atores precisam chegar a bom termo com "o" mundo, eles não podem evitar ser realistas no contexto de seu mundo da vida. E eles têm o direito de sê-lo, pois seus jogos de linguagem e práticas, enquanto funcionam imunes a decepções, "resistem à prova" na própria execução. (HABERMAS, 2004a, p. 257)

Isso torna patente que, para Habermas, a expressão "mundo objetivo" deve ser sempre referida a um mundo da vida. Fato que nos leva novamente a questionar a clareza dos conceitos habermasianos. Apesar de o mundo objetivo ser constituído por objetos independentes de nossas descrições, como Habermas mesmo reconhece, ele vincula de forma indissociável mundo da vida e mundo objetivo, de tal forma que deixa de fazer sentido falarmos de mundo objetivo sem referência a determinado mundo da vida. Contudo, devemos insistir, contra

Habermas, que ou bem o mundo objetivo é independente não só de nosso mundo da vida, mas, no limite, de todos os mundos da vida possíveis ou bem ele não é independente e, portanto, não é objetivo.

Evidentemente a instância pragmática de certificação da correção das crenças – disponível na esfera da ação – não está disponível na esfera do discurso, na qual o conteúdo assertórico dos enunciados é virtualizado e tomado como uma hipótese que precisa ser argumentativamente validada. A pressuposição pragmática de um mundo objetivo único e independente é suspensa no discurso via virtualização do mundo. Não se trata mais da superação de experiências recalcitrantes com objetos independentes de um mundo objetivo, mas da oposição mantida por um argumentante que defende um enunciado com conteúdo assertórico distinto e divergente (oposição cuja existência por si só já seria um bom indício do caráter independente e objetivo do mundo em relação às asserções sobre ele formuladas). O discurso visa alcançar um acordo construído via unificação das perspectivas efetivada argumentativamente. Apesar de a intuição realista operante nas práticas cotidianas (que sustenta a distinção na esfera da ação entre opinião e saber) ser suspensa na esfera do discurso, o seu reflexo projeta-se e pode ser percebido na consciência que temos de que mesmo o melhor argumento obtido no interior de uma situação de fala ideal ainda pode vir a se mostrar falso, o que só se explica se pressupusermos um mundo de objetos independentes. Além disso, para Habermas, essa intuição sustenta a defesa de uma verdade incondicional que obriga à suposição de condições ideais de justificação. A afirmação no mundo da vida da incondicionalidade da verdade leva os argumentantes a se orientarem no discurso por condições ideais de justificação. A consciência falibilista presente no discurso está enraizada no realismo da práxis cotidiana que foi temporariamente neutralizado no discurso.

O exposto acima aponta para uma conexão forte entre ação e discurso. Nas palavras de Habermas:

> [. . .] o mundo da vida, com seus fortes conceitos de verdade e saber circunscritos à ação, penetra no discurso e fornece o ponto de referência que transcende justificações e mantém desperta entre os interlocutores a consciência da falibilidade de nossas interpretações. Inversamente, essa consciência falibilista reflui sobre a práxis, sem com isso destruir o dogmatismo do mundo da vida. Pois os atores, que como interlocutores tiveram a experiência de que nenhuma convicção está a salvo de crítica, também desenvolvem no mundo da vida uma atitude antes não-dogmática em relação às suas convicções tornadas problemáticas. (HABERMAS, 2004a, p. 258)

É somente essa conexão entre ação e discurso que esclarece a relação entre verdade e justificação. Se, por um lado, apenas no contexto do discurso surge o questionamento sobre a relação interna entre verdade e justificação, por outro lado, apenas no contexto da ação se pode oferecer uma resposta sobre tal interação. "Por certo, é apenas nesse nível reflexivo [do discurso] que se põe a questão acerca da conexão interna entre justificação e verdade; mas uma resposta a isso só é permitida pela interação entre ações e discursos. " (HABERMAS, 2004a, p. 258) A avaliação sobre o papel pragmático desempenhado pelo conceito da verdade em seu sentido incondicional, tanto na esfera das práticas cotidianas, na qual sustenta as certezas de ação indispensáveis para a manutenção das práticas com objetos do mundo, quanto na esfera do discurso, na qual mantém a referência a condições ideais de justificação e acesa a consciência falibilista, é que nos leva a entender como ambas esferas se interconectam, permitindo a passagem de uma para a outra e eliminando por meio dessa relação a dúvida contextualista. Apenas esta conexão entre o duplo papel pragmático desempenhado pela verdade em sua acepção incondicional na esfera da ação e na esfera do discurso é capaz de explicar por que uma pretensão de validade justificada fala a favor de sua verdade para além de todos os contextos de justificação possíveis. Há, portanto, uma mútua dependência entre ação e discurso, visto que um fracasso performativo na primeira põe em movimento o segundo, ao passo que o resultado alcançado no discurso definirá novas atitudes dos agentes no mundo da vida.

A dúvida contextualista não seria jamais eliminada se permanecêssemos apenas na esfera do discurso.

> A dúvida contextualista não será eliminada enquanto persistirmos no nível da argumentação e negligenciarmos tanto a transformação (por assim dizer, assegurada pela identidade de pessoas) do saber dos agentes em saber dos participantes da argumentação como a transferência do saber na direção inversa. (HABERMAS, 2004a, p. 258)

Contudo, como as análises desenvolvidas por Habermas mostram, não faz sentido isolarmos o discurso da esfera da ação, pelo menos não definitivamente, além do que a manutenção desta última exige uma compreensão incondicional da verdade. A insistência em uma apreensão antirrealista do conceito da verdade apontaria apenas para a incompreensão de como efetivamente nossas práticas funcionam.

Habermas interpreta a defesa da perspectiva contextualista professada por Rorty como recusa de relativizar ambas perspectivas uma em relação à outra.

> Mas Rorty não distinguiria essas perspectivas de modo tal que elas se relativizassem uma à luz da outra. Para sua descrição, ele toma emprestado da perspectiva dos participantes da argumentação aquele estar-preso a diálogos que nos impede de escapar dos contextos de justificação; ao mesmo tempo ele toma emprestado [sic] da perspectiva dos atores o modo do chegar a bom termo com o mundo.[114] (HABERMAS, 2004a, p. 260)

Rorty não veria a necessidade de compatibilizar o realismo do cotidiano com a natureza relativa a um contexto argumentativo de toda justificação. Não há em Rorty nada além da justificação, da solidariedade a ser construída. Nossos contextos argumentativos não têm que se pautar por um "dar conta do mundo" contido na intuição realista de senso comum. Se for necessário reformulamos o senso comum e eliminamos a intuição realista nele presente, resquício que é de um platonismo tornado *démodé*.

Rorty, segundo Habermas, leva a cabo este empreendimento por meio da epistemologização completa do conceito da verdade, que termina por torná-lo supérfluo, já que não mais se distinguiria do conceito de justificação. Mesmo o uso "acautelatório" do predicado "verdadeiro" indicaria não a existência de um mundo objetivo de entidades independentes do qual nossas crenças teriam que dar conta, mas apenas a circunstância de que o que tomamos por justificado em nosso contexto e comunidade pode não o ser em outro contexto e em outra comunidade.

Habermas e Rorty entendem de forma diversa o sentido "acautelatório" do predicado "verdadeiro". Enquanto, em Habermas, sua adequada compreensão aponta para um conteúdo realista incontornável intrínseco à verdade,[115] em Rorty, sua compreensão envolve um reforço

[114] A tradução brasileira desse trecho é especialmente questionável e leva ao não entendimento do que Habermas efetivamente diz no seu original alemão, como pode ser visto a seguir: "Aber Rorty würde diese Perspektiven nicht so voneinander unterscheiden, dass sich eine an der anderen relativiert. Für seine Beschreibung entlehnt er der Sicht der Argumentationsteilnehmer jenes Gefangensein in Dialogen, das uns verwehrt, aus Kontexten der Rechtfertigung auszubrechen; gleichzeitig *entnimmt* er der Perspektive der Handelnden den Modus des Zurechtkommens mit der Welt." (HABERMAS, 2004b, p. 265, grifo nosso) Como o termo "*entnimmt*" em alemão deixa claro, Rorty "remove" da perspectiva dos agentes o ter que lidar com o mundo.

[115] Na concepção pragmática da verdade a relação com a realidade adquire uma importância fundamental para a determinação do sentido do conceito da verdade. "Com *Verdade e justificação*, a concepção epistêmica da verdade encontra-se substituída por uma concepção pragmatista [. . .] se o conceito epistêmico se limita a um procedimento de justificação, a teoria pragmatista introduzida por Habermas se quer, de sua parte, mais englobante, buscando desta vez dar conta do conceito integral da verdade, sem confiná-lo a um procedimento de justificação. De fato, Habermas está agora preocupado com a questão da relação com a realidade, implícita ao

ao sentido antirrealista presente na ideia de que por meio deste conceito só precisamos reforçar nossa solidariedade, mas que essa não pode ser garantida a priori, havendo sempre a possibilidade de dissenso futuro.

2.3 O Caráter Indeterminado do Conceito Pragmático da Verdade Habermasiano

A acomodação oferecida por Habermas ao realismo e naturalismo fraco no interior da pragmática formal, e que o obrigou a vencer objeções fundamentais como as levantadas por Rorty, além de levá-lo a reformular seu outrora defendido conceito consensual-discursivo da verdade, não é feita, entretanto, sem dificuldades.

Passo agora a articulação dessas dificuldades.

Tomemos a seguinte passagem do texto de Habermas.

> Embora não possamos atravessar a conexão de verdade e justificação, essa conexão *epistemicamente incontornável* não pode – no sentido de um conceito epistêmico de verdade – ser estilizada como uma conexão *conceitualmente indissolúvel*. (HABERMAS, 2004a, p. 49, grifo do autor)

A citação deixa claro que a manutenção, defendida por Habermas, de uma relação epistêmica entre verdade e justificação não mais nos autoriza a identificar o resultado do processo discursivo com a verdade, mesmo que a vinculação entre verdade e justificação na esfera teórica permaneça inabalável: "Por certo, há para nós, enquanto nos movemos no nível do discurso, uma conexão epistemológica incontornável entre verdade e justificação. " (HABERMAS, 2004a, p. 47-48) não há mais, contudo, como ser fundamentada a partir dessa conexão uma identificação entre verdade e justificação.

Podemos perguntar, não obstante, sobre que espécie de relação epistêmica entre verdade e justificação Habermas está falando. Logicamente, como depreende-se do próprio trecho citado, trata-se de uma relação epistêmica que não permite a *identificação conceitual* entre verdade e justificação. E isso significa dizer que verdade não é justificação, visto que a primeira

conceito de verdade. " (PICHÉ, 2003, p. 21) Candioti, por sua vez, indica que, sem o elemento realista em sua concepção pragmática da verdade, Habermas não poderia distinguir verdade de justificação, e se veria impedido de rejeitar o contextualismo rortyano. "Sem essa marca realista, a ideia da verdade tende a identificar-se com a de justificação racional entendida de maneira coerentista e, nesse caso, torna-se muito difícil alcançar o objetivo de escapar ao contextualismo. " (CANDIOTI, 2009, p. 34, tradução nossa)

não é epistemicamente condicionada, mas a segunda relaciona-se sempre a uma situação epistêmica determinada.

Em que sentido devemos então entender a relação epistêmica entre verdade e justificação? No sentido de que só podemos tomar por verdadeiro aquilo para o qual temos bons argumentos para a sustentação de sua verdade. Algo não pode ser aceito como verdadeiro se não há nenhum argumento racional que possa ser levantado a seu favor. Mas – e aqui revela-se de forma cristalina o núcleo de nossa problemática – por que essa relação epistemológica é dita ocorrer entre verdade e justificação e não apenas entre a aceitabilidade racional de uma pretensão de verdade e sua justificação?

Apesar dos esforços teóricos empreendidos por Habermas, em *Verdade e Justificação*, por mais surpreendente que possa parecer a constatação, ainda não sabemos positivamente (no contexto da pragmática formal) o que é a relação epistemológica entre verdade e justificação – por exemplo, como ela se estrutura –, não obstante os esclarecimentos ofertados por nosso autor acerca do papel pragmático desempenhado pela verdade na mediação entre a esfera da ação e a esfera do discurso. Podemos nos certificar de que nos encontramos nessa situação de ignorância a partir do momento em que percebemos, por exemplo, que Habermas não é bem-sucedido em explicitar por que a relação epistêmica entre verdade e justificação não está apta a garantir a verdade da justificação alcançada em determinada situação. Coloquemos a questão de outra forma: como é possível Habermas afirmar que uma relação epistemologicamente mediada entre verdade e justificação estabelecida em determinada situação epistêmica pode ser desfeita em outra situação epistêmica de nível superior, se Habermas defende *igualmente* que a verdade não muda? Se a verdade não muda – é o que a distingue da justificação – como entender a afirmação de que uma vez estabelecida uma relação entre uma dada justificação (melhor: um determinado processo de justificação) e a verdade, essa relação pode posteriormente vir a ser desfeita? O que Habermas precisaria ter esclarecido é como uma concepção não-epistêmica da verdade, isto é, uma concepção realista da verdade – que pressupõe a existência de um mundo externo e independente sobre o qual enunciamos fatos – coaduna-se com a defesa de que a relação entre verdade e justificação não é indissociável.[116] Se a verdade é uma propriedade imutável de um enunciado, como é possível que a relação entre verdade e justificação – uma vez estabelecida –

[116] Candioti afirma que, em *Verdade e Justificação*, Habermas chega à conclusão de que a justificação não se liga de forma indissolúvel à verdade. "Mesmo que [Habermas] insista na força do discurso racional para ir mais além dos próprios contextos, [ele] não deixa de perceber que *a justificação não está ligada indissoluvelmente com a verdade*. " (CANDIOTI, 2009, p. 34, grifo do autor)

pode vir a ser desfeita, ou seja, como um enunciado uma vez estabelecido como verdadeiro pode posteriormente deixar de sê-lo?

Só há duas alternativas aqui: ou bem a verdade é mutável, o que Habermas rejeita, ou bem nunca se estabeleceu efetivamente essa ligação entre verdade e justificação mediada epistemologicamente[117], o que contraria as conclusões de Habermas em *Verdade e Justificação*. Dessa forma, precisamos reconhecer que a justificação bem-sucedida de "p" aponta para a sua aceitabilidade racional e não para a sua verdade. Ora, se a verdade não é um conceito de sucesso (*Erfolgsbegriff*), isto é, não é um produto performativo advindo do processo de justificação e, ao mesmo tempo, não depende de quão bem justificada esteja uma proposição, então obviamente a justificação de uma proposição, sentença ou crença não aponta para a sua verdade, mas sim unicamente para o seu caráter de proposição, sentença ou crença justificada, que por esse motivo exige de nós sua aceitação racional.

Assim, devemos afirmar, **contra** Habermas, que o processo de justificação estabelece uma relação epistêmica não entre a justificação e a verdade, mas antes entre a justificação e outra coisa igualmente mutável. No contexto argumentativo habermasiano o único outro candidato que aqui se apresenta é a aceitabilidade racional.

A argumentação de Habermas a esse respeito é bastante confusa. Se, por um lado, em inúmeras passagens ele reconhece que o processo de justificação culmina com a aceitabilidade racional de uma pretensão de verdade, por outro lado, ele crê que o processo de justificação exige uma relação entre a justificação e a verdade, mesmo que esta relação seja apenas temporária, jamais definitiva.

Essas considerações levam-nos a concluir que o significado do termo "verdade" (em sua acepção pragmático-realista e, portanto, não-epistêmica) utilizado por Habermas permanece indeterminado após suas reformulações em *Verdade e Justificação*.[118]

2.4 Pragmática Formal e Indeterminação da Verdade

[117] Esta é também a posição de Lafont (1994a, p. 1016).

[118] Puntel aponta para o fato de Habermas em *Verdade e Justificação* sequer se preocupar em definir tal conceito. "No seu artigo '*Wahrheitstheorien*' [. . .] ele [Habermas] defende uma concepção clara do significado de verdade/verdadeiro. Verdade/verdadeiro significa o consenso universal alcançado em uma situação ideal de comunicação linguística. Mas depois de ter abandonado esta teoria ele nunca tentou de novo explicar a verdade, muito menos defini-la. " (PUNTEL, 2013, p. 202)

Precisamos, diante dessa conclusão, localizar o exato ponto que ocasiona essa indeterminação do conceito pragmático da verdade habermasiano em sua ligação com as reformulações realistas por ele efetivadas na pragmática formal. E, de fato, a impossibilidade de um avanço da pragmática formal em direção a considerações mais robustas sobre o mundo objetivo marca uma limitação estrutural do próprio nominalismo esposado por Habermas, oriundo da manutenção por ele de uma perspectiva eminentemente kantiana sobre a linguagem. Nesse sentido, a indeterminação do conceito pragmático da verdade, produto da tentativa habermasiana de oferecer um espaço mais adequado para o realismo e o naturalismo fraco no interior de sua pragmática formal, vai de par com a predominância epistemológica que o mundo da vida goza na arquitetônica teórica do filósofo alemão.

A pragmática formal não chega a dar conta dos elementos realistas independentes e objetivos[119] constitutivos do conceito da verdade, quando esta é entendida de forma não-epistêmica. Isso se deve ao fato de que qualquer tentativa de se vencer a distância entre linguagem e mundo objetivo, para Habermas, é expressão unicamente da velha e má metafísica[120], a qual teima em não se despedir definitivamente.[121] O nominalismo com o qual Habermas concebe o mundo objetivo deriva de sua posição eminentemente epistêmica de tratamento da linguagem – o seu kantismo linguístico – e leva à interdição de qualquer tentativa, a partir desta posição, de superação da distância entre linguagem e mundo objetivo. A impossibilidade de superação dessa distância veda à pragmática formal acesso às condições de verdade objetivas (que precisam ser satisfeitas pelo mundo objetivo mesmo) dos proferimentos, o que torna a conceituação e explicitação teórica de uma apreensão realista da verdade não-epistemicamente condicionada um objetivo inatingível no interior da pragmática formal. Se aquilo que torna as sentenças verdadeiras no mundo não está ao alcance da pragmática formal, sua tentativa de dar conta das intuições realistas presentes nas práticas comunicativas cotidianas é inexequível, e sua concepção pragmática da verdade permanece indeterminada porque falta a esta os elementos teóricos que legitimam a distinção entre verdade e justificação.

[119]Insistamos aqui que o esforço de Habermas de oferecer um espaço adequado para o realismo e o naturalismo fraco em sua pragmática formal levou unicamente a um conceito pragmatista da verdade que padece de uma indeterminação inescapável.

[120]Para a caracterização que Habermas faz dos principais elementos do pensamento metafísico – pensamento da identidade, doutrina das ideias e conceito forte de teoria –, *cf*. Habermas (2002, p. 37 *et seq*.). Para uma crítica dessa caracterização efetivada por Habermas, *cf*. Puntel (2013). Para a defesa da existência de uma metafísica dualista no pensamento pós-metafísico de Habermas, *cf*. Albert (2009).

[121]Para uma tentativa contemporânea e atualíssima de superação dessa separação entre linguagem e mundo (que leva a um conceito indeterminado da verdade em Habermas), *cf*. Puntel (2008) ou Puntel (2006), na versão alemã da mesma obra. A esse respeito *cf*. ainda Oliveira (2012, p. 122 *et seq*.; 2014, p. 183 *et seq*.).

Problematizemos, por exemplo, a afirmação de Habermas de que mesmo depois da virada linguístico-pragmática da filosofia é necessária a manutenção da pressuposição realista de que podemos nos referir ao mesmo mundo a partir de perspectivas teóricas distintas. A questão que se impõe refere-se exatamente à fundamentação dessa pressuposição. Se só podemos falar do mundo objetivo no interior de nossa linguagem, que é sempre relativa a um mundo da vida particular, como podemos provar a suposição de que o mundo objetivo com o qual todos os distintos mundos da vida se defrontam é o mesmo? Habermas considera ser suficiente para tal fundamentação a constatação da não cooperação do mundo objetivo com os nossos intentos de intervenção prática, que é experienciada em todos os distintos mundos da vida. Contudo, a própria formulação de que "há um mundo objetivo independente e idêntico para todos" é feita sempre a partir de um mundo da vida específico. A identidade de significado dessa expressão em relação a todos os mundos da vida precisaria antes de mais nada ser provada empiricamente, o que é uma impossibilidade prática, haja vista que sua validade se estende para todos os mundos da vida possíveis, que engloba os mundos da vida atuais, e igualmente os mundos da vida que já não existem mais e os que ainda vão existir. De fato, a validade da pragmática formal pressupõe a verdade dessa expressão. Mas não só isso. O caráter significativo da pragmática formal como empreendimento filosófico relevante exige que *possamos estabelecer a verdade* dessa expressão, não apenas sua aceitabilidade racional. Isso implicaria a aceitação não só de que podemos formular proferimentos verdadeiros sobre o mundo da vida, mas que podemos estabelecer que estamos de posse de uma verdade incontestável. Na medida em que os mundos da vida também são realidades no mundo objetivo – no sentido de que os mundos da vida têm existência real – o estabelecimento dessa verdade sobre os mundos da vida coincidiria com o estabelecimento de uma verdade sobre o mundo objetivo. Isso resultaria como consequência a aceitação não só de que podemos realizar proferimentos verdadeiros e ter acesso às suas condições de aceitabilidade racional, mas igualmente acesso epistêmico às suas condições de verdade, o que Habermas nega veementemente ser possível. Dessa forma, a recusa de Habermas em aceitar que possamos ter acesso às condições de verdade de nossos proferimentos sobre o mundo objetivo torna sem sentido o próprio projeto da pragmática formal.

Mesmo que Habermas reconheça em diversas passagens de *Verdade e justificação* o primado ontológico do mundo objetivo e independente, o primado epistemológico do mundo da vida envolve o primeiro de tal forma que a ausência de equilíbrio entre ambos torna o primeiro subordinado ao segundo. Não há mundo objetivo que não seja mundo-objetivo-no-

interior-de-um-mundo-da-vida. Esse pantagruelismo epistêmico do mundo da vida sobre o mundo objetivo revela-se ainda no fato de Habermas descurar o oferecimento de um tratamento significativo em qualquer sentido da semântica e da ontologia com as quais se comprometeria a pragmática formal.

Podemos dizer, portanto, que apesar de seus esforços sinceros, Habermas não nos oferece um conceito da verdade apto a explicitar de forma suficientemente adequada as pressuposições realistas inescapáveis que sujeitos falantes e agentes mantêm em seus processos comunicativos cotidianos. O déficit realista, presente no conceito consensual-discursivo e que ele procurou superar com seu conceito pragmatista da verdade, de fato não encontra solução no âmbito da pragmática formal de Jürgen Habermas.

3 CONCLUSÃO

Diante do exposto acima, é forçoso concluirmos que, se na esfera do discurso não temos acesso à verdade de nossos proferimentos, mas unicamente à sua justificação racional, a relação epistemicamente incontornável entre verdade e justificação não pode ser explicitada nem fundamentada teoricamente. Na esfera do discurso estabelece-se uma relação indissociável entre o processo de justificação de nossas crenças e a aceitabilidade racional das mesmas, e não uma relação epistêmica indissociável entre justificação e verdade.

A fonte dessas dificuldades enfrentadas pela pragmática formal localiza-se na recusa de Habermas em avançar de forma mais profunda e detida sobre questões semântico-ontológicas exigidas por sua nova posição realista-pragmática sobre a verdade. As reflexões sobre tais aspectos da verdade permanecem insuficientes, haja vista Habermas limitar-se a conceber o mundo objetivo como uma mera pressuposição pragmática de sujeitos capazes de ação e fala, o que origina as dificuldades apontadas nas considerações acerca da relação entre verdade e justificação no interior da pragmática formal e, em última instância, na indeterminação do conceito pragmático da verdade.

A abordagem eminentemente epistemológica da linguagem por parte da pragmática formal impede-a de dar conta adequadamente do componente realista exigido pela apreensão não-epistêmica do conceito da verdade. A indeterminação da verdade na pragmática formal resulta exatamente do fato de Habermas declinar em tratar teoricamente a relação que o conceito

da verdade apreendido em uma acepção realista pressupõe, isto é, de explicitar teoricamente a relação entre linguagem e mundo. Para Habermas, é-nos vedada a possibilidade de acesso cognitivo às condições de verdade de nossos proferimentos. Por isso, devemos contentar-nos com a justificação racional como indício confiável de que de posse da aceitabilidade racional de uma crença estamos de posse também de sua verdade.

Precisamos reconhecer que Habermas, por receio de se envolver em questões que ele entende como metafísicas (e, portanto, em sua perspectiva, como teoricamente insolúveis), prefere legar-nos um conceito indeterminado da verdade a avançar na direção que apontam os próprios pressupostos sobre os quais se assenta sua pragmática formal.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Hans. Die dualistische Metaphysik von Jürgen Habermas: eine kritische Untersuchung seines nachmetaphysischen Denkens'. **Perspectives in moral science**, Frankfurt, v. 0, n. 1, p. 109-120, 2009. Disponível em: <http://www.rmm-journal.de/downloads/008_h_albert.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2015.

CANDIOTI, María Elena. El realismo pragmático en la concepción habermasiana de la verdad. **Tópicos**, Santa Fé, v. 18, n. 2, p. 33-50, jul./dic. 2009.

DAVIDSON, Donald. The structure and content of truth. **The journal of philosophy**, New York, v. 87, n. 6, p. 279-328, 1990.

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

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. v. 1. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004a.

HABERMAS, Jürgen. **Wahrheit und Rechtfertigung**: philosophische Aufsätze. 2. Ausg. erw. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004b.

LAFONT, Cristina. Spannungen im Wahrheitsbegriff. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, Berlin, v. 42, n. 6, p. 1007-1023, 1994a.

LAFONT, Cristina. Verdad, saber y realidad. *In*: GIMBERNAT, José A. (Ed.). **La filosofía moral y política de Jürgen Habermas**. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997. p. 239-260.

OLIVEIRA, Manfredo A. **Antropologia filosófica contemporânea**: subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012.

OLIVEIRA, Manfredo A. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014.

PICHÉ, Claude. A passagem do conceito epistêmico ao conceito pragmatista de verdade em Habermas. *In*: ARAÚJO, Luiz B. L.; BARBOSA, Ricardo J. (Org.). **Filosofia prática e modernidade**. Rio de Janeiro: UERJ, 2003. p. 7-26.

PUNTEL, Lorenz B. **Struktur und Sein**: ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

PUNTEL, Lorenz B. **Estrutura e ser**: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática. São Leopoldo: 2008.

PUNTEL, Lorenz B. O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica. **Síntese**: revista de filosofia, Belo Horizonte, v. 40, n. 127, p.173-223, maio/ago. 2013.

RORTY, Richard. Para emancipar a nossa cultura: por um secularismo romântico. *In*: SOUZA, José C. (Org.). **Filosofia, racionalidade, democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005a. p. 85-100.

RORTY, Richard. Verdade, universalidade e política democrática: justificação, contexto, racionalidade e pragmatismo. *In*: SOUZA, José C. (Org.). **Filosofia, racionalidade, democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005b. p. 103-162.

RORTY, Richard. Resposta a Jürgen Habermas: realidade objetiva e comunidade humana. *In*: SOUZA, José C. (Org.). **Filosofia, racionalidade, democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005c. p. 213-230.

RORTY, Richard. Grandiosidade universalista, profundidade romântica, finitude humanista. *In*: SOUZA, José C. (Org.). **Filosofia, racionalidade, democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005d. p. 247-270.

RORTY, Richard. Main statement by Richard Rorty. *In*: RORTY, Richard; ENGEL, Pascal. **What's the use of truth**. New York: Columbia University Press, 2007. p. 31-45.

WELLMER, Albrecht. Ethics and dialogue: elements of moral judgement in Kant and discourse ethics. *In*: **The persistence of modernity**: essays on aesthetics, ethics and postmodernism. Cambridge: Polity Press, 1991. p. 113-232.

WELLMER, Albrecht. What is a pragmatic theory of meaning?: variations on the proposition "we understand a speech act when we know what makes it acceptable". *In*: HONNETH, Axel. (Ed.). **Philosophical interventions in the unfinished project of enlightenment.** Massachusetts: MIT Press, 1992. p. 171-219.

WELLMER, Albrecht. Truth, contingency, and modernity. **Modern philology**, Chicago, v. 90, n. S1, p. S109-S124, May 1993. Supplement.

WELLMER, Albrecht. Consenso como telos da comunicação linguística? **Novos estudos**, São Paulo, v. 2, n. 48, p. 85-96, jul. 1997.

WELLMER, Albrecht. **Ethik und Dialog**: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik. 2. Ausg. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.

O PROCEDIMENTO COMUNICATIVO COMO POTÊNCIA DE REGASTE DA LEGITIMIDADE DEMOCRÁTICA: reflexões sobre base nacional comum curricular (bncc)

MARCELO FARIAS-LARANGEIRA
Universidade Federal Fluminense. Doutorando em Ciências Jurídicas e Sociais (PPGSD-UFF)
mlarangeira@id.uff.br
ANDREA PERES LIMA
Fundação de Apoio à Escola Técnica do Rio de Janeiro (FAETEC/RJ). Especialista em Línguistica – Faculdade de Letras Universidade Federal Fluminense
andrea.peres@yahoo.com

Resumo

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) se estabeleceu como um *marcador universal* das diretrizes da educação pública e privada no Brasil. O caráter normativo do BNCC fez emergir no *campo* um conjunto de forças que se posiciona em sentidos contrários sob um aspecto *não dialogal* e singularizada a partir de racionalidades objetivantes. Em virtude dos processos de *objetivação* cujo *background* teleológico se funda no discurso técnico, a esfera pública esvaziada de sua potência emancipatória encontra um beco sem saída e se torna um *médium* com respeito a fins. Em outras palavras, as pretensões de validade linguisticamente estruturadas sob o auspício do saber técnico legitimam as tomadas de decisão no campo educacional conduzindo para uma certa direção pré-ordenada. Além disso, o encontro entre a multidão [*plethos*] e o povo [*demos*] no âmbito da esfera pública expõe uma ferida que é aberta pelos procedimentos legitimados pelo itinerário *técnica-ciência* já descrito por Herbert Marcuse na crítica a Max Weber sobre as formas de dominação. Não obstante, a redução dos canais de participação dos sujeitos não-especialistas e também destinatários da norma em sentido formal deslocam estas pretensões aos subterrâneos da "mera opinião" despotencializada de pretensão de validez normativa. As discussões sobre a BNCC podem nos apresentar uma instigante ferramenta à compreensão, ainda que incipiente, das tensões subjacentes aos debates sobre as políticas voltadas à educação no Brasil no qual este *universal* se encontra inserido.

Palavras-chave: Esfera pública. BNCC. Democracia.

INTRODUÇÃO

A presente comunicação tem como objetivo analisar alguns aspectos sobre a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) para o Ensino Médio, que mesmo sem previsão de entrada em vigor, importará em alterações estruturais, principalmente para os indivíduos economicamente mais vulneráveis. Os "Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) que é o atual paradigma curricular para as escolas públicas e privadas traz em seu bojo uma abordagem mais propositiva se compararmos com a BNCC que coercitivamente gerencia os saberes segundo as escolhas pré-definidas pelo mercado de trabalho.

Outra questão que chama a atenção é a ausência de publicidade dos debates sobre o referido documento cujo reflexão não é ampliado ao grande público, pelo contrário, os debates sobre os possíveis rumos das políticas educacionais restam aquartelados nos circuitos técnico – científicos e daqueles agentes envolvidos no processo de ensino-aprendizados nos espaços

escolares. A presente investigação ainda se encontra em fase incipiente, todavia, as primeiras impressões sobre o tema denotam uma fragmentação educacional em nome da flexibilidade de ensino onde a "liberdade de escolha" das disciplinas por parte dos indivíduos que poderão apontar as direções curriculares que melhor lhe aprouver, dependendo do itinerário escolhido.

Na primeira parte do trabalho, pretendemos elaborar uma breve apresentação descritiva dos principais pontos da BNCC voltados ao ensino médio e técnico a fim de situar ao leitor quanto ao objeto desta investigação e não obstante, trazer alguns temas eclipsados ou não esclarecidos sobre a maneira como a BNCC seria operacionalizada nos espaços escolares.

Na segunda parte, a investigação lança algumas luzes sobre a tensão entre o saber técnico e a discursividade que se instaura no interior das estruturas linguísticas dos *especialistas.* O primeiro se alicerça no campo dos "saberes pedagógicos" produzidos pelas universidades, associações educacionais e dentre outros agentes que guiados por determinadas racionalidades apresentam a BNCC em um outro patamar de atualização em relação ao atual modelo. Com isso, o saber técnico objetivo não abre os espaços aos procedimentos discursivos e com isso, podem ensejar em sacrifícios à legitimidade democrática seja da BNCC ou de qualquer outro expediente a medida que os concernidos (destinatários) não participam efetivamente dos debates que se encontram invólucros na técnica e na ciência.

Na última parte, pretende discutir as possibilidades de um resgate da legitimidade democrática da BNCC a partir de um procedimento comunicativo sob o viés habermasiano com a inclusão dos concernidos como efetivos participantes do processo construtivo da BNCC.

1. A BNCC COMO PRETENSÃO UNIVERSALISANTE: UMA BREVE DESCRIÇÃO

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) tem sido pauta de calorosos debates sobre educação no ambiente escolar, especialmente na esfera pública, onde professores criticam demasiadamente alguns pontos desse documento. A BNCC é formada por um único documento composto por três etapas: a etapa da Educação Infantil, a etapa do Ensino Fundamental e a etapa do Ensino médio. As duas primeiras já foram configuradas e deverão ser implementadas nas escolas a partir de 2019, sendo o prazo máximo até o início do ano letivo de 2020.

O documento referente ao Ensino Médio é o que tem trazido maior polêmica, visto que as transformações são significativas por demais. Assim sendo, tais mudanças despertam indagações sobre os objetivos que não se apresentam nitidamente, especialmente porque o lobby que tem sido realizado através de discursos midiáticos não deixa que tais transformações reflitam o que elas realmente almejam.

A etapa do Ensino Médio ainda está em trâmite no Conselho Nacional de Educação (CNE), em fase de debate em audiências públicas, no entanto, não há data para sua entrada em vigor. Outrossim, esse tem sido um dos pontos de controvérsia, pois os profissionais da área de educação não foram ouvidos a respeito de tais mudanças, ao menos não na Secretaria de

Educação do Estado do Rio de Janeiro. Apesar do MEC ter sugerido o dia 2 de agosto de 2018, tal debate nunca aconteceu nas escolas da Rede Estadual de São Gonçalo. [1221]

Atualmente, o currículo do Ensino Médio possui 13 matérias obrigatórias. De acordo com a reforma que está sendo proposta, 60% da carga horária na etapa final da educação básica será regulada pela BNCC e o restante será dividido em cinco itinerários formativos pelos quais o estudante poderá optar por: Linguagens, Matemática, Ciências Humanas, Ciências da Natureza e Ensino Profissional. Sendo assim, a proposta é que o percentual de 60% seja composto por um conteúdo, referente às disciplinas de língua portuguesa e matemática, comum a todos em âmbito nacional. E 40% da grade poderá ser composta por um currículo complementar.

Segundo o parecer número 15/2017 do Conselho Nacional de Educação (CNE)[123], há a constitucionalização do conceito da formação básica comum, associado à fixação de conteúdos mínimos comuns para o Ensino Fundamental no artigo 210 CRFB/88. Sendo assim, a BNCC deve ser vista como uma decorrente complementação da LDB e dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs).

Neste diapasão, o artigo 26 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) que estabelece os currículos que devem abrangidos, tal artigo conforme a própria lei define tem a finalidade de regulamentar a norma constitucional mencionada. Entretanto, tal regulamentação não é suficiente para regulamentar o dispositivo constitucional, especialmente porquê, segundo tal parecer os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) apresentam uma visão mais centrada nas finalidades gerais da educação, causando uma tensão acerca da visão mais centrada em conhecimentos disciplinares apresentada pela LDB. Assim sendo a proposta da BNCC pretende normatizar o conteúdo referente às disciplinas dispostas no artigo 26 da LDB, que regulamentam o dispositivo constitucional, no entanto, flexibilizando a obrigatoriedade de determinadas disciplinas, oferecendo-as em itinerários.

Vale ressaltar, ainda, que segundo o parecer técnico dos profissionais da educação os PCNs não atribuíram a si mesmos um caráter normativo, por isso a necessidade da fixação de conteúdos mínimos obrigatórios para todo território nacional, justificando-se nos termos do artigo 26 da LDB. Ademais, o termo expectativas de aprendizagem, antes consagrado nos PCNs fora substituído pela expressão direitos e objetivos de aprendizagem.

Deste modo, a reforma do ensino médio normatiza o conteúdo mínimo a ser oferecido, contudo determina que determinados campos do saber não são mais obrigatórios, dando aos concernidos liberdade para acessar os itinerários que se adequam a área de conhecimento que determinem mais adequada. Essa liberdade ao acesso proposta pelo documento em voga é controversa, visto que a lei não obriga que as instituições de ensino ofereçam os cinco itinerários propostos.

A liberdade de escolha dos itinerários possivelmente levará a uma segregação do pensamento, visto que é através da educação que se transmite um horizonte comum de significados. Estes

[122]PORTAL G1: Editorial: "MEC propõe discussão sobre a Base do ensino médio". Disponível em . <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2018/07/24/mec-propoe-discussao-sobre-base-do-ensino-medio-em-todas-as-escolas-no-dia-2-de-agosto.ghtml>. Acesso em 10.09.2018.

[123]BRASIL, República Federativa. Ministério da Educação (MEC). Conselho Nacional de Educação. Parecer técnico nº 15/2017. Disponível em http://portal.mec.gov.br/docman/dezembro-2017-pdf/78631-pcp015-17-pdf/file, acesso em 02.09.2018.

são obtidos através da expressão das construções simbólicas contidas na linguagem, que materializam vivências e a compreensão de determinados fenômenos dentro de agrupamentos humanos[124]. Assim sendo, tal liberdade parece dificultar a possibilidade do entendimento e do consenso, ora pois dificultando que movimentos, tal qual o Movimento de ocupações nas escolas, como os ocorridos nos últimos três anos em diferentes Estados do Brasil sejam organizados.

Apesar de lentes mais cuidadosas levar-nos a inferir uma possível despolitização do homem político através da mitigação do saber, a carga horária obrigatória do Ensino Médio aumentará de 800 horas para 1,4 mil horas por ano, nos dando a falsa impressão de que tal aumento da quantidade de aulas se projeta na melhora da qualidade dessas aulas. Consequentemente, o governo federal passará a estimular o ensino integral. Tal Política de Fomento de Escolas em Tempo Integral deverá ocorrer de forma gradual, contudo, a lei não determina que todas as escolas passem a ter o Ensino Médio integral.

Isto posto, não são impostas reprimendas ou qualquer espécie de perseguição àqueles que possuem ideias discordantes. Não há se quer o impedimento da manifestação de convicções e argumentos públicos – a crítica e a possibilidade da expressão pública continuam sendo garantidas aos membros de uma comunidade[125]. Ao contrário, a BNCC somente objetiva colocar em maior evidência a capacitação para o trabalho - através da regulamentação do artigo 205 da Constituição Federal de 1988 – e, por conseguinte através da imposição desta viabilizar o pleno desenvolvimento da cidadania através do trabalho. A pergunta que emerge desta reflexão sobre a educação para o trabalho é acerca do tipo de identidade que se quer formar com imposição da BNCC nas instituições de Ensino Médio brasileiras. Será que a BNCC produzirá uma exaltação para o trabalho e assim a partir deste a alienação do trabalhador?

Segundo Marx (2009), a divisão social do trabalho gera alienação da atividade social. *'Porque os indivíduos procuram apenas o seu interesse particular, o qual para eles não coincide com o seu interesse social'*[126]. Tal alienação não é fácil de se visualizar, visto que está surge da contradição do interesse particular e do comunitário, o qual se organiza no Estado. Esta organização estatal separa-se dos interesses reais dos indivíduos e do todo, entretanto assume uma base real que encontra pilares na estrutura familiar produzindo assim uma 'comunidade ilusória'[127].

Esse interesse geral[128] é, na verdade, uma forma ilusória da existência da comunidade. A alienação provém de uma simbiose entre o interesse particular e o interesse geral, que também é um interesse particular do indivíduo, porém que quando o trabalho é distribuído a cada homem dentro de um círculo de atividade determinado e exclusivo que lhe é imposto, o poder social, sua força de trabalho, surge como uma força alienada.

Nota-se que a questão da divisão do trabalho já sujeita a vontade do indivíduo a um certo determinismo em nossa sociedade, entretanto, a BNCC parece ir além da alienação da atividade social consequente da divisão do trabalho em Marx. Este documento divide as áreas do saber

[124]HANSEN, Gilvan Luiz. Modernidade, Utopia e Trabalho. Londrina: Editora UEL, 1999, p. 25.
[125] Idem 3. P. 74
[126]MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009, p. 48.

[128]Entende-se como interesse geral o resultado de *todas as lutas no seio do Estado, a luta entre a democracia, a aristocracia e a monarquia, a luta pelo direito de voto, etc*. (MARX, Karl. ENGELS, Friedrisch. A ideologia Alemã. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009, p. 47.

em itinerários, que consequentemente a longo prazo colocaram em cheque qualquer potencial emancipatório outrora possível de ser alcançado.

Habermas (2012) considera o conceito de racionalidade cognitivo-instrumental, inserido no conceito de racionalidade comunicativa, como um saber, o qual relaciona internamente a '*capacidade de percepção descentrada e a manipulação de coisas e acontecimentos, por um lado, e a capacidade de entendimento intersubjetivo sobre coisas e acontecimentos, por outro*[129]*'.* Destarte, é a esse saber que me refiro anteriormente, que consequentemente fica comprometido com a disposição do saber em itinerários, mantendo o homem no estado menoridade[130].

Outro ponto extremamente contraditório é a proposta para o ensino técnico e profissional, pois embora seja anunciado que esta será uma alternativa para o aluno complementar sua formação. Tal alternativa complementar encontra-se somente no nível semântico da própria palavra, visto que hoje, o jovem que quer cursa uma formação técnica de nível médio precisa cursar 2,4 mil horas do Ensino Médio regular e mais 1,2 mil horas do técnico. No entanto, na proposta do novo Ensino Médio será permitido que se opte por uma formação técnica profissional dentro da carga horária do Ensino Médio regular, desde que o indivíduo continue cursando Português e Matemática até o final, qual seja o indivíduo não cursará os itinerários e, ao fim dos três anos, ele terá um diploma do Ensino Médio e um certificado do ensino técnico, sendo assim, fica claro que o saber valorizado para a BNCC é o das disciplinas de matemática e português, e que os outros saberes são insignificantes na formação da cidadania.

Será que tal proposta não acabará por manter determinados indivíduos em uma determinada classe social? Haja vista, tal mudança representa um possível retrocesso em termos educacionais, visto que a estruturação educacional proposta pelo fim da era Vargas, em 1954 incluiu o ensino de matérias referentes ao currículo clássico no ensino técnico. Neste sentido, é possível vislumbrar que se apoiando em experiências pretéritas, que historicamente demonstraram que o não-conhecimento de outros saberes, evidenciando somente o saber técnico e profissional, acabavam por dificultar o acesso do aluno do ensino técnico e profissional ao ensino universitário e com isso por si só mantendo o sistema de castas que integra a sociedade brasileira.

Inegavelmente, a reforma do ensino médio é importante acontecer, todavia, a forma como está sendo conduzida nos levam a reflexões acerca das intenções que se almejam alcançar, especialmente quando se leva em consideração o cenário político brasileiro. Tais propósitos só podem ser desvelados através de uma análise mais detalhada do porvir, porém, no momento, a BNCC se apresenta como instrumento que desconsidera a interdisciplinaridade no ensino, contemplando a divisão de saberes, e desta forma tornando mais desfavorável o trilhar do indivíduo em busca do uso de sua razão livre e autônoma.

2. DOS PARAMENTROS CURRICULARES (PCN) A BASE NACIONAL (BNCC): ESFERA PÚBLICA POLÍTICA E AS TENSÕES ENTRE O SABER TÉCNICO E A DISCURSIVIDADE.

[129] HABERMAS, Jürgen. Teoria do Agir Comunicativo. São Paulo: Editora Martins Fontes, p. 42.
[130]KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é esclarecimento? (Aufklärung). *In* Immanuel Kant: textos seletos. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 9a edição, Petrópolis: Editora: Vozes, 2013 p. 63.

O esforço empreendido até aqui de se conduzir uma reflexão entre os paradigmas: o vigente (PCN) e a emergência (BNCC) nos permite não somente compreender as contradições emergentes no interior do sistema, contudo permite compreender a fragmentação do Ensino Médio para aqueles que desejam ingressar no ensino universitário bem como deixa de lado a relevância do aspecto interdisciplinar da formação dos usuários do sistema educacional. Além disso, o cotejo dos paradigmas também nos permite perquirir no plano linguístico se há possíveis transformações das racionalidades aplicadas e suas eventuais repercussões, tanto no campo discursivo quanto no campo da *práxis*. Se partimos do pressuposto de que os sintomas de possíveis intencionalidades se decalcam na linguagem[131]. Então, a partir da análise do conteúdo dos documentos que envolvem este debate, seria possível então, resguardadas as devidas cautelas interpretativas, apontar as direções da (BNCC)?

Os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) transcendem os limites da documentalidade quando realiza a transição da *potência* ao *ato*. Por exemplo, quando em cada espaço escolar, os sujeitos responsáveis pela administração dos saberes circulantes estabelecem os planos de ação educacional que serão aplicados durante o ano letivo, os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) ganham a ordem do dia a medida que se estabelece como um dos principais documentos norteadores das ações educacionais de cada unidade escolar sendo este utilizado pelos profissionais transeuntes destes espaços. Caso aprovado, a BNCC também ostentará este *status*, entretanto, como já visto, com substanciais diferenças.

A transcendência da PCN se transfere, neste sentido, para a BNCC, que norteará as ações educacionais tanto na gestão pública quanto na privada, no entanto, as repercussões práticas nas dimensões citadas podem ser bem distintas. Decerto, ambas apontam para o horizonte da experiência. Deixam de ser um mero documento de intenções e no caso da BNCC ganham contornos de coercibilidade. Tratam-se de duas experiências educacionais distintas.

O debate acerca da BNCC ainda não alcançou os circuitos acessíveis aos concernidos ou aqueles que serão afetados pelo novo paradigma, mas o discurso sobre suas possíveis implicações e mudanças estruturais permanecem aprisionados nos circuitos dos "especialistas" em educação. A redução do perímetro do BNCC de uma esfera pública crítica pode apontar indícios na direção de uma mitigação dos potenciais de emancipação dos sujeitos – educandos? Caso consideremos os PCN [*ser*] e a BNCC [*devir*] experiências educacionais diferentes, então a mutilação dos espaços de debates acerca dos temas educacionais franqueadas somente aos circuitos de debates dos *expects* que dominam o discurso técnico, ou seja pedagogos, educadores, acadêmicos, agentes do Estado e certos profissionais e entidades ligados à Educação debatem as repercussões da BNCC no mundo-da-vida [*Lebenswelt*][132] sob um aspecto epistemológico desassociado daquele.

---

[131]*Entende – se o "discurso" no sentido dado pela Teoria Social que consiste no "modo de falar e pensar sobre um assunto, unido por princípios comuns. Seu intuito pe estruturar a compreensão e as ações das pessoas sobre determinado assunto. "* (GIDDENS, Anthony. SUTTON, Philip. Conceitos essenciais da sociologia. Tradução de Cláudia Freire. 1ª Edição. São Paulo: Editora UNESP, 2016, p.7).

[132]*Mundo da vida (Lebenswelt) é considerado aqui, no sentido husserliano como "o mundo histórico-cultural concreto, sedimentado intersubjetivamente em usos e costumes, saberes e valores, entre os quais se encontra a imagem de mundo elaborada pelas ciências. O Lebenswelt é o âmbito de nossas originárias 'formações de sentido', do qual nasce as ciências. (...) Segundo Husserl, é preciso recolocar a subjetividade transcendental no centro da reflexão. "* (ZILLES, Urbano. A fenomenologia husserliana como método radical. *In:* HUSSERL, Edmund. A crise da humanidade europeia e a filosofia, Introdução e tradução de Urbano Zilles. Coleção Filosofia 41. 3ª Edição. Porto Alegre: Editora EdPUCRS, 2008, p. 45).

Neste sentido, M. F. Larangeira e A.P. Lima (2017), ao dissertarem sobre a Educação doméstica (Homeschooling), apresentam o ponto de articulação entre *discurso*, a comunicação e o mundo da vida com a dimensão cultural[133], segue citação:

> *"o discurso, a comunicação e o mundo da vida se articulam para formar uma espécie de diagrama ou grade onde a immunitas inscrita no interior das formas-de-vida que, de certa maneira, reforça, as reativações de determinados saberes e práticas que, até então aparentemente se encontravam hibernadas nas profundezas do modo liberal de governar próprio do Estado liberal. Ou seja, a antítese do modelo de educar segundo o modelo de Estado Social e da Constituição de Weimar não emerge na dimensão jurídica ou política, entretanto, na dimensão cultural dos participantes. "* (LARANGEIRA e LIMA, 2017).

Compreender as implicações da expressão "esfera pública" na perspectiva habermasiana pode fornecer algumas chaves de compreensão acerca da *racionalidade* de se limitar o campo de debates sobre a BNCC entre os concernidos. A *aparência* de um debate livre e franco sobre as mudanças propostas pela BNCC traz em si algumas divisas que ensejam em processo de *despotencialização* democrática, *verba gratia.* A noção de esfera pública habermasiana, suas origens e movimentos nos conduz a outras implicações que transcendem o campo educacional e de certa maneira, atingem o campo político. Decerto, a obra "Mudança Estrutural da Esfera Pública" adquire pertinência à análise ao problema em tela quando apresenta a tríade "esfera pública", mídia de massa" e "opinião pública". Habermas (2003) faz a distinção entre o que é a *Public Opinion* em relação ao termo latino *opinio*, ou seja, do que se conhece como "juízo sem certeza" não plenamente demonstrado o que se aproximaria da ideia de *doxa* em Platão ou da *Meinen* em Hegel (HABERMAS, 2003, P. 110).

A "opinião pública" que emerge em sua versão final no século XVIII se anela, de certa forma, na prática de um público que se coloca entre o "mero palpite" e o "bom senso coletivo" definido de acordo com certos *universais*[134] que *pretensamente* são compartilhados performaticamente pelos seres viventes, ou como o próprio Habermas pondera que a *public opinion* se insere entre o *"mero palpite e a reputação que se coloca no espelho das mentes"*[135] A referência a Hobbes realizada por Habermas na obra sobre o estudo do fenômeno da "Esfera Pública" para entendermos as transformações e o processos de ressignificação do conceito de "opinião pública" durante os séculos XVII e XVIII. Neste período, os súditos se encontram inseridos em

[133]LARANGEIRA, Marcelo. LIMA, Andrea Peres. Reflexões sobre a judicialização da educação doméstica (*Homeschooling*): Dispositivo, *immunitas* e a forma-de-vida. Artigo publicado no VII Seminário de Sociologia e Direito (VII S&D). Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito (PPGSD), Faculdade de Direito – Universidade Federal Fluminense, Niterói (RJ), 2017.

[134]Neste sentido, as leis naturais concebidas conforme uma constelação sem movimento, sendo esta fixada no *topos* epistêmico e imutável. Quiçá, uma aproximação possível destes universais pode ser encontrada em T. Hobbes, *mutatis mutandis*: *"as leis universais (tais como justiça, a equidade, a modéstia, a apiedade, enfim, o que determina que façamos aos outros o que queremos que nos façam) são contrárias a nossas paixões naturais, que nos inclinam para a parcialidade, o orgulho, a vingança, e as coisas semelhantes, se não houver temor de algum poder que nos obrigue a respeitá-las.* " HOBBES, Thomas. Leviatã ou matéria, formas e poder de um Estado eclesiástico e civil. Tradução de Rosina D'Angina. São Paulo: Editora Martin Claret, 2009, p. 123.

[135]HABERMAS, Jürgen. Mudança estrutural da esfera pública: Investigação quanto uma categoria de sociedade burguesa. Tradução de Flávio R. Kothe. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 2003, p. 111.

uma extrema condição de banimento da vida política ou em outras palavras, em um absoluto estado de *inoperosidade* em uma esfera pública politizada de perímetro infinitesimal. Sobre a relação entre política e opinião pública, Habermas (2003) entende que:

> *"'Opinião pública' é algo que assume um outro significado caso ela seja apelada como uma instância crítica em relação à "publicidade" no exercício do poder político e social normativamente exigida ou como instância receptora na relação com a publicidade difundida de modo demonstrativo e manipulativo, sendo ela utilizada para pessoas e instituições, bens de consumo e programas" (HABERMAS, 2003, p. 274)*

Habermas (2003) aponta a *experiência* da guerra civil religiosa como um fator determinante a compreensão hobbesiana de *auctoritas*[136] A retomada ao estado de *inoperosidade* do ser vivente na esfera pública despolitizada reativa tal compreensão? Ademais, um dos elementos delineadores da *ideia* de cidadania na modernidade é a fusão da *zoé* e da *bios* em um mesmo corpo cuja a emergência mais notória se apresenta em Rousseau na noção de *volonté générale.*

A desativação da dimensão da *bios* da esfera pública a partir da privação da possibilidade da participação dos concernidos na reflexão e no entendimento sobre o que está em jogo com a introdução da BNCC como plano educacional é algo que chama a atenção. Deslocar o enfrentamento sob o aspecto racional – argumentativo das possíveis contradições que a BNCC possa apresentar ou ainda, produzir artificialmente uma atmosfera de *pseudodebate* no âmbito dos espaços educacionais traz como consequência possíveis tensões e distanciamentos dos procedimentos comunicativamente democráticos, ensejando, deste modo, anomalias no interior do Estado democrático.

Neste ambiente, a introdução de uma bússola que norteará as políticas educacionais entraria em vigor com a *fratura objetivante* legitimada por um saber tecnicista com a potência de se produzir seres viventes com criticidade reduzida e, quiçá, inábeis e estranho aos expedientes de *alteridade* e incapazes de incluírem o outro (*Alter*) e a si próprio na condição de cidadãos ativos e performáticos nesta esfera política.

Antes de se pensar em qualquer documento, expediente ou política pública voltadas à educação ou qualquer outro direito social, é preciso pensar acerca dos sujeitos viventes que se deseja produzir no âmbito das instituições fechadas e por esta razão, a privação da BNCC deste movimento, parece-nos um esforço quase que inevitável à produção de um *quase-cidadão* acrítico; uma zoé sem *bios*.

Pode-se dizer, neste momento, que a fragmentação do ensino a partir dos "itinerários", os agentes de Estado têm a sua disposição, as condições de possibilidade para estimular o estudo desta ou daquelas disciplinas que atendam determinados fins ou necessidades definidas pelo

[136] No direito romano, a auctoritas *"é a propriedade do autor, isto é, da pessoa sui generis (o pater famílias) que intervém – pronunciando a formula técnica autor fio – para conferir validade jurídica ao ato de um sujeito que, sozinho, não pode realizar um ato jurídico válido. Assim a auctoritas do tutor torna válido o ato do incapaz e a auctoritas do pai "autoriza", isto é, torna válido o matrimonio do filho in potestate (...) o termo deriva do verbo augeo: autor é is qui auget, aquele que aumenta, acresce ou aperfeiçoa o ato – ou a situação jurídica – de outro."* (AGAMBEN, Giorgio. Estado de Exceção (Homo sacer, II, I). Tradução Iraci D. Poleti. 2ª Edição. São Paulo: Editora Boitempo, 2004, p. 117-118).

mercado de trabalho e desestimular o estudo daqueles saberes considerados descartáveis, segundo certos fins.

Em outras palavras, a BNCC traz em si a potência de se gerenciar a própria população e a introdução de uma "nova" *oikonomia* dos corpos, de acordo, com as *veridicções* produzidas pelo mercado de trabalho. Se os itinerários sugeridos pela BNCC no ensino médio, conforme exposto no item anterior, são definidos segundo certas disponibilidades e necessidades produzidas deste mercado. Em outras palavras, este modelo gerencial, ao menos em teoria, controla os saberes à população podem traz riscos aos seres viventes, precipuamente os economicamente mais vulneráveis.

No capítulo intitulado "Esfera pública burguesa: Ideia e ideologia" de Mudança Estrutural da Esfera Pública, Habermas (2003) introduz a "Publicidade" como princípio de mediação entre a política e a moral e afirma que a esfera pública não é um espaço reduzido a reflexão exclusivamente acadêmica, ainda que haja um movimento de "guetização", onde os filósofos exercem um "artesanato crítico", todavia, trata-se de um espaço onde as forças se colocam, os concernidos podem exercem suas ponderações, observando os procedimentos de comunicação possíveis. Neste sentido, aponta Habermas (2003) que:

> *"A esfera pública, dentro da qual os filósofos exercem seu artesanato crítico, não é, no entanto, apesar de seu centramento acadêmico. Assim como a discussão dos filósofos se desenrola em face dos governos para instruí-los e sondá-los, também ocorre ante o público do "povo" para introduzi-lo a se servir de sua própria razão. (...) Não é só na república das pessoas instruídas que se realiza a esfera pública, mas no uso público da razão por parte de todos aqueles que aí se entendam".* (HABERMAS, 2003, p. 129).

O conceito de "uso público da razão" o qual Habermas se refere na citação anterior tem suas raízes plantadas na filosofia kantiana. No célebre texto *"Was ist Aufklärung"* (O que é o Esclarecimento?) de 1783 foi publicado em uma revista direcionada de grande circulação, a *Berlinische Monatsschrift*. O fato de Kant direcionar o aludido texto ao grande público tem um significado que no mínimo é instigante, ainda que este texto não fora o único texto publicado neste periódico[137]. Foucault (2010), na aula de 5 de janeiro de o1983, ao analisar a temática da *Aufklärung* em Kant, afirma que a noção de "Público" sob a perspectiva kantiana não refere a Academia ou qualquer outro circuito intelectual equivalente que se constitui durante o século XVIII com a reconstrução das universidades (FOUCAULT, 2010, p. 8-9).

O "Público" o qual Kant aponta, na ótica de Foucault, é a própria realidade[138] em si delineada pelas universidades e academias científicas. Kant aplica com a publicação do texto "O que é o

[137]Conforme informa FOUCAULT, Michel. O Governo de Si e do Outros. Aula de 5 de janeiro de 1983, primeira hora.

[138] *"(...) E me parece que vemos com isso muito claramente neste texto sobre o Aufklärung – aparece, aflora uma nova maneira de colocar a questão da modernidade, não numa relação longitudinal com os antigos, mas no que poderíamos chamar de uma relação sagital, ou uma relação, vamos dizer, vertical, do discurso com sua própria atualidade. O discurso tem que levar em conta sua atualidade para, [primeiro], encontrar nela seu lugar próprio; segundo, dizer o sentido dela; terceiro, designar e especificar o modo de ação, o modo de efetuação que ele realiza no interior dessa atualidade. Qual é a minha atualidade? Qual é o sentido da minha atualidade? E o que faz que eu fale dessa atualidade? É nisso, parece-me, que consiste essa nova interrogação sobre a modernidade. "*

Esclarecimento? ” O próprio conceito que ele mesmo introduzira no texto; o uso público da razão. Em outras palavras, o filósofo de Königsberg rompe com a dimensão hermética dos circuitos acadêmicos com a escrita direcionada ao grande público, sem intermediários, somente existe nesta relação o autor e o leitor que lança mão da razão para formar seu próprio entendimento, sem diretores de consciências, livros, médicos ou qualquer outro tecnicista.

A esfera pública politizada cria as condições de possibilidade para que as contradições acercas dos temas que envolvem a *res publica* sejam enfrentadas, mas para tanto, a ampla publicidade dos pontos controversos da BNCC se faz necessária para que os concernidos com uso das liberdades possíveis possam participar ativamente.

A utilização do uso público acontece quando o concernido faz o uso de seu entendimento para se dirigir aos outros concernidos *performaticamente* através dos atos de fala no exercício das suas liberdades, como o escritor o faz quanto se dirige aos seus leitores. No estado de *menoridade,* há irrestrita obediência, ou seja, não se raciocina. Por outro lado, maioridade, há um desencaixe, uma separação entre o raciocínio e a obediência[139]. Liberdade e publicidade são elementos essenciais e pertencentes a esfera pública politizada. Este local onde os concernidos produzem o campo de forças confluente em uma determinada direção ou opostas entre si. Este campo de performance cujas pretensões de validade linguisticamente estruturadas são apresentadas e construídas pelos concernidos podem ser guiados por princípios de cooperação.

Neste ambiente, a esfera pública se transformaria em uma versão do “Tribunal da Razão kantiano” onde o controle pragmático da verdade, segundo as leis universais realizado pelos participantes dos debates seriam exercitados permanentemente. Segundo Habermas (2003), Kant já tinha atribuído ao consenso aberto dos debatedores tal controle sendo que:

> *“(...) a pedra de toque do teste sobre se é uma convicção ou uma mera persuasão é, portanto, externamente, a possibilidade de comunicá-la e considerá-la válida para a razão e todo e qualquer ser humano (...) essa concordância de todos os juízos independente da diversidade dos sujeitos entre si garantida pela publicidade, para a qual em Kant só falta o nome de opinião pública”* (HABERMAS, 2003, p.132)

A ausência de publicidade retira a BNCC do “Tribunal da Esfera Pública” as pretensões verificáveis do Direito e da Moral cujas ações políticas devem ser remetidas às leis e máximas que as fundamentam. A opinião pública, neste caso, passa a ser, em tese, um confrontadora e verificadora das leis universais e racionais. Entretanto, o confinamento dos debates sobre a BNCC aos circuitos acadêmicos a reveste de uma falsa legitimidade. Habermas (2014), a partir de Max Weber, analisa os possíveis riscos desta racionalidade quando aponta a separação da função dos *especialistas* e as funções do político. Neste caso, a racionalidade do primeiro legitima as ações do segundo, em uma dupla dimensão da dominação.

No caso da BNCC, estas funções se encontram fusionadas em uma zona de indiscernibilidade entre o saber técnico e a *práxis* da autodefesa e dominação, ou em outros dizeres, trata-se de

(FOUCAULT, M. O governo de si e dos outros. Curso no Collège de France (1982-1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010, p. 14-15).

[139]FOUCAULT, M. 2010, *Op. cit.*, p.36.

uma imposição de uma vontade alinhada a certas forças oriundas do mercado[140]. Pondera Habermas (2014) que:

> *"Quanto mais a perícia do especialista pode determinar as técnicas da administração racional e da segurança militar, influenciando deste modo também os meios da prática política, segundo regras científicas, tanto menos a decisão prática pode ser suficientemente legitimada pela razão em circunstâncias concretas. Mais precisamente, a racionalidade da escolha dos meios vem acompanhada da irracionalidade declarada da tomada de posição com relação a valores, objetivos e necessidades. " (HABERMAS, 2014, p. 153).*

Deste modo, a fusão do saber técnico e a *práxis* da autodefesa refina os dispositivos da dominação, ou seja, a BNCC, na forma como se apresenta atualmente, se constitui como um pano de fundo ideológico, fazendo com que se creia que o aumento da carga horária ou a projeção de um sistema de ensino integral franqueie à educação um processo de aperfeiçoamento, no entanto, o que se aponta no horizonte ainda que de forma incipiente, é a despotencialização da formação crítica dos sujeitos, tornando-os meros seres viventes destituídos de *bios* [bioj], sem condições para entender a realidade que os rodeiam. A BNCC impõe coercitivamente seus itinerários em consonância com determinadas racionalidades cujo limiar ainda é integralmente desconhecido.

3. PODE O PROCEDIMENTO COMUNICATIVO PROMOVER O RESGATE DA BNCC?

Conforme discutido anteriormente, a mutilação dos debates sobre a BNCC na esfera pública política expõe a *fratura* objetivante e coloca em xeque a formação segura que conduza o *esclarecimento* [*Aufklärung*]. Além disso, os debates sobre a BNCC, neste momento, situado no *topos* do campo da *expertise* sob a manta do discurso técnico *legitima* as ações que serão engendradas na regulamentação do dispositivo constitucional que trata sobre a "educação para o trabalho". Enquanto o PCN enuncia as expectativas de aprendizagem, a BNCC traz em seu bojo a "força coercitiva do direito" aplicada em direção vertical descendente. Não há dúvidas quanto a necessidade de uma reforma educacional, entretanto, o que está em jogo são os procedimentos de legitimidade que são neste momento, verticalizados pelo discurso técnico-

[140]Sobre a separação da função do *expect* e do político, Habermas afirma que "*Max Weber encontrou definições claras sobre a relação entre o saber especializado e a práxis política seguindo uma tradição que remonta a Hobbes. Sua conhecida confrontação estabelecida entre a dominação burocrática e liderança política serve uma separação estrita entre as funções dos expects e as funções do político. Este vale certamente do saber técnico, mas a práxis da autodefesa e dominação requer, mais do que isso, a imposição de uma vontade decidida segundo interesses. Em última instância, a ação política não pode fundamentar a si mesma de modo estritamente racional, já que realiza antes de tudo uma decisão entre ordem de valores e convicções concorrentes, as quais escapam a uma argumentação imperiosa e se apresentam inacessíveis a uma discussão vinculante. "* (HABERMAS, Jürgen. Política cientificizada e opinião pública. *In:* Técnica e Ciência como "ideologia". Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora UNESP, 2014, p. 152-153).

pedagógico. Questões da BNCC que aparentemente ganham contorno de aperfeiçoamento no plano discursivo, como por exemplo, o aumento da carga horária de estudo e o estímulo a educação integral, estas não são postas à prova discursivamente na esfera pública política.

As direções do BNCC para o ensino médio diminuem significativamente as expectativas emancipatórias que perfazem uma das condições de possibilidade para o exercício de uma cidadania ativa. Sob o prisma habermasiano, a BNCC padece de *legitimidade democrática* a medida que: 1) Promove a exclusão dos concernidos dos debates sobre o conteúdo da BNCC; 2) A mutilação da participação dos concernidos, entendidos aqui como os destinatários da norma, são retirados das situações dos *atos de fala* que poderiam contribuir para o aperfeiçoamento de uma Base Curricular construída discursivamente.

Habermas (2002) na obra "A inclusão do outro" apresenta três concepções de democracia, a saber: a concepção liberal, a concepção republicana e uma terceira proposta pelo autor chamada de "concepção procedimentalista"[141] ou de "política deliberativa". Como já dito alhures, a BNCC traz consigo uma espécie de *mitigação do saber* que "despolitiza o "homem político" ou em outros dizeres, desativa as dimensões da *bios* aproximando-se, neste caso, de uma releitura de uma educação liberal. Conforme explica o filósofo alemão, esse aparato é estruturado pelo Estado segundo leis de mercado, assim também se estrutura, o conceito de "cidadania" sob o viés liberal. Neste sentido escreve Habermas (2002) que:

> *"Segundo a concepção liberal, determina-se o status de cidadão conforme a medida dos direitos individuais de que eles dispõem em face do Estado e dos demais cidadãos. Como portadores de direitos subjetivos, os cidadãos poderão contar com a defesa do Estado desde que defendam os próprios interesses nos limites impostos na lei – e isso se refere igualmente a defesa contra intervenções estatais que excedam ressalva interventiva prevista em lei"* (HABERMAS, 2002, p. 27)

É possível entender que a partir desta concepção, a BNCC não somente normatiza, como, todavia, concede uma falsa sensação de escolha através dos itinerários propostos. Determinados saberes não serão mais obrigatórios e poderão os seres viventes "escolherem" segundo seus interesses individuais. Além disso, fica facultada as instituições de ensino oferecerem certos itinerários conforme a modulação do mercado, desobrigando estas instituições a oferecerem outros possíveis. A "falsa" liberdade de escolha atingiria com maior severidade os economicamente mais vulneráveis a medida em que somente aqueles itinerários que oferecem menor custo poderão ser acessados por estes em detrimentos de outros mais custosos.

O direito ao acesso à Educação ficaria mitigado com a nova BNCC ensejando no desnivelamento do acesso aos bens e serviços educacionais conforme a condição econômica dos educandos e como consequência, a mitigação do acesso atenta contra os fundamentos de Estado democrático, pois o critério de distribuição dos saberes obedeceria uma logicidade econômica de livre mercado "legitimada" pela força coercitiva do Estado.

[141]HABERMAS, Jürgen. A inclusão do outro: estudos de teoria política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 269.

Um resgate da legitimidade democrática seria possível sob um viés habermasiano, caso os concernidos pudessem efetivamente participar dos debates onde o *Ego* e o *Alter* se reconhecem reciprocamente como sujeitos aptos a apresentar discursos, expondo livremente suas pretensões de validade. A introdução de modelos normativos que ostentem o controle do fluxo de informações introduz, de certa maneira, a violência/intimidação através da coerção; limitando o debate de diversas questões de importância social, cujo efeito pretendido é a exclusão de uma crítica reflexiva por vias racionais a determinados temas.

F. Siebeneichler (2014) compreende a partir da ótica habermasiana que *"a liberdade da vontade é atributo de pessoas que se entendem a si mesmas como autoras (Urheber) de ações e que se encontram, além disso, situadas em um mundo repleto de pretensões de validade resgatáveis mediante argumentos*[142]*."*. A busca cooperativa da verdade tem como o fio condutor o livre reconhecimento da intersubjetividade decorrente da autonomia da vontade dos sujeitos que se reconhecem. Entretanto, a BNCC não oferece a possibilidade de um debate legitimamente democrático ou uma abertura para que esta busca cooperativa aconteça.

CONCLUSÃO

Assim sendo, buscou-se descrever os aspectos centrais da BNCC e as reconfigurações estruturais que esta trará no ensino médio regular e técnico no País. Sob os alicerces do saber técnico, a BNCC apresenta, de certa maneira, uma linguagem sofisticada que promete modernizar e unificar um currículo feito "sob medida" segundo os interesses de cada indivíduo, conforme a necessidade do mercado de trabalho *competitivo*. Para tanto, oferece aos usuários dos serviços educacionais público e privado, cinco possíveis "itinerários" disciplinares conforme as pretensões profissionais dos indivíduos, que dependendo desta "escolha", seriam ampliadas ou suprimidas de acordo com os interesses de cada ser vivente, tendo as disciplinas de Língua Portuguesa (Gramática) e a Matemática como disciplinas comuns a todos os itinerários.

A "liberdade de escolha" dos itinerários pode ser comprometida a medida que não se sabe a maneira como os entes federativos (União, Estados, Municípios e o Distrito Federal) na educação pública ou as instituições privadas irão operacionalizar as possibilidades dos itinerários e a obrigatoriedade de se oferecer determinadas disciplinas aos usuários das instituições educacionais ou se estes itinerários serão modulados segundo as leis de mercado. Os saberes humanísticos, diante da enfática valorização do trabalho e do capital, correm sério risco de se diluírem gradativamente até o desaparecimento. Fundado em um discurso *sistematicamente distorcido*, os saberes humanos, como a Filosofia, a Sociologia, História, Geografia e Literatura ganham contornos de "inutilidade" para um mercado de trabalho que centrifuga o indivíduo na direção da alienação, como já descrevera K. Marx em alhures, que não permite uma via segura para um projeto emancipatório do indivíduo.

Para tanto, a BNCC se ancora no saber técnico pedagógico produzido em espaços universitários e em instituições ligadas a educação e com isso, deslegitima qualquer possibilidade de participação dos concernidos que potencialmente poderiam contribuir através de situações reais de fala apresentar suas razões e argumentações para o aperfeiçoamento e eventualmente na eliminação das contradições que se apresentam no interior da estrutura da BNCC. A redução do "perímetro" desta esfera pública política diminui exponencialmente essa possibilidade e

[142] SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Considerações sobre o conceito de liberdade comunicativa na filosofia habermasiana. LOGEIN: Filosofia da informação, Rio de Janeiro, v.1, n.1 p. 43-58, ago./fev. 2014.

expõe um aspecto *liberal* de educação que condiciona a construção de um projeto de construção da autonomia do sujeito. A "liberdade" se torna neste sentido, uma "arte de governar", a liberdade artificialmente construída sob os regimes de veridicção produzidas segundo as leis de mercado. Diante deste cenário, um resgate de legitimidade democrática fica comprometido visto que a exclusão dos concernidos na construção de um projeto educacional sob tintas habermasiana colocariam em xeque quaisquer racionalidades que importariam na morte da dimensão da *bios*, ou de uma capacidade de percepção da atualidade como denotara I. Kant. A BNCC fabrica a "falsa liberdade de escolha" cujo limiar ainda se perfaz eclipsada, entretanto, a *inoperosidade* da dimensão da *bios* podem implicar em uma *ressignificação* do próprio conceito de cidadania, cidadão e educação.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. Estado de Exceção (Homo sacer, II, I). Tradução Iraci D. Poleti. 2ª Edição. São Paulo: Editora Boitempo, 2004

BRASIL, República Federativa. Ministério da Educação (MEC). Conselho Nacional de Educação. Parecer técnico nº 15/2017. Disponível em http://portal.mec.gov.br/docman/dezembro-2017-pdf/78631-pcp015-17-pdf/file, acesso em 02.09.2018.

BRASIL, República Federativa. Ministério da Educação (MEC). Base Nacional Curricular Comum (BNCC). Disponível em < http://basenacionalcomum.mec.gov.br>, acesso em 02.09.2018.

FOUCAULT, M. O governo de si e dos outros. Curso no Collège de France (1982-1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010,

GIDDENS, Anthony. SUTTON, Philip. Conceitos essenciais da sociologia. Tradução de Cláudia Freire. 1ª Edição. São Paulo: Editora UNESP, 2016

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

HABERMAS, Jürgen. Mudança estrutural da esfera pública: Investigação quanto uma categoria de sociedade burguesa. Tradução de Flávio R. Kothe. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 2003

HABERMAS, Jürgen. Política cientificizada e opinião pública. *In:* Técnica e Ciência como "ideologia". Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora UNESP, 2014,

HABERMAS, Jürgen. Teoria do Agir Comunicativo. São Paulo: Editora Martins Fontes,

HANSEN, Gilvan Luiz. Modernidade, Utopia e Trabalho. Londrina: Editora UEL, 1999,

HOBBES, Thomas. Leviatã ou matéria, formas e poder de um Estado eclesiástico e civil. Tradução de Rosina D'Angina. São Paulo: Editora Martin Claret, 2009

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é esclarecimento? (Aufklärung). *In* Immanuel Kant: textos seletos. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 9a edição, Petrópolis: Editora: Vozes, 2013

LARANGEIRA, Marcelo. LIMA, Andrea Peres. Reflexões sobre a judicialização da educação doméstica (*Homeschooling*): Dispositivo, *immunitas* e a forma-de-vida. Artigo publicado no VII Seminário de Sociologia e Direito (VII S&D). Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito (PPGSD), Faculdade de Direito – Universidade Federal Fluminense, Niterói (RJ), 2017.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009.

PORTAL G1: Editorial: "MEC propõe discussão sobre a Base do ensino médio". Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2018/07/24/mec-propoe-discussao-sobre-base-do-ensino-medio-em-todas-as-escolas-no-dia-2-de-agosto.ghtml>. Acesso em 10.09.2018.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Considerações sobre o conceito de liberdade comunicativa na filosofia habermasiana. LOGEIN: Filosofia da informação, Rio de Janeiro, v.1, n.1 p. 43-58, ago./fev. 2014.

ZILLES, Urbano. A fenomenologia husserliana como método radical. *In:* HUSSERL, Edmund. A crise da humanidade europeia e a filosofia, Introdução e tradução de Urbano Zilles. Coleção Filosofia 41. 3ª Edição. Porto Alegre: Editora EdPUCRS, 2008,

A REGULAÇÃO DO MERCADO DE ANTIRRETROVIRAIS PARA PESSOAS COM AIDS: uso público da razão e política deliberativa

MARIANGELA REBELO MAIA
Doutoranda em Ciência da Informação PPGCI IBICT/UFRJ.
mariangela.saude@gmail.com
CLÓVIS RICARDO MONTENEGRO DE LIMA
Pesquisador do IBICT. Pós-Doutor em Ciência da Informação.
clovismlima@gmail.com

Resumo

Neste artigo discute-se a regulação de mercado de medicamentos antirretrovirais (ARV) para pessoas com AIDS como conflito sobre uso público da razão. Por um lado, há o direito constitucional à saúde expresso e garantido por uma lei federal que obriga o Sistema Único de Saúde - SUS a fornecer os medicamentos para pessoas com AIDS. Por outro, há o regulamento do Ministério da Saúde sobre o consenso técnico dos médicos especialistas sobre padronização dos medicamentos a serem fornecidos. As recomendações técnicas do consenso terapêutico têm sido questionadas pelas pessoas com AIDS e suas organizações através de ações judiciais para garantir o fornecimento de medicamentos fora dos seus limites. A judicialização tem sido uma garantia de direitos individuais, mas confronta os direitos coletivos em uma sociedade desigual e com recursos escassos. Conclui-se que o discurso tem potência para solução racional de conflitos morais e políticos em decisões e ações.

Palavras-chave: AIDS. Regulação. Política deliberativa.

Abstract

This article discusses the market regulation of antiretroviral drugs for people with SIDA as a conflict over the public use of reason. On the one hand, there is the constitutional right to health expressed and guaranteed by a federal law that obliges the Unified Health System - SUS to provide medicines for people with SIDA. On the other, there is the regulation of the Ministry of Health on the technical consensus of medical specialists on standardization of the drugs to be provided. The technical recommendations of the therapeutic consensus have been questioned by people with SIDA and their organizations through lawsuits to ensure the supply of medicines outside their boundaries. Judicialisation has been a guarantee of individual rights, but it confronts collective rights in an unequal society with scarce resources. It is concluded that the discourse has power for rational solution of moral and political conflicts in decisions and actions

Keywords: SIDA. Regulation. Deliberative Policy.

1 INTRODUÇÃO

Neste artigo discute-se a regulação de mercado de medicamentos antirretrovirais[143] (medicamentos que dificultam a multiplicação do HIV) para pessoas com AIDS como conflito sobre uso público da razão. Por um lado, há o direito constitucional à saúde expresso e garantido por uma lei federal (9.313/1996) que obriga o Sistema Único de Saúde (SUS) a fornecer os medicamentos para pessoas com AIDS. Por outro, há o regulamento do Ministério da Saúde sobre o consenso técnico dos médicos especialistas sobre padronização dos medicamentos a serem fornecidos.

O Brasil tem uma vasta trajetória de políticas de saúde, passando entre outras pela assistencialista, previdencialista e universialista. Na década de 70, os ideais que se tinha em relação às mudanças e transformações necessárias na saúde, em busca da melhoria das condições de vida da população, tiveram como marco institucional a 8ª Conferência Nacional de Saúde, realizada em 1986. E, finalmente, as propostas da Reforma Sanitária resultaram na universalidade do direito à saúde, oficializado com a Constituição Federal de 1988 e a criação do Sistema Único de Saúde (SUS)

O SUS brasileiro tem como princípios[144] a universalidade de acesso, a integralidade de ações e a participação social. Esses elementos influenciaram na formulação e na implantação

[143] Os medicamentos antirretrovirais surgiram na década de 1980, para impedir a multiplicação do vírus no organismo. Eles não matam o HIV , vírus causador da aids , mas ajudam a evitar o enfraquecimento do sistema imunológico . Por isso, seu uso é fundamental para aumentar o tempo e a qualidade de vida de quem tem aids.
Desde 1996, o Brasil distribui gratuitamente pelo SUS (Sistema Único de Saúde) o coquetel antiaids para todos que necessitam do tratamento. Segundo dados de dezembro de 2013, 353 mil pessoas recebem regularmente os remédios para tratar a doença, sendo que o Ministério da Saúde estima que cerca de 797 mil pessoas vivam com HIV/Aids no Brasil. Atualmente, existem 22 medicamentos divididos em seis tipos. Os medicamentos Estavudina (D4T) e Indinavir (IDV) deixaram de ser distribuídos pela rede pública de saúde devido aos seus efeitos tóxicos. O Ministério da Saúde iniciou em 2014 a oferta da dose tripla combinada, o chamado três em um, dos medicamentos Tenofovir (300mg), Lamivudina (300mg) e Efavirenz (600mg). Fonte: Grupo de Incentivo a Vida. Disponível em: http://giv.org.br/HIV-e-AIDS/Medicamentos/index.html. Data de acesso: 01/09/2018.

[144] **Princípios do SUS**
Universalização: a saúde é um direito de cidadania de todas as pessoas e cabe ao Estado assegurar este direito, sendo que o acesso às ações e serviços deve ser garantido a todas as pessoas, independentemente de sexo, raça, ocupação, ou outras características sociais ou pessoais.
Equidade: o objetivo desse princípio é diminuir desigualdades. Apesar de todas as pessoas possuírem direito aos serviços, as pessoas não são iguais e, por isso, têm necessidades distintas. Em outras palavras, equidade significa tratar desigualmente os desiguais, investindo mais onde a carência é maior.
Integralidade: este princípio considera as pessoas como um todo, atendendo a todas as suas necessidades. Para isso, é importante a integração de ações, incluindo a promoção da saúde, a prevenção de doenças, o tratamento e a reabilitação. Juntamente, o princípio de integralidade pressupõe a articulação da saúde com outras políticas públicas, para assegurar uma atuação intersetorial entre as diferentes áreas que tenham repercussão na saúde e qualidade de vida dos indivíduos.
Princípios Organizativos
Regionalização e Hierarquização: os serviços devem ser organizados em níveis crescentes de complexidade, circunscritos a uma determinada área geográfica, planejados a partir de critérios epidemiológicos, e com definição

de políticas brasileiras em relação à epidemia de AIDS. Através da Portaria nº 236 de 1985, cria-se no Brasil um programa federal de controle da Aids. Em 1986, implanta-se o Programa Nacional de DST e Aids. Em 1991, inicia-se o processo para a aquisição e distribuição gratuita de antirretrovirais e o governo brasileiro passa a fornecer a Zidovudina (AZT). Em 1996, passa a adotar a distribuição universal do antirretroviral (ARV). O uso dos medicamentos antirretrovirais é indicado para qualquer fase da doença. Mundialmente, o Banco Mundial é a principal agência financiadora das políticas de HIV/Aids.

Deve ser mencionado que as recomendações técnicas do consenso terapêutico têm sido questionadas pelas pessoas com AIDS e suas organizações através de ações judiciais para garantir o fornecimento de medicamentos fora dos seus limites. A judicialização tem sido uma garantia de direitos individuais, mas confronta os direitos coletivos em uma sociedade desigual e com recursos escassos.

A política racional é aquela capaz de compor os interesses republicanos da sociedade com a liberdade e o direito de opinião de todos os concernidos. Habermas denomina este composto de política deliberativa. Neste caso, cabe discutir a recomendação técnicas dos médicos com as pessoas com AIDS e as suas organizações.

O que se quer é discutir aquela tensão que Jürgen Habermas mostra em "Opinião Pública e Política Cientificizada" (1967), entre a vontade da sociedade e a fala dos especialistas. Após a sua guinada linguística, Habermas faz o contraponto entre agir comunicativo e agir estratégico para se referir a esta tensão e propõe o discurso como modo de ampliar a racionalidade.

A disposição constitucional de participação comunitária no Sistema Único de Saúde – SUS esta regulada em lei federal que dispõe sobre as esferas deliberativas: as conferências e os conselhos. Estes órgãos colegiados vinculados aos governos devem representar a opinião e a

e conhecimento da população a ser atendida. A regionalização é um processo de articulação entre os serviços que já existem, visando o comando unificado dos mesmos. Já a hierarquização deve proceder à divisão de níveis de atenção e garantir formas de acesso a serviços que façam parte da complexidade requerida pelo caso, nos limites dos recursos disponíveis numa dada região.

Descentralização e Comando Único: descentralizar é redistribuir poder e responsabilidade entre os três níveis de governo. Com relação à saúde, descentralização objetiva prestar serviços com maior qualidade e garantir o controle e a fiscalização por parte dos cidadãos. No SUS, a responsabilidade pela saúde deve ser descentralizada até o município, ou seja, devem ser fornecidas ao município condições gerenciais, técnicas, administrativas e financeiras para exercer esta função. Para que valha o princípio da descentralização, existe a concepção constitucional do mando único, onde cada esfera de governo é autônoma e soberana nas suas decisões e atividades, respeitando os princípios gerais e a participação da sociedade.

Participação Popular: a sociedade deve participar no dia-a-dia do sistema. Para isto, devem ser criados os Conselhos e as Conferências de Saúde, que visam formular estratégias, controlar e avaliar a execução da política de saúde. Disponível em: http://portalms.saude.gov.br/sistema-unico-de-saude/principios-do-sus. Data de acesso: 01 set 2018.

vontade da sociedade. Devem ser observadas que muitas padronizações técnicas de especialistas no SUS não são avaliadas e aprovadas por seus órgãos colegiados deliberativos.

Quer-se contribuir para a melhoria e a Inovação na participação comunitária no SUS, com uma critica da situação atual quando há uma redução da opinião e da vontade geral a aquilo que recomendam técnicos especialistas e estas recomendações são enfrentadas com ações individuais. O discurso tem potência para solução racional de conflitos morais e políticos em decisões e ações.

O texto abordará a regulação do mercado de medicamentos antirretrovirais; a discussão entre o direito à saúde e o consenso terapêutico para as pessoas com AIDS; e, a política racional entre o discurso e deliberação.

2 A REGULAÇÃO DO MERCADO DE MEDICAMENTOS

A regulação pública dos mercados no Brasil está fundamentada no artigo 170 da Constituição Federal (1988), estabelecendo que a ordem econômica, baseada "na valorização do trabalho humano e na livre iniciativa, deve observar os princípios da função social da propriedade, da livre concorrência e da defesa do consumidor". A ordem econômica social, estabelecida na Constituição Federal, fundamenta-se na propriedade privada, com responsabilidade e justiça social. A função social da propriedade exige que o poder público "regule as relações de mercado em defesa do consumidor, pois nos mercados sem concorrência, em que o vendedor se impõe ao comprador, a propriedade privada dos meios de produção não pode ser exercida de maneira absoluta" (LIMA, 2006).

Para Lima, Camboim e Bastos (2016, p. 222) "o funcionamento pleno de uma sociedade é necessário, portanto, o estabelecimento de regras que transmitam seus valores, sejam esses de cunho político ou social". Considerando ainda, que "tais regras conferem ordem e organização ao funcionamento de um grupo, promovendo ajustes técnicos, econômicos e comportamentais para a convergência com as políticas estabelecidas":

> Este sistema de regras pode ser de caráter voluntário, como as normas técnicas. Estas determinam padrões de produção, de operação, de taxonomia, etc., cujo objetivo é padronizar claramente o objeto para otimizar o seu uso. Há também os padrões de referência, como as unidades de medida, que determinam valores para as diversas unidades do Sistema Internacional de Unidades. Essas regras, básicas e fundamentais para

> viabilizar a indústria e o comércio, fornecem instruções sobre como realizar ações em sociedade. Não pretendem agregar valor per si e sim servir como ferramenta para a melhor qualidade de um bem, serviço ou processo. Outras regras, de caráter obrigatório, como as leis, que por meio da regulação determinam comportamentos, proibindo ações que de alguma forma ameacem a segurança ou a saúde de um indivíduo, por exemplo. Incluem-se aí as questões relacionadas à proteção do meio ambiente, necessário à preservação do ser humano (LIMA, CAMBOIM e BASTOS, 2016, p. 222).

Nas décadas de 70 e 80, todos os preços da economia, inclusive a farmacêutica, eram controlados e tabelados pelo Conselho Interministerial de Preços (CIP) criado pelo Decreto nº 63.196, de 29 de agosto de 1968, com a atribuição de fixar e fazer executar as medidas destinadas a implementação da sistemática reguladora de preços prevista neste Decreto observada a orientação geral da política econômica do Governo Federal.

Na década de 90, o controle farmacêutico intercalava com a liberação total do mercado, fato que gerou a "crise de medicamentos no Brasil"; desencadeando uma alta absurda no preço dos medicamentos e uma conduta abusiva de laboratórios nacionais e internacionais.

Com a missão de *"proteger e promover a saúde da população, mediante a intervenção nos riscos decorrentes da produção e do uso de produtos e serviços sujeitos à vigilância sanitária, em ação coordenada e integrada no âmbito do Sistema Único de Saúde"*[145] criou-se a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa), pela Lei nº 9.782, de 26 de janeiro 1999; uma autarquia sob regime especial, que tem sede e foro no Distrito Federal, e está presente em todo o território nacional.

O reconhecimento de que a utilização das denominações genéricas constitui um dos mecanismos de regulação de preços dos medicamentos levou, em 1993, à adoção dos medicamentos genéricos como política do setor de saúde e de economia do governo brasileiro. A partir de então, tornou-se obrigatório o uso da Denominação Comum Brasileira (DCB) para todos os medicamentos e da Nomenclatura Comum do Mercosul (NCM) no caso da importação de produtos e insumos farmacêuticos. E a partir de 1999 foi implantada no Brasil a política de medicamentos genéricos, com o objetivo de estimular a concorrência comercial, melhorar a qualidade dos medicamentos e facilitar o acesso da população ao tratamento medicamentoso (ARAUJO *et al,* 2010).

Em 2000, a Comissão Parlamentar de Investigação (CPI) no Congresso Nacional, que, concluídas as investigações, recomendou a adoção de medidas de regulação econômica na área

[145] http://portal.anvisa.gov.br/institucional.

da saúde. Em 2001, houve a criação da Câmara de Medicamentos (CAMED) e em 2003, criou-se pela Lei 10.742/03, a Câmara de Regulação do Mercado de Medicamentos (CMED)

Com a finalidade de promover assistência farmacêutica à população, através de uma regulação eminentemente social a CMED, estimula a oferta de medicamentos e a competitividade do setor, impulsionando o acesso a medicamentos no Brasil (MIZIARA, 2013).

O Estado executa as políticas públicas diretamente ou regulando os mercados que lhes são vinculados. Uma sociedade democrática e pluralista delibera suas políticas públicas buscando ser justa, preservada a liberdade de opinião dos cidadãos. A regulação existe para melhorar as relações de produção, de trabalho e de consumo.

No Brasil há uma política de saúde expressa na Constituição Federal que é a construção permanente do Sistema Único de Saúde – SUS. O fundamento desta política é que "a saúde é um direito de todos e um dever do Estado". A Constituição determina que a participação comunitária seja um dos princípios do sistema.

Contudo, existe no Brasil um mercado de planos de assistência à saúde de milhões de beneficiários. Este mercado é regulado por uma agência vinculada ao Ministério da Saúde. Além disto, existem serviços e produtos de saúde que são produzidos pela iniciativa privada, que são regulados por uma agência de vigilância sanitária.

Entre os produtos e serviços que são regulados pela agência de vigilância está a produção, distribuição e comercialização de medicamentos. Cabe observar que a produção de medicamentos é controlada por oligopólios multinacionais.

Para Lago e Costa (2012):

> Políticas públicas, de distribuição universal e gratuita como a dos ARV, não podem ser mantidas em condições de monopólio de produção. Considerando que a principal barreira de mercado é institucional e não tecnológica, o Estado deverá decidir entre a manutenção da regra de monopólio e a eficiência alocativa.
> Um mercado é competitivo se os consumidores podem escolher entre uma ampla variedade de produtos com características similares, e se as empresas não encontram obstáculos para ofertar produtos e serviços. O licenciamento compulsório não constitui estratégia de ampliação de competitividade. É essencial que as novas medidas institucionais sejam tomadas pelo governo brasileiro em relação à competitividade. O Ministério da Saúde deve favorecer as condições de aquisição dos produtos e serviços em condições de competição. Como consequência, os laboratórios oficiais e os produtores nacionais poderão se posicionar no mercado, sem que haja obstáculos institucionais para a oferta de medicamentos.

Além disto, o SUS tem uma política de assistência farmacêutica que enfrenta limites de recursos. Isto faz com que esta assistência tenha graves problemas e muitos conflitos com os usuários. Este fato criou uma enorme estrutura de judicialização dos pedidos individuais, em nome do direito de todos à saúde.

3 ENTRE O DIREITO À SAÚDE E O CONSENSO TERAPÊUTICO PARA AS PESSOAS COM AIDS

A epidemia da síndrome de imunodeficiência adquirida – AIDS - emerge como grave ameaça global no inicio dos anos 80. A Organização Mundial da Saúde (OMS) estima que desde o início da epidemia, em 1981, até os dias atuais, cerca de 35 milhões de pessoas morreram de Aids e que até o fim de 2016, cerca de 36,7 milhões de pessoas no mundo são soropositivos. O que caracteriza a doença como uma pandemia, com 1,8 milhões novos casos de infecção pelo vírus em todo o mundo.

Esta doença viral, inicialmente, destacava-se pela alta letalidade, isto é, por causar muitas mortes entre os casos confirmados. Além disto, o fato de sua disseminação estar associada ao sexo e ao sangue fazia dela uma doença com forte conteúdo simbólico. Transfusões de sangue, compartilhamento de seringas e parto fazem parte da narrativa da doença.

O primeiro grande avanço contra a epidemia foi a detecção do seu agente causador no soro das pessoas. Não havendo uma proteção especifica, desenvolve-se uma gama de intervenções para prevenção. O uso de preservativos de borracha e o teste do sangue usado nas organizações de saúde se destacam. Os primeiros ensaios para tratamento dos doentes eram orientados para as infecções oportunistas secundárias à imunodeficiência.

As pesquisas iniciais de medicamentos contra o vírus testaram princípios ativos disponíveis nas indústrias farmacêuticas capazes de impedir a reprodução viral. Foi assim que se descobriu a eficácia da azidotimidina – AZT contra este retrovírus letal. O Brasil foi o primeiro país de renda média a oferecer tratamento com medicamentos distribuídos gratuitamente para AIDS (LAGO e COSTA, 2012). Cabe observar que no início este medicamento era de alto custo, o que tornava seletivo o acesso e o seu uso.

O Banco Mundial dizia em 1993 que os governos não deveriam fornecer este medicamento para pessoas com AIDS em função da sua baixa eficácia em relação ao custo.

Este cenário foi ocupado por organizações não governamentais para prevenção da doença e grupos de apoio aos doentes.

Em 1996, a Lei nº 9.313 estabeleceu a oferta universal e gratuita de ARV aos portadores do HIV e doentes de Aids que preenchessem os critérios estabelecidos no documento de consenso terapêutico em HIV/Aids do Ministério da Saúde (MS)[146]. Ainda neste ano, a Coordenação Nacional de DST e Aids, do Ministério da Saúde, assessorada por mais de 70 especialistas, produziu o primeiro consenso terapêutico para adultos e adolescentes. A terapia anti-retroviral potente (TARV) era ainda uma perspectiva diante dos os primeiros resultados animadores da associação de medicamentos antirretrovirais, que ficou conhecido como coquetel. No rastro desta descoberta foi aprovada uma lei federal que obriga o Sistema Único de Saúde – SUS a fornecer gratuitamente os medicamentos antirretrovirais para pessoas com AIDS.

Em dezembro de 2002, saiu o sexto consenso válido para 2002/2003, e a TARV era uma realidade concreta, indivíduos infectados pelo HIV estão vivendo mais e melhor. Porém, cada vez mais ela exibe o seu outro lado: efeitos colaterais potencialmente graves de longo prazo. Elaborado por um comitê assessor de 25 especialistas, consenso tem dois objetivos principais: orientar o Ministério da Saúde na compra e distribuição de medicamentos; e, é auxiliar médicos no manejo de HIV- positivos, segundo as mais recentes evidências científicas (SBI, 2003).

O fato de ser uma doença emergente letal fez da AIDS o alvo para grandes investimentos em pesquisa da indústria farmacêutica. Esta corrida científica teve que enfrentar os protocolos éticos de pesquisa, ao mesmo que sofria gigantesca pressão das pessoas doentes, dos seus grupos de apoio e das organizações não governamentais. Acontecem, desde desta época, as primeiras ações judiciais de pessoas, grupos e ONGs para garantir o direito constitucional de assistência à saúde.

O Ministério da Saúde responde a esta tensão com a criação de uma comissão de especialistas para construir o "consenso terapêutico" sobre antirretrovirais. Este consenso orienta as aquisições públicas e o fornecimento gratuito de medicamentos. O que está fora do consenso não será fornecido pelo SUS. Cabe dizer que o fornecimento gratuito inclui os beneficiários de planos privados de saúde.

De acordo com os últimos dados da OPAS/OMS (2017), 54% dos adultos e 43% das crianças que vivem com HIV recebem a terapia antirretroviral ao longo da vida A cobertura global da terapia antirretroviral para mulheres grávidas e lactentes vivendo com HIV é alta,

[146] Recomenda-se tratamento para indivíduos assintomáticos com contagem de linfócitos T-CD4+ abaixo de 350 células/mm^3 e pessoas sintomáticas, independentemente dos parâmetros imunológicos.

chegando a 76%. Em meados de 2017, 20,9 milhões de pessoas que vivem com HIV estavam recebendo a terapia antirretroviral, em todo o mundo. A continuidade das pesquisas de medicamentos, a variedade de quadros clínicos, as diferentes respostas aos antirretrovirais e o surgimento de vírus resistentes tornam o consenso terapêutico vulnerável e questionado por ondas de ações judiciais que basicamente requerem o direito constitucional à saúde.

Considerando todos esses conflitos de interesse, expressos por argumentos diversos e, por vezes, contraditórios, a ética do cuidado de base discursiva reconhece a primazia da racionalidade nas decisões. Diante de uma doença impregnada de estigmatização e preconceito os conflitos são evidentes, principalmente, os de ordem moral que envolve situações de fatos, valores e deveres (OLIV EIRA; AYRES; ZOBOLI, 2011).

O trabalho em saúde requer capacidade relacional e comunicacional entre os atores envolvidos, discutindo processos e cuidados de atenção à saúde. Além de competências técnicas, a sabedoria prática auxilia nas tomadas de decisões no cotidiano. Em 2005, o Ministério da Saúde publicou um manual para profissionais de saúde orientando sobre a adesão de pessoa HIV positiva aos antirretrovirais.

> A adesão é tema complexo e compreende, em nossa concepção, uma série de atitudes, comportamentos e decisões que vão muito além da questão dos comprimidos. Nesta publicação, trabalhamos com o conceito de adesão ampliado, abrangendo a trama de relações envolvidas: relação do paciente com sua doença e seu adoecimento, relação médico-paciente, relação médico-equipe, equipe-paciente,
> paciente-serviço. Há ênfase ao conceito de cidadania, entendendo-se a saúde como um direito do cidadão e um dever do Estado, garantido em Constituição Federal do Brasil [...] A Adesão é considerada tema transversal, no Programa Nacional de DST/Aids do Ministério da Saúde do Brasil: tema a ser implementado em todas as ações de saúde, por todos os profissionais envolvidos com o atendimento aos pacientes. Portanto, trabalhos em adesão são entendidos como realizados por equipes multiprofissionais, com início na chegada do paciente ao serviço. Também são necessárias mudanças na rotina da equipe, com ênfase às reuniões para discussões de casos clínicos, supervisão institucional, e diversas estratégias para garantir que o paciente seja de fato atendido em suas múltiplas dimensões existenciais (BRASIL, 2005, p. 4-5).

Mundialmente, as estratégias de prevenção a doenças têm sido discutidas A 69ª Assembleia Mundial da Saúde aprovou a *"Global Health Sector Strategy on HIV for 2016-2021"*. A estratégia inclui cinco orientações que guiam ações prioritárias para os países e para a OMS ao longo dos próximos seis anos. Entre as orientações, estão:

- Informações para ação focada (conhecer a epidemia e a resposta);

- Intervenções para impacto (que abrange uma gama de serviços necessários);
- Entregar com equidade (abrangendo as populações que precisam dos serviços);
- Financiamento para a sustentabilidade (cobrindo os cursos dos serviços);
- Inovação para aceleração (olhando para o futuro).

4 DISCURSO E DELIBERAÇÃO: UMA POLÍTICA RACIONAL

Mesmo que o direito à saúde esteja garantido por lei há um número excessivo, de pessoas HIV positivas, que apelam ao Poder Judiciário em busca da efetivação do seu direito à saúde, primordialmente para acesso a terapia medicamentosa. Esse fenômeno, denominado judicialização, desvela uma alteração na relação entre os Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário. Colocando o Poder Judiciário no centro decisório das questões mais relevantes da vida social, entre elas a garantia judicial de medicamentos.

A judicialização é campo de ampla discussão na sociedade, trazendo uma divergência de opiniões sobre esta questão. Alguns autores ressaltam "a influência do Poder Judiciário na busca por melhorias e pela eliminação de ineficiências ou falhas encontradas nas políticas públicas"; outros autores "defendem a atuação judicial, mas enfatizam a necessidade de que sejam estabelecidos critérios ou limitações a essa intervenção" (MACHADO, 2015).

> [...] alguns estudos ressaltam preocupações com as possíveis consequências negativas da judicialização de questões relacionadas à saúde. Entre os argumentos levantados, destacam-se: (a) limitações orçamentárias ; (b) necessidade de decisões coerentes e que observem as diretrizes e políticas públicas, bem como falta de capacitação técnica dos juízes e não observância de critérios de comprovação de eficácia e segurança dos medicamentos (critérios estes analisados no programa de dispensação de medicamentos do Ministério da Saúde); (c) acesso elitizado ao Poder Judiciário ; (d) prevalência do interesse individual em detrimento do coletivo e (e) influência econômica da indústria farmacêutica na obtenção judicial de medicamentos (MACHADO, 2015, p. 54-55).

Há a estimativa que, de 2005 a 2010, o gasto do Ministério da Saúde via ação judicial cresceu 5.000% (cinco mil por cento) (BASSETE, 2011). Este fato, chama a atenção para a desorganização da racionalidade das políticas públicas.

No seu artigo "A nova intransparência" Habermas (1984) fala do esgotamento das energias utópicas da sociedade do trabalho e dos conflitos regulatórios entre o poder e o dinheiro nas sociedades modernas. Estado e mercado se enfrentam nas arenas políticas.

Naquele contexto Habermas propõe articular aos partidos, sindicatos e organizações civis com as esferas públicas autônomas da base da sociedade contra as elites burocráticas e os donos do dinheiro. Em "Entre facticidade e validade" Habermas (2003) vai celebrar o Direito como modo de produzir e usar normas para mediação de conflitos e produção de acordos.

O Princípio da Democracia deriva do Princípio do Discurso (D) de Habermas, moralmente neutro, no qual "são válidas as normas de ação à quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais" (2003:142). Habermas (2003, p. 145-146) expõe como o Princípio da Democracia aparece no âmbito:

> A fim de obter critérios precisos para a distinção entre princípio da democracia e princípio moral, parto da circunstância de que o princípio da democracia destina-se a amarrar um procedimento de normatização legítima do direito. Ele significa, com efeito, que somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva. O princípio da democracia explico, noutros termos, é o sentido performativo da prática de autodeterminação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente. Por isso, o princípio da democracia não se encontra no mesmo nível do princípio moral. Enquanto este último funciona como regra de argumentação de questões morais, o princípio da democracia pressupõe preliminarmente a possibilidade da decisão racional de questões práticas, mais precisamente, a possibilidade de todas as fundamentações, a serem realizadas em discursos (e negociações reguladas pelo procedimento), das quais depende a legitimidade das leis [...]. Enquanto o princípio moral opera no nível da constituição interna de um determinado jogo de argumentação, o princípio da democracia refere-se ao nível da institucionalização externa e eficaz da participação simétrica numa formação discursiva da opinião e da vontade, a qual se realiza em formas de comunicação garantidas pelo direito. (HABERMAS, 2003, p. 145-146).

Habermas se interessa pela composição democrática dos interesses comunitários e republicanos com a liberdade. Uma política racional deve ser justa, mas a justiça inclui a liberdade. Esta política deliberativa requer liberdade de vontade e opinião, mas o seu procedimento argumentativo reconhece e visa poder incluir o interesse do outro.

Uma política pública em sociedades pluralistas deve resultar da composição racional de interesses universais. Esta composição pode acontecer na esfera pública onde os cidadãos buscam reduzir as desigualdades em uma Interação de falas eu-tu. O entendimento discursivo pode orientar não apenas a ação direta do Estado, mas também a regulação de mercados.

Considerando-se que "a esfera pública é um espaço de discussão e de ação coletiva onde a argumentação pode justificar e legitimar as intenções individuais e os acordos". Como

resultado de uma concepção construtivista da aprendizagem, esse "empreendimento intersubjetivo influencia o estabelecimento de limites e o intercâmbio entre o mundo da vida, a economia e o Estado" (LIMA; CAMBOIM; BASTOS, 2016, p. 237).

O Discurso não é apenas conflito da razão instrumental com a vontade e a opinião da sociedade, entre o competente e as outras falas, mas é principalmente um esforço para dar base racional as deliberações e ações na sociedade. Cabe observar que Habermas afirma que os conflitos políticos podem ser resolvidos com uso da linguagem comum.

Sendo assim, considera-se necessário uma ampliação discursiva para resolver os problemas da racionalidade na democracia, equilibrando as dimensões morais às econômicas. Garantir o direito aos antirretrovirais por decisões judiciais causa uma desorganização da racionalidade das políticas públicas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A distribuição gratuita e universal dos medicamentos antirretrovirais, no Brasil, contempla o princípio da integralidade de ações do Sistema Único de Saúde, atuando concretamente no tratamento da AIDS e não somente numa abordagem preventiva. Essa estratégia no controle da doença, permitiu uma sobrevida dos portadores do vírus HIV.

As políticas de saúde não são meros acordos em torno de uma racionalidade instrumental. Elas precisam resgatar e manter a dimensão humana da existência em contextos de ação em que os benefícios dos cuidados de saúde são função dos seus custos. Todas as sociedades têm recursos escassos para executar suas políticas.

É a partir deste pressuposto que temos muito que aprender com as políticas em torno dos medicamentos antirretrovirais para pessoas com HIV/AIDS, particularmente com os fatos e as controvérsias iniciados nos anos 90. O recurso da Judicialização gera uma escassez orçamentária, além disso, como destaca Machado (2015) "o atendimento das demandas individuais prejudica a alocação dos mesmos recursos em atendimento às políticas públicas voltadas à coletividade".

> Cabe neste momento voltar o debate sobre os procedimentos necessários para reverter tal quadro de desorganização, levando à reflexão sobre como podemos priorizar as necessidades encontradas em nossa sociedade. Os procedimentos devem ser democráticos, transparentes e dialógicos, e sua forma de implementação para que as escolhas feitas por todos os poderes – Executivo, por meio de suas políticas públicas; Legislativos, pela edição

> de normas; e Judiciário, por meio das decisões judiciais – atendam às prioridades estabelecidas por esses procedimentos. Nesse sentido, *Daniels* propõe que muito se avançaria para resolver os problemas de falta de legitimidade e injustiças na área de saúde se as decisões públicas quanto à fixação de limites e à disponibilização ou não de determinado bem ou serviço fosse pautada não apenas na argumentação de custo, mas também em argumentações que demonstrassem que essa limitação se encaixa dentro de uma política pública formulada de modo a satisfazer, da melhor forma possível, as necessidades saúde de sua população sob condições reais e razoáveis de restrições de recursos. (MACHADO, 2015, p. 69).

A ética da discussão proposta por Habermas deriva "de uma concepção construtivista da aprendizagem, na medida em que compreende a formação discursiva da vontade como forma de reflexão do agir comunicativo e na medida em que exige, para a passagem do agir para a discussão, uma mudança de posicionamento ético no espaço social" (LIMA, 1993). Uma sociedade democrática não é isenta de racionalidade, os valores devem ser sancionados democraticamente dentro de limites éticos, por isso, o discurso tem potência para solução racional de conflitos morais e políticos em decisões e ações.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, L. U. *et al*. Medicamentos genéricos no Brasil: panorama histórico e legislação. **Revista Panamericana de Salud Pública**, v. 28, n. 6, p. 480-492, 2010. Disponível em: <http://www.scielosp.org/pdf/rpsp/v28n6/v28n6a10.pdf>. Acesso em: 21 ago. 2018.

BANCO MUNDIAL. **Investindo em saúde**. Rio de Janeiro: FGV, 1993.

BASSETE, Fernanda. Gasto do governo com remédios via ação judicial cresce 5.000% em 6 anos. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 28 abr. 2011, Notícias. Disponível em: https://www.estadao.com.br/noticias/geral,gasto-do-governo-com-remedios-via-acao-judicial-cresce-5000-em-6-anos-imp-,711740. Acesso em: 01 set 2018.

BRASIL. Lei nº 9.313, de 13 de novembro de 1996. Dispõe sobre a distribuição gratuita de medicamentos aos portadores do HIV e doentes de Aids. ***Diário Oficial da União*** 1996. Disponível em: http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/dh/volume%20i/saudelei9313.htm. Data de acesso: 10 ago 2018.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Políticas de Saúde. Departamento de Atenção Básica. **Política nacional de medicamentos** 2001/Ministério da Saúde, Secretaria de Políticas de Saúde, Departamento de Atenção Básica. – Brasília: Ministério da Saúde, 2001.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. **Programa Nacional de DST e Aids**. Adesão aos anti-retrovirais: manual para profissionais de saúde. Brasília; Ministério da Saúde; 2005. 87 p.

HABERMAS, Jürgen. **A nova intransparência.** Novos estudos CEBRAP, ed. 18, v. 2, 1987, p. 103-114.

_____. **Técnica e ciência como ideologia**. Lisboa: Edições 70, 1967.

_____. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. Volume I e II.

LAGO, Regina Ferro do; COSTA, Nilson do Rosário. Dilemas da política de distribuição de medicamentos antirretrovirais no Brasil. **Ciênc. Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: https://www.scielosp.org/pdf/csc/2010.v15suppl3/3529-3540/pt. Acesso em 12 ago. 2018.

LIMA, Clovis Ricardo Montenegro. AIDS - as epidemias dos vírus e das informações. **Ci. Inf.**, Brasília, v. 22, n. 3, p. 201-209. set./dez. 1993.

LIMA, C.R.M. Informação, assimetria de informações e regulação do mercado de saúde suplementar. **R. Eletr. Bibliotecon. Ci. Inf**., Florianópolis, n. esp., 1º sem. 2006.

LIMA, C.R.M.; CAMBOIM, A.; BASTOS, D.R. **Democracia deliberativa e avaliação de impactos regulatórios.** Anais do 11o. Colóquio Habermas, Rio de Janeiro: Salute, 2016, p. 220-239.

MACHADO, Teresa Robichez. Judicialização da saúde e contribuições da teoria de justiça de Norman Daniels **Rev. Dir. Sanit**., São Paulo v.16 n.2, p. 52-76, jul./out. 2015.
MIZIARA, Nathália Molleis. **Regulação do mercado de medicamentos:** a CMED e a política de controle de preços. 2013. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, 229 p.

OPAS / OMS. Organização Pan-Americana de Saúde. Organização Mundial de Saúde. **Folha informativa - HIV/aids.** Disponível em: https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=5666:folha-informativa-hiv-aids&Itemid=812 Data de acesso: 1 de jul de 2018.

OLIVEIRA, L.A.; AYRES, J.R.C.M; ZOBOLI, E.L.C.P. Conflitos morais e atenção à saúde em Aids: aportes conceituais para uma ética discursiva do cuidado. **Interface - Comunic., Saude, Educ**., v.15, n.37, p.363-75, abr./jun. 2011.

SBI, Sociedade Brasileira de Infectologia. Boletim Terapêutico de HIV/Aids, DST e Hepatites Virais. **Tratamento Hoje**. Edição Especial, maio. 2003 Disponível em:. https://www.infectologia.org.br/admin/zcloud/137/2016/07/tratamento_hoje_02.pdf. Data de acesso: 01 set, 2018.

A CRISE DA RELAÇÃO DE LEGITIMIDADE ENTRE DIREITO E DEMOCRACIA: DÉFICITS DE MORALIDADE

ANDERSON DE ALENCAR MENEZES
Universidade Federal de Alagoas. Doutorado
anderufal@gmail.com
ANGELINA RENATA ANDRADE RIBEIRO DOS SANTOS
Universidade Federal de Alagoas. Mestranda em Educação. BOLSISTA CAPES/FAPEAL
randraderibeiropsico@gmail.com
GUSTAVO DE MELO SILVA
Universidade Federal de Alagoas. Mestrando em Educação
gustavomelojfal@gmail.com

Resumo

O presente trabalho discute os fundamentos de legitimidade no cenário de crise vivenciado no Brasil e sua relação entre o Direito e a Democracia na concepção habermasiana. Portanto, calha investigar a legitimidade na perspectiva da ausência de coesão interna entre direito e democracia, onde a legalidade não encontra amparo na legitimidade, acarretando o que se convencionou chamar aqui de "déficits de moralidade". Destarte, a legitimidade é construída com uma política deliberativa que garanta a participação ativa dos membros atingidos pela norma em edificação, com o apoio de um agir comunicativo onde cada membro da sociedade participar igualitariamente do processo de discurso no qual se consolida a norma, de modo que o indivíduo veja a norma como fruto de sua autoria e não como uma lei imposta por um poder opressor. Serão discutidos os conceitos habermasianos de direito, democracia e moralidade. Serão apresentadas as principais características das sociedades modernas, nas quais através da interpretação jurídica a legalidade não encontra reconhecimento e, por isso, não podem sustentar uma ordem normativa que alcance a integração social, aprofundando a crise institucional, já que essa legalidade não se legitima no solo do espaço público e no mundo da vida.

Palavras-chave: Habermas. Legitimidade. Crise.

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo teve por objetivo apresentar a problemática da relação entre direito e democracia no que concerne à concepção de legitimidade, tendo como principal aparato a obra Direito e Democracia de Habermas. Para tal, a questão central que guiou este artigo foi "*como se dá a crise entre direito e democracia tendo como produto os déficits de moralidade? "*

Pensar a crise da relação de legitimidade entre direito e democracia e seus déficits de moralidade requer pensar a conexão existente entre a definição de direito e democracia e as determinações normativas morais. Para tal, é necessário estabelecer a relação entre direito e moral de tal forma que a autonomia de ambos seja respeitada.

Primeiramente e em sentido amplo, a moral (lat. *moralis*, de *mor-, mos*: costume) aparece como sinônimo de ética, teoria dos valores que regem a ação ou conduta humana, tendo um caráter normativo ou prescritivo. Em um sentido mais estrito, a moral diz respeito aos costumes, valores e normas de conduta específicos de uma sociedade ou cultura (JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo, 2006, p. 193). Sendo assim, em seus sentidos, convergem para o conceito de moralidade como qualidade de um indivíduo ou ato considerado quanto a sua relação com princípios e valores morais.

Por conseguinte, o direito é entendido como conjunto de normas ou leis criadas pelos homens como forma de guiar uma sociedade em determinada época. De modo genérico, a relação entre direito e moral é compreendida pelo senso comum como sendo uma relação de subordinação do direito em relação à moral.

Em virtude de suas autonomias, o direito se compromete com resultados e necessita de aparato coercitivo que lhe dê efetividade. Ao contrário da moral, não pode depender apenas da motivação interna de cada indivíduo. Dialogando com Habermas (1997), os exemplos apresentados para uma moral no direito significam apenas que certos conteúdos morais são traduzidos para o código do direito e revestidos com outro modo de validade. Uma sobreposição dos conteúdos não modifica a diferenciação entre direito e moral.

Diante desta perspectiva, cabe ressaltar o terreno conflituoso advindo do embate entre duas concepções de direito: direito positivo e direito natural. Nele, a criação das leis e normas é resultado da própria natureza do homem, visto que o direito é o conjunto de leis necessárias, universais, deduzidas pela razão da natureza das coisas. Tem-se aí um desdobramento no conceito de justiça, compreendido como princípio moral que estabelece o direito como um ideal e exige sua aplicabilidade.

Em busca de justiça, então, as demandas de caráter moral por vezes assumem a forma de direitos fundamentais amparados pelas leis, as quais os legalizam, de modo a positivá-los. Entretanto, essas mesmas demandas de caráter moral apresentam em sua construção indeterminações que dificultam a atribuição ou não do caráter jurídico dos mesmos. Podemos pensar como parte dessas indeterminações, como afirma Lois e Dutra (2007), a falta de uma moral comum no seio de suas construções. Questão essa já anunciada por Habermas ao resgatar a tradição kantiana, compreendendo a moral como o âmbito de atribuição de normas universais.

No mundo da vida, os discursos jurídicos incorporam argumentos das mais variadas ordens. Tanto os discursos pragmáticos quanto éticos e morais são justificados através de

negociações reguladas por procedimentos. Sendo assim, sempre está em plano de iminência, o risco de ao ser convidado para resolver dilemas morais, o judiciário autorizar decisões que fazem uso de suas convicções pessoais e de sua constituição enquanto sujeito moral.

Entre direito, democracia e moral, vale ressaltar que os problemas advindos da crise entre legitimidade e legalidade trazem à tona questões do fundamento último do direito. Tensionam o direito de tal forma que traz à discussão a Filosofia do Direito. Esta estaria, portanto, apta a pensar as novas demandas do saber jurídico.

Neste viés, a discussão aqui apresentada ao dialogar com a concepção habermasiana, apresenta como hipótese a ausência de coesão interna entre direito e democracia para a crise da legitimidade. Tal problemática é importante na contemporaneidade, em especial no cenário de crise do Brasil, visto que, como dito anteriormente, as demandas morais se estabelecem por vezes como demandas jurídicas, sendo necessário pensá-las a partir de seus paradoxos.

2 A CRISE DA RELAÇÃO DE LEGITIMIDADE ENTRE DIREITO E DEMOCRACIA NA PERSPECTIVA DE HABERMAS

Prima facie, devemos abarcar no presente trabalho uma noção do que é a democracia e como ela se apresenta na visão habermasiana. A explicação etimológica da palavra Democracia exsurge do Grego, onde *demos* significa povo e *kratos*, poder. Assim, chegamos ao entendimento que Democracia é o poder que emana diretamente do povo.

Isto posto, seguimos no sentido de que coexistem e consolidaram-se na filosofia do direito basicamente dois caminhos distintos, sendo um modelo processualista ou instrumental e o outro sendo o modelo deliberativo. O primeiro, interligado ao pensamento de Joseph A. Schumpeter, e o segundo relacionado ao pensamento de Habermas.

Para Habermas (1997), a democracia baseia-se precipuamente no princípio da universalidade dos argumentos racionais como uma metodologia de legitimidade utilizada por sobre as decisões políticas daqueles que estão representando o povo, oferecendo uma metodologia de reconstrução da democracia em termos totalmente discursivos.

O que o sistema democrático de Habermas (1997) alvitra é um modelo de democracia intermediário entre o deliberado republicanismo e o liberalismo, ou seja, uma terceira opção distinta para estes modelos. Tal modelo habermesiano absorve fundamentos de ambas as teorias acima descritas, objetivando, assim, a criação de um determinado procedimento exemplar que pudesse ser utilizado amplamente para as tomadas de decisões.

O modelo deliberativo, defendido por Habermas (1997), nos remete a recursos extraídos de ambos os lados e, com isso, os une de uma maneira inovadora e que difere das outras num determinado pensamento de procedimento ideal para as tomadas de decisões. Tal entendimento exteriorizado por Habermas do método democrático tem significações normativas mais categóricas que o modelo liberal, entretanto um tanto quanto aquém das normativas do que o modelo republicano.

A teoria acima advogada por Habermas (1997), assim, apesar de conter grande destaque de um modelo democrático deliberativo, não consegue ser difundida para que possa ter uma representatividade relevante perante a sociedade. Dessa forma, com a organização e estruturação da sociedade em si, passou-se a ter uma necessidade maior de novos olhares acerca das novas problemáticas que dali exsurgiriam.

Com isso, a consolidação da administração do Estado Social trouxe uma obrigação estatal de estruturação e regulamentação política, na qual a lei, na sua modalidade clássica passou a ser insuficiente para as práticas administrativas que deveriam proporcionar uma avançada gestão capaz de assumir tarefas de planejamento e execução de políticas públicas intervencionista nas relações privadas e principalmente em grupos sociais que carecem da presença do Estado.

Como todo e qualquer ato presente numa democracia, necessitam laquear-se de legitimidade. Dentro da filosofia habermesiana, tem-se levantando diversos questionamentos acerca da autonomia pública dos sujeitos e sua relação com o contexto democrático, demonstrando a total ingerência na relação do direito com os aspectos da moralidade.

Nesse contexto, partindo-se de uma premissa democrática, aponta a necessidade de instituir novos paradigmas sociais, uma vez que diante da aceitabilidade racional do conteúdo elencado na norma por todos aqueles que porventura venham a ser afetados, seja direta ou indiretamente, acaba perfazendo um papel e participando ativamente no mecanismo discursivo designado à elaboração do próprio Direito.

A partir deste prisma, Habermas (1997) sustenta que esse novo contexto de sociedade vai se relacionar por intermédio de uma nova fonte legítima de poder, apoiada na relação comunicativa entre os sujeitos que transpõem aos que se intitula de metodologia discursiva, vital para a composição da organização e execução das duas primárias ordens sociais e normativas: a Moral e o Direito.

Nesse quadro, constatou-se que a legitimidade do direito necessita de um procedimento de legislação democrático, no qual o discurso moral empreende uma conduta significativa para a sua fundamentação. Contudo, o fato desse discurso manifestar um papel basilar para a justificação racional, não resulta num vínculo de subordinação entre ambos.

Tal circunstância pode ser facilmente elucidada pela seguinte afirmação de Habermas:

> [...] uma ordem jurídica só pode ser legítima, quando não contrariar princípios morais. Através dos componentes de legitimidade da validade jurídica, o direito adquire uma relação com a moral. Entretanto, essa relação não deve levar-nos a subordinar o direito à moral, no sentido de uma hierarquia de normas. A ideia de que existe uma hierarquia de leis faz parte do mundo pré-moderno do direito. A moral autônoma e o direito positivo, que depende de fundamentação, encontram-se numa relação de complementação recíproca (HABERMAS, 1997, p. 140-141).

Com isso, tratando-se da estruturação do Estado social, referindo à esfera do direito, fora desencadeada uma verdadeira gama de normas experimentais (temporárias) e leis com arcabouço regulamentar, que, por hora, tais definições indeterminadas acarretaram numa verdadeira insegurança jurídica e institucional, que foram transmitidas para a sociedade num geral.

A consequência deste instituto chamado por Habermas (1997) de "indeterminação do direito" foi parar nos tribunais, no qual as decisões dos juízes passaram a se tornar uma legislação camuflada em ato decisório, pondo em xeque as atribuições legais e originária do direito e principalmente o papel de legitimação do Poder judiciário no cenário de crise.

Essa intervenção do Poder Judiciário acontece, principalmente pela insuficiente regulamentação do ordenamento jurídico administrativo e constitucional onde a relação do Estado com a sociedade passou a ser substituída por uma relação eivada e controlada pelas decisões dos tribunais que muitas vezes afrontam o próprio interesse social.

Isso acontece porque as lacunas normativas existentes no ordenamento jurídico são supridas por intervenções técnico-jurídicas ou o controle de legalidade exercido pelos tribunais locais. O cenário se agrava quando essa intervenção do judiciário parte de uma premissa equivocada, trazendo uma violação aos direitos fundamentais e ao interesse social, gerando uma crise institucional que assola a democracia do país.

Neste cenário, o direito sofre sua principal crítica, quando o Estado Social norteado de atribuições de ordem qualitativa e quantitativa é obrigado a decidir questões eminentemente administrativas, provocado pela ineficiência da lei criada pelo próprio poder legislativo e seu

efeito impositivo, gerando uma problemática ainda mais grave que é a intervenção de um poder (Judiciário) no poder executor (Executivo), surgindo uma patente violação na harmonia e separação dos poderes constituídos. Tal argumento sustenta-se através da seguinte citação de Habermas:

> O pivô da atual crítica ao direito, num Estado sobrecarregado com tarefas qualitativamente novas e quantitativamente maiores, resume-se a dois pontos: a lei parlamentar perde cada vez mais seu efeito impositivo e o princípio da separação dos poderes corre perigo. (HABERMAS, 1997, p.173)

Os problemas relacionados a segurança jurídica e a submissão da lei no Estado Democrático de Direito no estado social são evidenciados, principalmente quando uma norma idealizada pelo legislador não consegue regular ações complexas e dinâmicas que são exigidas em estados intervencionistas, trazendo a tona o fracasso dos meios de regulamentação tradicional que buscam combater os "riscos concretos" e não a prevenção de políticas públicas voltadas realmente ao interesse social.

A invasão descontrolada e sem precedentes evidenciada no cenário atual de crise institucional evidencia a transferência de competência (atribuição) legislativa para os tribunais, em razão de uma patente renúncia inconsequente do poder legislativo de cumprir o seu papel constitucional de promover os debates necessários objetivando a aprovação de diplomas legais que realmente tragam o fortalecimento do direito e da democracia.

Neste cenário dotado de ricas e intensas interferências entre os poderes constituídos, os partidos políticos que preteritamente eram capazes de influenciar a política e a mídia de massas, utilizando o poder comunicativo, na busca de normas capazes de atender o interesse social, atualmente evidencia-se a utilização do aparelhamento estatal para trazer pessoas não setores da administração, do judiciário, da mídia de massas e outros setores da sociedade que possam favorecer o interesse particular do partido ou de uma singela elite partidária.

Os partidos políticos também utilizam a instrumentalização do Estado, com o objetivo de realizar interferência no poder administrativo, por meio de acordos informais e negociatas partidárias que são objetos de embates sigilosos realizadas nos bastidores e nas veredas do parlamento, que muitas vezes revelam a ausência de interesse social ou aceitação da sociedade nas propostas legislativas que visam o favorecimento pessoal ou de determinadas categorias elitistas.

Nascem, assim, normas em total descompasso ao interesse da sociedade, norteados tão-somente na necessidade de criar ou manter normas que garantam a impunidade e o crescimento das injustiças sociais que tanto assolam a sociedade hodierna. Por outro lado, temos o poder judiciário sendo obrigado a tomar decisões judiciais em razão da existência das chamadas "zonas cinzentas" que surgem entre a legislação repleta de omissões e obscuridades e a aplicação do direito.

Contudo, é possível constatar que o direito regulador é dotado de fragilidades, principalmente numa seara em que a administração pública no estado social é repleta de tarefas de regulamentação, sendo inadmissível a execução de leis a luz da interpretação neutra e restritiva, tomando decisões de cunho pragmático.

Na administração moderna, o Estado deve evoluir nas tomadas de decisões, não apenas amparados na suposta alegada eficiência da administração, acarretando uma problemática ligada a legitimação, mas calcados nos argumentos normativos, deve desenvolver formas de comunicação e procedimentos que consolide as condições de legitimidade do estado de direito. Nesta linha de pensamento, cabe citar Habermas:

> No entanto, práticas de participação na administração não devem ser tratados apenas como sucedâneos da proteção jurídica, e sim como processos destinados à legitimação de decisões, eficazes *ex ante*, os quais, julgados de acordo com seu conteúdo normativo, substituem atos de legislação ou da jurisdição. (HABERMAS, 1997, 184-185)

Diante da problemática que envolve legitimidade e legalidade, uma indagação deve ser enfrentada. É possível obter a legitimidade por meio da legalidade?

Para Max Weber, a legitimidade depende na fidedignidade da legalidade do exercício do poder. A chamada dominação legal possui um caráter de racionalidade, haja vista que a confiança na legalidade das ordens proferidas não se confunde com a fé na "tradição ou no carisma". A justificativa de Weber é que a racionalidade reside no direito e que concede a legitimidade do poder exercido. Segundo Habermas (1997), o estudioso Max Weber introduziu uma definição positivista, no qual defendeu o direito como imposição do legislador (democraticamente legitimado ou não) estabeleceu como direito, dentro de um processo juridicamente institucionalizado. Vejamos o pensamento de Habermas:

> Max Weber interpreta as ordens estatais das sociedades ocidentais modernas como desdobramento da "dominação legal". Por que a sua legitimidade depende da fé na legalidade do exercício do poder. Segundo

> ele, a dominação legal adquire um caráter racional, pois a fé na legalidade das ordens prescritas e na competência dos que foram chamados a exercer o poder não se confunde simplesmente com a fé na tradição ou no carisma, uma vez que ela ter a ver com a racionalidade que habita a forma do direito e que legitima o poder exercido nas formas legais (HABERMAS, 1997, p.193)

Max Weber vai além ao aduzir que o direito possui sua racionalidade e que não possui necessariamente ligação com a moral. Assim, o direito e morais obrigatoriamente não estão interligados ou conectados, já que a moral pode comprometer a racionalidade intrínseca do direito. (Habermas, p.193, 1997)

Habermas (1997), em desacordo com a posição de Max Weber, defende o conceito positivismo da lei é insuficiente e vazio do ponto de vista normativo, uma vez que o poder exercido no direito positivo deve a sua legitimidade a um conteúdo implicitamente moral. Assim, deixa claro a importância da moral no processo de legitimação da norma no processo democrático. Nesta perspectiva, o direito moderno não pode ser considerado racional quando a moral é neutra. Vejamos o pensamento de Habermas ao tema:

> Em sociedades semelhantes à nossa, a legitimidade configurada através da legalidade implica a fé numa legalidade destruída das certezas coletivas da religião e da metafisica apoiada, de certa forma, na "racionalidade do direito". Todavia não se confirmou a opinião de Weber, segundo a qual uma racionalidade autônoma e isenta de moral que habitava do interior do direito, constitui um fundamento da força legitimadora da legalidade. Um poder exercido na forma do direito positivo deve a sua legitimidade a um conteúdo moral implícito nas qualidades formais do direito. (HABERMAS, 1997, p. 214)

Assim, a legalidade só poderia confeccionar a legitimidade ao ponto em que forem institucionalizados processos de decisões judiciais eivados dos discursos morais, ou seja, a legalidade e legitimidade para manter consonância e coesão obrigatoriamente deverá ser submetida ao crivo da moralidade, pois se completam e entrelaçam simultaneamente.

Neste passo, a legalidade produzirá legitimidade quando a ordem jurídica reagir a obrigatoriedade da fundamentação resultante no direito posto, na medida em que ocorrer a chamada institucionalização do processo decisório na seara jurídica passível no discurso moral. (HABERMAS, 1997, p.216)

A sustentabilidade da tese habermasiana se dá ao fato de que a legalidade deve surgir de sua legitimidade calcada na racionalidade procedimental de cunho fortemente moral, ou seja a racionalidade defendida por Habermas é resultado de uma junção entre dois processos, já que

os argumentos morais são institucionalizados com apoio do ordenamento jurídico pátrio. (HABERMAS, 1997, p.194)

O próprio Habermas (1997) sustentou a posição de que Max Weber não teve sua opinão confirmada, tendo vista que o poder decisório emanado do direito positivo deve possuir sua legitimidade embasado em um conteúdo moral implícito na formalidade do direito.

Contudo, o alemão adverte que a fonte legitimadora não deve ser galgada apenas com a norma política ou na jurisdição, pois no Estado Social o legislador mais zeloso consegue regular os núcleos da justiça e da administração, perfazendo a utilização da lei do ponto de vista semântico, calhando a obrigatoriedade de um direito regulador.

Destarte, neste cenário surge um pensamento extremamente importante, qual seja: a ideia da imparcialidade na fundamentação da norma e da sua aplicabilidade nas obrigatórias regulações, formando a chamada " núcleo da razão prática".

A moral sustentada por Habermas (1997) não paira sobre o direito (suprapositivo), mas emigra para o direito positivo, sem desvincular das questões identitária intrínseca a moral. Desta forma, o direito e a moral podem conviver mutuamente, onde os discursos morais limitam-se metodicamente ao direito em vigor, as provas carreadas e a temporariedade das decisões judiciais.

É através das eleições gerais e da pluralidade de opiniões públicas transformam no chamado por Habermas (1997) de "Poder Comunicativo" no qual possui a capacidade de proporcionar a legitimação do legislador sobre a administração regular ao passo que o direito impositivo é naturalmente mais rigoroso e muitas vezes não atende o interesse social.

Com efeito, compreende, desse modo, que de acordo com o modelo teórico de Habermas (1997), a democracia tem assumido uma sujeição metodológica e de caráter discursivo, na logicidade de que é por intercessão de princípios deontológicos, atrelado as relações comunicacionais que se inicia o processo de construção discursiva da vontade.

Nesse escopo, apenas a razão comunicativa a debutar, num contexto de ideias subjetivas, os vínculos interpessoais será eficaz de oportunizar, por meio, primeiramente, do agir comunicativo e em seguida do discurso, a elaboração de uma vontade pública aquinhoada essencial à composição sistemática das ordens normativas de cunho social, maiormente do Direito e da moral;

Com isso, se faz necessário restaurar para a esfera do poder Judiciário a idêntica viabilidade da elaboração discursiva da vontade que assentou base de alicerce ao Parlamento e, portanto, à formação jurídica normativa. Entretanto, essa laboração discursiva dos indivíduos tem o processo como o âmbito social apropriado e a normatividade que dela germinara, equivalerá ao âmago dos vereditos judiciais legitimamente declamados.

Portanto, o que se alvitra é que no campo de utilidade pública, o poder Judiciário seja conduzido a invocar a integração social e deliberativa dos sujeitos, por intermédio das organizações ativas, de maneira a assegurar que as decisões judicias possuam sua normatividade de modo a revesti-la de total legalidade e legitimidade exigida pelo estado democrático de direito.

Dessa forma o Judiciário será plenamente capaz de mitigar o déficit de legitimação que tanto tem motivado críticas, acercando-se, sobretudo, daqueles sujeitos reconhecidos como os legítimos alvos das decisões emanadas. Por conseguinte, o direito normativo subjugará os indivíduos como autores e destinatários, nesse caso em nexo aos julgamentos proferidos pelo judiciário percorrendo um sistema discursivo que os posiciona a uma situação frente a frente com a Justiça.

No Brasil, como recurso para subsidiar legalidade são lançados mecanismos de regulação de discursos, à exemplo as CPIs (Comissões Parlamentares de Inquérito). Nesse sentido, questões de política ocupam franca visibilidade como questões de direito. A política passa a ser entendida como um jogo de convencimento através de ideias reguladoras de conteúdo normativo. (ALEXANDRE, 2000, p. 4)

Outros contextos podem ser citados, tais como temáticas ambientais, econômicas, de defesa de interesses sociais amplos ou de minorias, os quais apresentam medidas e/ou decisões de pouco impacto, gerando um problema de legitimidade nestas medidas e/ou decisões. Diante de conflitos entre garantia de conquistas e interesses políticos, surge, nas palavras de Habermas (1997), o fenômeno de juridificação da política, onde o mundo da vida torna-se positivado.

Ainda na condição de exemplificar, podemos citar o caso recente com relação à polêmica sobre a sucessivas ordens judiciais de prisão e soltura do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Com o judiciário dividido, a diversidade de representações valorativas abala os alicerces da norma, que passam a ser vistas como valores em si. Neste sentido, de acordo com Alexandre (2000), quando não se percebe que os tribunais têm o papel da adaptação de princípios do direito a valores, e não vice-versa, preferências atraentes são capazes de apresentar interesses nocivos.

Neste cenário de crise institucional, o Poder Executivo vem exaustivamente realizando investidas em desfavor do Judiciário com pressões e até chantagens legislativas, como por exemplo a tentativa de aprovação da Lei de Abuso de Autoridade, onde o legislativo idealizou a aprovação de norma eivada de vício de cunho ideológicos e principalmente sem interesse da sociedade organizada, buscando apenas punir o judiciário que vem tentando exercer o papel constitucional de julgar as lides judiciais.

O ambiente entre esses poderes se torna mais inóspito quando o poder julgador decide questões que contrariam o interesse da classe política, o exemplo clássico é a decretação da prisão cautelar em desfavor de qualquer político. Surge naturalmente a alegação por parte do legislativo de violação as atribuições privativas dos poderes constituídos, ou seja, a suposta atribuição de apreciar ou convalidar eventual pedido de prisão seria do parlamento brasileiro.

Contudo, em razão da omissão do ordenamento jurídico pátrio acerca do tema, bem como do aparente protecionismo ou corporativismo da classe política surge a impunidade e consequentemente a insatisfação da sociedade organizada de clama por um país melhor.

Por outro lado, o Poder Judiciário vem decidindo questões sem competência ou jurisdição funcional, fato que enseja a majoração desta crise institucional de legitimidade dos poderes. Como é cediço, o poder judiciário não possui a legitimidade constitucional de legislar acerca de questões que não foram objeto de lei e quando a Justiça decide lides por omissão da Lei instala no cenário nacional debates e questionamentos acerca do papel dos poderes.

O cenário é agravado quando o Judiciário julga questões sem apoio da sociedade ou decide de forma equivocada, criando um ambiente propício de questionamentos. Podemos citar um dos questionamentos mais comuns acerca do judiciário é a indicação por parte do chefe do executivo dos desembargadores e ministros dos tribunais superiores, ou seja, questionamento que envolve a parcialidade do judiciário frente a questões de interesse político são sempre objeto de críticas da sociedade.

Novamente surge o conflito de legitimidade, uma vez que tensiona a racionalidade do direito e abre perspectivas de reconhecimento de criação de novos valores. A legitimidade da legalidade resulta, nas palavras do filósofo alemão, do entrelaçamento de processos jurídicos e uma argumentação moral que obedece à sua própria racionalidade procedimental (HABERMAS, 1997, p. 203)

O Tribunal Constitucional Federal tem um papel de grande relevância neste cenário, tendo atribuição de se ocupar com o controle abstrato da norma. Contudo, Habermas (1997) alerta uma preocupação na atuação deste tribunal que deixou de se limitar a suprir as omissões

legislativas, desenvolvendo o direito de forma construtiva, no cenário entre os interesses do bem particular do bem comum.

As normas do direito são limitadas pelos princípios, ou seja, pela ordem de valores da Lei Fundamental que pode encadear a chamada insegurança para o direito em razão da instauração de um escalonamento entre a ordem legal e os princípios legitimadores. Habermas sustenta a possibilidade da ocorrência da dissolução do poder legal, ou seja do poder apoiado na legalidade da lei e da medida, através de um " poder apoiado na legitimidade sancionada por intermédio de juízes". (Habermas,1997, p.211)

Uma problemática evidenciada por Habermas e facilmente vislumbrada em nosso cotidiano no mundo da vida é a dificuldade de ponderar e valorar esses princípios quando são colidentes e somente as teorias da justiça e da moral norteado no procedimento prometem um processo isento de parcialidade para a fundamentação e avaliação dos princípios. E para o alcance da imparcialidade, é imprescindível o julgamento das questões práticas sob a égide da moral.

Como bem narrado por Denilson Luis Werle em seu artigo "Razão e Democracia - Uso Público da Razão e política deliberativa de Habermas", a esfera pública tem um papel importante no combate a violação de competências (atribuições) dos poderes constituídos, já que a esfera pública utiliza o campo da mediação dos conflitos por meio de um fluxo comunicacional ideal para comunicação de conteúdos, tomada de decisões. Essa estrutura comunicacional do agir é norteada pelo entendimento.

Essa esfera pública consiste basicamente de grupos sociais fomentadores de opiniões em temas especializados, esses grupos são os sindicatos, instituições culturais, ordens sociológicos e filosóficas, entre outras palavras a sociedade civil organizada que fomentam as bases das estruturas comunicativas do mundo da vida que buscam identificar os problemas e propor soluções convincentes e eficazes. Contudo, o estudioso Werle, alerta:

> A esfera pública tem o papel de fazer com que complexo formado pelo sistema político institucional, a administração pública e o judiciário se constituam como contextos de justificação que estejam ligados aos contextos de descoberta. A esfera pública só conseguirá desempenhar este papel se estiver enraizada no mundo da vida, ela tem de perceber e tematizar os problemas da sociedade como um todo e, portanto, tem de ser formada a partir dos contextos comunicacionais daqueles potencialmente atingidos. Ela é carregada por um público recrutado da totalidade dos cidadãos. (WERLE, p. 175, 2013)

Neste sentido, a sociedade organizada tem um papel de extrema relevância na condição de moderador nas relações institucionais dos poderes, exigindo decisões norteadas na moralidade e na ética para que a efetiva legitimidade seja chancelada pela sociedade.

É neste cenário de debates, argumentos, consenso e de diálogo que surge o agir comunicativo fundamentado na racionalidade comunicativa que possui o condão de proporcionar a sociedade o equilíbrio necessário das decisões administrativa dos poderes executivo, legislativo e judiciário, fazendo com que o limites estabelecidos em nossa magna carta constitucional sejam respeitados.

A esfera pública especializada, mais precisamente as universidades públicas têm um papel preponderante nestas relações institucionais, que é a promoção do debate e da concórdia em busca de soluções comunicativas capazes de vencer os litígios sociais.

Assim, como fora dito anteriormente, as universidades públicas são detentoras legítimas da esfera pública intelectual de um país, e possuem responsabilidades inerentes ao seu papel na sociedade como um todo. Uma das atribuições é a instigação e o fomento às medidas de soluções dos litigantes e que infelizmente esse papel vem sendo negligenciado pelas universidades e que todas as sociedades inevitavelmente acabam sofrendo com essa omissão.

Na atual conjuntura, portanto, as universidades não conseguem cumprir com as responsabilidades inerentes ao seu papel na sociedade. Sendo assim um caminho a menos para o alcance da democracia, na medida em que converge para a crise de relação de legitimidade entre direito e democracia, criando um verdadeiro distanciamento da política deliberativa, majorando o déficit de moralidade.

Em suma, entre ações e discursos, as situações e exemplos contemplados neste artigo demonstram que o atual cenário de crise brasileiro representa a não sustentação de uma ordem normativa que alcance a integração social, aprofundando a crise institucional, já que essa legalidade não se legitima no solo do espaço público e no mundo da vida.

3 CONCLUSÃO

O intuito deste trabalho foi apresentar a problemática da relação entre direito e democracia pelo viés da legitimidade em Habermas. A proposta de análise tomou como parâmetro a relação entre direito e moral, preservando a autonomia de ambos. Neste sentido, em oposição aos postulados do positivismo jurídico, a relação entre moral e direito deve ser discutida por uma perspectiva que envolva aspectos referentes à filosofia da justiça.

A forçada subordinação entre moral e direito, acarretou em nosso cenário, o que podemos chamar de esgotamento do direito e da moral, onde regras jurídicas e morais buscam tratar dos mesmos problemas de modo que descaracteriza direito e moral em suas distintas concepções. É dentro deste viés que identificamos o objeto de estudo deste artigo, os déficits de moralidade como esgotamento da moral, uma vez que este incompatibiliza a autonomia pública dos cidadãos.

O argumento do texto foi delineado dando destaque que em Habermas, a teoria do discurso do direito busca solucionar o problema da legitimidade do direito a partir da legalidade, fazendo um contraponto a Max Weber. O filósofo parte de uma premissa da teoria da racionalidade comunicativa, o direito e o processo de construção da norma são pautados numa linguagem de cunho moral, ou seja, a norma posta deve possuir uma estreita ligação com a moral e a ausência desta conexão, acarreta a ausência de legitimidade no mundo da vida.

Neste passo, a moral completa o direito no que tange a sua fundamentação jurídica, haja vista que os argumentos morais são garantidores da legitimidade necessária a ponto de que os regramentos jurídicos não podem contrapor os princípios morais, entretanto a moral proporciona um aspecto de efetividade ao direito criando uma complementação. A ausência dessa relação harmoniosa entre o direito, democracia e a moral leva o déficit de legitimidade do direito no mundo da vida, majorando o cenário de crise.

Portanto, não é possível criar uma relação de subordinação entre a moral e o direito já que a criação dos regramentos jurídicos se dá por meio da participação do povo (sociedade) no cenário político e que a democracia possui sustentabilidade quando o arcabouço jurídico não se divorcia da moral, norteando uma esfera pública do dever moral das normas.

Assim, em sua teoria, Habermas representa um retorno à confiança na razão dentre os pensadores críticos, uma vez que espera que conceitos como o de justiça possam ser aplicados tanto globalmente ou em uma dada sociedade desde que incorporadas em instituições solidamente democráticas, sendo o meio para tal a ação comunicativa, cuja força coercitiva e legítima é o direito.

Destarte, a ação comunicativa pressupõe o diálogo, a crítica e o contraste de ideias. Nem sempre será consensual, mas chegará a resultado acordado entre os interlocutores. Nesse debate, a mediação das instituições do direito - seja como ideal na forma de dever-ser, seja como as regras para o próprio debate - têm papel preponderante.

Neste sentido, a teoria habermasiana merece destaque por procurar solucionar os tensionamentos existentes entre democracia e direito enfatizando seus pontos críticos e deficitários. Sendo, portanto, uma pesquisa de caráter filosófica, abre espaços, a partir das

reflexões aqui expostas acerca dos déficits de moralidade, para novas questões, tais como os já mencionados durante o texto "déficits de representatividade e legitimidade" no modelo democrático brasileiro. Ademais, pensar à maneira de Habermas tal modelo democrático pautado na representatividade, é um caminho possível para discussões posteriores.

REFERÊNCIAS

ALEXANDRE, Agripa Faria. **Questão de política como questão de direito: a judicialização da política, a cultura instituinte das CPIs e o papel dos juízes e promotores no Brasil.** Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas, Florianópolis, v. 1, n. 13, p. 2-13, jan. 2000. ISSN 1984-8951. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/view/922>. Acesso em: 13 set. 2018.

HABERMAS, Jurgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Volume II. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

LOIS, Cecília Caballero; DUTRA, Delamar José Volpato. **Modelos de moralização do direito: um estudo a partir de Jürgen Habermas**. Seqüência: Estudos Jurídicos e Políticos, Florianópolis, p. 233-252, jan. 2007. ISSN 2177-7055. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15055>. Acesso em: 13 set. 2018.

WERLE, Denilson Luis. **Razão e democracia: uso público da razão e política deliberativa em Habermas**. Trans/Form/Ação, Marília, v. 36, n. spe, p. 149-176, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732013000400010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 12 oct. 2018.

A RACIONALIDADE COMUNICATIVA HABERMASIANA: contribuições no processo de aceitação do imigrante e refugiado

VIRGÍLIO ANDRADE NETO[147]
Universidade Federal de Alagoas
Mestre em Educação Brasileira
andradevirgil@gmail.com
DARLAN DO NASCIMENTO LOURENÇO[148]
Universidade Federal de Alagoas
Mestrando em Educação Brasileira
darlan.nlourenco@gmail.com
ANDERSON DE ALENCAR MENEZES[149]
Universidade Federal de Alagoas
Doutor em Ciências da Educação
anderufal@gmail.com

Resumo

O debate em torno da condição das pessoas em deslocamentos forçados no mundo, em especial dos refugiados e apátridas, não é uma discussão recente. Tão pouco, algo que se resuma a uma preocupação restrita de um território nacional. Segundo levantamento da Agência da ONU para Refugiados, a população mundial das pessoas em deslocamentos forçados só cresce em todo o mundo, cujo tratamento recebido muitas das vezes remontam aos campos de concentrações dos períodos das guerras. Nesse sentido, o presente trabalho tem por objetivo refletir à luz da teoria habermasiana, sobretudo, na obra Direito e Democracia, em cotejo com a condição da sociedade contemporânea no tocante às populações em estado de risco e vulnerabilidade. Daí as categorias habermasianas como racionalidade comunicativa, validade, entendimento, reconhecimento, entre outras, nos estimula ao debate para o exercício democrático e emancipatório. Assim, ao questionar qual o papel que os Estados democráticos têm em garantir formas afirmativas de vida aos refugiados e imigrantes, torna-se o pano de fundo de nossa inquietação neste breve estudo. Isto é, até que ponto a democracia alcança o indivíduo em situação de vulnerabilidade e risco? Ou, como se chega à participação do excluído no processo democrático? Posto que, há a necessidade do debate dos modelos de reprodução hegemônicos e antidemocráticos, ante as condições de vida das populações pobres e asiladas, em homenagem ao princípio da dignidade da pessoa humana, pois, do contrário, o efeito disso é a constante e crescente invasão de refugiados e imigrantes ao redor do mundo.

Palavras-chave: Habermas. Imigrante. Refugiado.

[147] Mestre em Educação Brasileira pelo Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Alagoas – UFAL. Membro do grupo de estudos em Teoria Crítica, Emancipação e Reconhecimento – TECER, vinculado ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Alagoas – UFAL. E-mail: andradevirgil@gmail.com.

[148] Mestrando em Educação Brasileira pelo Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Alagoas – UFAL. Membro do grupo de estudos em Teoria Crítica, Emancipação e Reconhecimento – TECER, vinculado ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Alagoas – UFAL. E-mail: darlan.nlourenco@gmail.com.

[149] Doutor em Educação pela Universidade do Porto – Portugal. Professor no Programa de Pós-graduação em Educação – Mestrado e Doutorado - da Universidade Federal de Alagoas - UFAL. Coordenador do grupo de estudos em Teoria Crítica, Emancipação e Reconhecimento – TECER, vinculado ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Alagoas – UFAL. E-mail: anderufal@gmail.com.

1. INTRODUÇÃO

A discussão acerca da temática envolvendo imigrantes, refugiados e exilados, isto é, pessoas em deslocamento forçado, têm tomado grande relevância na comunidade internacional, sobretudo, do último meio século passado para cá. Há de se notar que muitos dos fatores que colaboram para esse movimento humano coagido refletem um cenário de violência e opressão sofridas por indivíduos que saem de um lugar a outro em busca de proteção, solidariedade e, em muitos casos, nova cidadania.

Nisto, o aumento do contingente de refugiados, apátridas e destituídos de direitos só aumentou com a chegada do século XX, de acordo com Habermas (1997). Esses, somados a parte do espólio da Segunda Guerra mundial, algo que veio contribuir, portanto, com o avanço exponencial do número de expatriados, desabrigados e exilados que perambulam pelo mundo, principalmente pela Europa, cada vez mais dividida e discriminadora; mas também em países em desenvolvimento, como no caso do Brasil.

A onda de migrantes, por sua vez, cresce assustadoramente e os indivíduos são alocados em assentamentos, cuja semelhança remonta aos campos de concentração durante o regime de guerras; ocasião pela qual reforça cada vez mais a falta de zelo pela dignidade da pessoa humana. Como se não bastasse, o sentimento xenófobo aumenta progressivamente com relação aos refugiados e imigrantes. Situação tal que faz tornar-se mais dramático o quadro social vivido por homens, mulheres e crianças em situação de vulnerabilidade.

Nesse ínterim, segundo levantamento da ACNUR[150] a população mundial de refugiados e migrantes ultrapassou novo recorde em 2017 com 68,5 milhões de pessoas em deslocamento pelo mundo[151]. As tentativas políticas de alguns países da Europa, como acontece na Alemanha, Espanha, França entre outros, já não dão conta do fluxo constante de pessoas que diariamente tentam buscar abrigo em suas fronteiras.

Diante disso, o presente estudo tem por objetivo refletir a condição em que estão submetidos fluxos populacionais inseridos na condição de refugiados à luz da teoria habermasiana, em especial, a partir da sua obra *Direito e Democracia*. Uma vez que no tocante ao debate em torno da democracia e das garantias de direitos humanos básicos, se faz necessário

[150] Sigla para Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados. Órgão criado na ONU a partir da Resolução n.º 428 da Assembleia das Nações Unidas em 14 de dezembro de 1950. A Convenção de 28 de Julho de 1951 institui diretrizes para resolver a situação dos refugiados na Europa após a Segunda Guerra Mundial. Esse tratado define, além do que vem a ser um refugiado, os direitos e deveres entre os refugiados e os países que os acolhem. *Cf*. http://www.acnur.org.

[151] Dados obtidos através do mais recente relatório anual Tendências Globais, divulgado em 19 de junho de 2018 pela ACNUR. *Cf*. https://nacoesunidas.org/acnur-numero-de-pessoas-deslocadas-chega-a-685-milhoes-em-2017/.

ponderar de que forma indivíduos em situação de vulnerabilidade são tocados por instrumentos democráticos do Estado que ajudem a afirmar sua condição de cidadão socialmente reconhecido na esfera pública? Ou melhor, como se dá a participação democrática do indivíduo refugiado?

Não obstante, é de nosso interesse propor, respaldado através de categorias fundamentais da teoria habermasiana, tais como: racionalidade comunicativa, validade, entendimento, reconhecimento, um diálogo que tenha como meta a superação de discursos hegemônicos, uma vez que estes estão inclinados à reprodução de formas que priorizam a dominação e a instrumentalização das relações humanas. Além disso, compreender o fenômeno dos fluxos migracionais e de refugiados se mostra imprescindível para entender o modo como a sociedade no capitalismo tardio se desdobra em momentos de crises sociais e, também, como a democracia é capaz de lidar com tais situações extremas passadas por cidadãos e cidadãs de várias nacionalidades.

2. SITUANDO A PROBLEMÁTICA EM TORNO DA CONDIÇÃO DOS REFUGIADOS SOB A LEITURA HABERMASIANA EM DIREITO E DEMOCRACIA

No segundo volume de *Direito e Democracia*, Habermas traz a discussão acerca da imigração e da condição dos refugiados a partir de um artigo intitulado: "Imigração e chauvinismo do bem-estar: um debate". Nele, o autor desenvolve uma série de problematizações, bem como uma argumentação que faz despontar a questão da migração como um dos grandes desafios da contemporaneidade. Muito embora esse tema permaneça sendo fruto de debates acalorados, mesmo distante do ano de 1992, quando do lançamento do livro pelo autor. Mas, é importante frisar que com essa obra, "[...] Habermas se ocupa do problema da legitimidade das instituições do Estado..." (ANDREWS, 2011, p. 143), e no tocante a esse aspecto, o debate em torno da condição dos refugiados se faz presente.

É possível vislumbrar, por conseguinte, que a intenção do filósofo alemão em relação ao tema na supracitada obra, se encaminha a oportunidade de refletir o mundo a partir do pressuposto fundamental que alicerça todo ator social aos princípios do direito em um estado democrático. Isto é, a urgência de reconhecimento da cidadania e da dignidade da pessoa humana, em que há, por sua vez, a imprescindibilidade de contestar a situação extrema vivida por milhões de indivíduos ao redor do mundo que estão submetidos à condição de refugiados, fora de seus territórios nacionais e convivendo diariamente com intensos ataques seja de ordem social, cultural ou política. Ademais, faz emergir a premência de uma razão comunicativa que

auxilie no percurso e possa conduzir a dimensão de validade em que indivíduos possam ser reconhecidos enquanto sujeitos capazes de discursos validados na comunidade.

Por este motivo, segundo Habermas (1997), o fluxo migratório do pós-guerra na Europa atuou como um termômetro constrangedor em face do fracasso do ideal socialista de Estado, com isso, influindo no crescente trânsito de refugiados pelo mundo. Na realidade, esse fenômeno tornou-se um dos principais acontecimentos políticos e sociais que marcou a segunda metade do século XX, devido a um cenário de guerras e miséria, como já previra Hannah Arendt, de acordo com o pensador frankfurtiano.

O interessante a se notar nesse quadro é que os fluxos migratórios representam graves mudanças no cenário geopolítico, econômico e social dos territórios ocupados por esses contingentes populacionais. Dito de outro modo, o problema do fluxo migratório descontrolado, sugere inicialmente dois grandes desafios: o primeiro que é de cunho econômico, já que o aumento da população, com a chegada dos imigrantes e refugiados irá impactar diretamente no consumo das utilidades fornecidas pelo estado; o segundo é de cunho social, pois a população local enfrentará o problema da interação e aceitação dos costumes e tradições trazidas nas bagagens dos novos participantes daquela comunidade.

Neste quesito, Habermas (1997) defende a tese que o problema do refúgio só poderá ser resolvido através de políticas comuns entre os países envolvidos. Quer dizer, se faz necessário medidas que garantam a melhoria de vida nas regiões mais pobres da Europa, ou, de acordo com a perspectiva habermasiana, esta "será invadida por refugiados e imigrantes" (p.297). E, neste ponto, nosso autor dirige uma reflexão para a forma como os Estados Nacionais implicados na questão poderão abrir o debate em torno dessas melhorias das condições de vida; mas, também, levanta o olhar diretamente sobre os países que são rotas de chegada de migrantes, uma vez que a constelação de acontecimentos que rodeiam os sujeitos em condição de deslocamento forçados tende a se tornar cada vez mais imprevisíveis.

Não obstante, outro entrave à condição dos imigrantes e refugiados é a dificuldade de assimilação de suas identidades por parte das populações nativas. Os embates envolvendo a integração política e social das pessoas em estado de refúgio esbarra no dilema em torno da cidadania e, consequentemente, da não aceitação da identidade nacional destes indivíduos, tal que "[...] o não reconhecimento cultural coincide com condições rudes de demérito social..." (HABERMAS, 2002, p.232). Em vista disso, uma crescente reação contrária ao ingresso de estrangeiros na Europa fez tornarem-se mais evidentes ondas radicais em relação à chegada de povos advindos de outras localidades. Nessa perspectiva, Habermas (1997) nos diz:

> [...] Em toda a Europa aumentaram as reações de radicais da direita contra a infiltração de estrangeiros. E as camadas menos ricas – ameaçadas pelo descenso ou já marginalizadas – identificam-se claramente com a supremacia ideologizada de sua própria coletividade, rejeitando tudo o que é estrangeiro. Este é o outro lado do chauvinismo do bem-estar, que cresce em todas as partes. De sorte que o "problema dos refugiados" traz novamente à tona a tensão latente entre cidadania e identidade nacional. (p. 298)

Nesse ínterim, nos é possível atestar a constatação feita por parte do nosso filósofo como sendo fruto de uma ideologia segregadora e etnocêntrica, baseada em discursos de supremacia cultural, e não propriamente, em argumentos que remetam a problemas de ordem econômica simplesmente. Igualmente, tais discursos fazem aumentar o drama suportado por imigrantes que se somam a situação de ao mesmo tempo ter a perda de sua antiga cidadania e, a falta de reconhecimento de uma nova identidade nacional.

Contudo, a questão referente à conquista da cidadania para muitos dos povos refugiados na Alemanha, grosso modo, representa um meio de afirmação e pertença a nova cultura. Assim,

> [...] Para muitos, a nova cidadania é sinônimo de satisfação etnocêntrica, nascida do fato de não ser mais tratado como um alemão de segunda classe. E, assim, eles esquecem que os direitos do cidadão devem o seu caráter libertário ao conteúdo de direitos humanos universais. [...] Na República Federal da Alemanha, como na maioria dos sistemas jurídicos do Ocidente, a situação jurídica dos estranhos e estrangeiros apátridas foi equiparada ao *status* de cidadãos. E, uma vez que a arquitetônica da Lei Fundamental é determinada pela ideia dos direitos humanos, *todos* os habitantes gozam da proteção da constituição. Os estrangeiros têm o mesmo *status* de deveres e direitos que os cidadãos nativos; com relação ao *status* econômico, também existe tratamento igual, com poucas exceções. (Id., Ibid.)

Nesse quesito, a contenda envolvendo o processo de assimilação e aculturação por parte seja das comunidades nativas, seja das migrantes, respectivamente, faz tornar-se evidente o quão complexa se mostra esta controvérsia. Quer dizer, diante da incerteza de como se darão as relações humanas entre indivíduos em condição de refúgio e nativos das comunidades destino, o que nos vem à tona é qual a forma verdadeiramente democrática de inclusão desses contingentes migracionais, de tal modo que as políticas públicas de inserção social lhes assegurem uma posição legítima na sociedade recém-adotada, de sorte que possam se sentir afirmativamente pertencentes daquele núcleo social sem que haja quaisquer formas de negação de sua cidadania por motivo de ser um estrangeiro.

Há de se considerar outra implicação no tocante ao tema, a saber, uma discussão de ordem teórico-moral baseada no conceito de "*special duties*", isto é, enquanto representações de deveres especiais. Com relação a esse ponto, Habermas (1997) discute como estes 'deveres'

se colocam dentro dos limites sociais de uma comunidade. Entretanto, levanta o questionamento acerca da prioridade entre os deveres especiais sobre as obrigações universais. Nesse arrolar, cinco são os principais pontos trazidos pelo autor que colaboram para o desenvolvimento da argumentação. Todavia, não é de nosso interesse nos aprofundarmos nisto, uma vez que a ordem da questão é poder vislumbrar, em linhas gerais, a problemática em torno do tema da condição dos imigrantes. Haja vista que a conclusão a qual Habermas (1997) chega no artigo aqui discutido, traz consigo considerações que remetem a maneira como o Estado democrático de direito terá de superar, para a perfeita aceitação do refugiado à sua nova pátria, concepções de ordem utilitaristas, individualistas, comunitaristas etc., no intuito de construir uma cidadania democrática que encaminhe à noção de cidadão do mundo, pois, "... no quadro da constituição de um Estado democrático de direito, podem coexistir, em igualdade de direitos, variadas formas de vida." (HABERMAS, 1997, p. 304)

3. A RACIONALIDADE COMUNICATIVA NO PROCESSO DE ACEITAÇÃO DO MIGRANTE E A CONDIÇÃO À CIDADANIA NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

Em outro texto na obra, *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política* de 1996, ao rediscutir a questão dos imigrantes, Habermas (2002) desenvolve não apenas um novo olhar sobre a questão; mas, aprofunda alguns dos pontos referentes aos direitos dos estrangeiros em situação de refúgio em busca da cidadania nas sociedades que os acolhem. Neste ínterim, o filósofo lançará mão de uma argumentação de teor jurídico normativo. E é por esse caminho que passaremos a discutir a questão central do presente estudo, além de fomentar uma inter-relação entre a condição dos refugiados e a proposta habermasiana situada no uso de uma razão comunicativa enquanto médium de justificação de relações intersubjetivas de atores sociais em interações linguísticas em busca de consensos.

Nessa perspectiva, vale destacar que a condição de cidadania pleiteada por indivíduos em condição de refúgio não se mostra tão simples de ser assimiladas e legitimadas pelos países que os recebem. Nisto, Habermas argumenta do seguinte modo:

> Da perspectiva da sociedade que acolhe os imigrantes, o problema da imigração suscita a pergunta acerca das condições legítimas de entrada. Negligenciando os graus intermediários do ingresso, podemos centrar a pergunta sobre um de seus aspectos extremos: o ato de naturalização. É com ele que o Estado controla a ampliação da coletividade, definida justamente através dos direitos à cidadania. Sob que condições cabe ao

> Estado negar a cidadania aos que tornam válida uma pretensão de naturalização? Sem levar em as medidas de precaução usuais (contra a criminalidade, por exemplo), em nosso contexto é especialmente relevante a pergunta sobre em que medida um Estado democrático de direito, em defesa da integridade da forma de vida de seus cidadãos, pode exigir do imigrante que ele se assimile. (2002, p. 257)

Sendo assim, a noção de cidadania é uma prerrogativa atinente ao indivíduo que é reconhecida no plano internacional por toda comunidade. E pela ótica do Direito Internacional é um vínculo político-jurídico que relaciona o indivíduo a um Estado. Por conta disso, o indivíduo possui direitos e se vincula em obrigações para com o estado em que passa a pertencer. Habermas (2011) analisa o conceito de cidadania e destaca a ampliação que o conceito sofreu e passa a incluir outros elementos que participam na formação do Estado.

> Hoje em dia, no entanto, as expressões "cidadania" ou "*citizenship*" são empregadas, não apenas para definir a pertença a uma determinada organização estatal, mas também para caracterizar os direitos e deveres dos cidadãos. A Lei fundamental da República Federal da Alemanha não possui similar explícito para a noção suíça de cidadania ativa; porém, apoiada no Art. 33, Seção 1, da Lei Fundamental a doutrina jurídica estruturou o feixe de direitos e deveres dos cidadãos, especialmente os direitos fundamentais, formando um *status* global entendido de modo semelhante.

Frise-se, conforme preceitua Habermas (2011), que a pertença a um Estado como conceito de cidadania, desemboca em subordinação de pessoas sob a égide de um Estado regulador, cuja existência é reconhecida pelo direito internacional, que amplia o conceito para não apenas definir a pertença a uma determinada organização estatal, mas também para caracterizar os direitos e deveres dos cidadãos. Sem necessariamente levar em conta a organização interna do poder do Estado, essa definição de pertença, unida à demarcação do território da pátria, serve para a delimitação social da nação.

Em nosso ordenamento jurídico, a questão da cidadania também é tratada a nível constitucional, já que a Constituição Federal brasileira de 1988 em seu artigo 12 declara que a nacionalidade está associada a um direito personalíssimo (*intuito personae*) em que o indivíduo poderá exercer livremente, inclusive, abdicar da nacionalidade brasileira em detrimento de outra quando estiver fora do território pátrio. Todavia, não é possível a sua cumulação outro estando em solo brasileiro. Mesmo sendo um direito personalíssimo e podendo ser exercido livremente, tal prerrogativa não está desassociada de suas obrigações enquanto nacional brasileiro. No contexto dos direitos e obrigações, aparece à capacidade de participar do sistema

político da nação, este sendo um direito fundamental e o ponto central da cidadania exercida pelo indivíduo.

Daí surge um enorme desafio em todo o mundo, quando envolve aqueles indivíduos que estão submetidos à condição de refugiados ou migrantes, já que "o status de cidadão fixa especialmente os direitos democráticos dos quais o indivíduo pode lançar mão reflexivamente, a fim de modificar sua situação jurídica material" (HABERMAS, 2011 p.286).

Nesse toque, faz emergir a premência de uma disposição a qual sujeitos sociais possam agir de modo a buscarem entendimento recíproco em suas ações. Tal que, conforme Habermas (2012c, p.147), "... o conceito de entendimento remete a um comum acordo almejado pelos participantes e racionalmente motivado, que se mede segundo pretensões de validade criticáveis". Por este ângulo, a proposta habermasiana de razão comunicativa surge como meio condutor dessa interação que cria condições para auxiliar no percurso para se chegar à dimensão de validade em que indivíduos possam ser reconhecidos enquanto sujeitos capazes de participar das discursões nessas novas comunidades. Logo, a razão comunicativa impõe uma releitura pelo prisma da sociologia, que contrapôs o conceito de mundo vivido (*Lebenswelt*) com a concepção sistêmica, considerando o discurso dos sujeitos envolvidos no mesmo contexto. A nova *razão* comunicativa enseja uma mudança de paradigma para considerar o processo de interação dialógica, levando em conta as pretensões de validade dos sujeitos envolvidos e as refutações argumentativas, desta maneira, colaborando com as trocas simbólicas entre sujeitos na comunidade, sejam estes nativos ou não de um território nacional.

Habermas (2012c) inclui em sua teoria da ação comunicativa a elaboração de um novo conceito de razão, que nada tem em comum com a visão instrumental que a modernidade lhe conferiu, mas que também transcende a visão kantiana assimilada por Adorno e Horkheimer (2006), isto é, de uma razão subjetiva, autônoma capaz de conhecer o mundo e de dirigir o destino dos homens e da humanidade. A concepção de razão comunicativa implica uma mudança radical de paradigma, em que a razão passa a ser implementada socialmente no processo de interação dialógica dos atores envolvidos em uma mesma situação. A razão comunicativa se constitui socialmente nas interações espontâneas, mas adquire maior rigor através do que Habermas (2012c) chama de discurso. Na ação comunicativa, cada interlocutor suscita uma pretensão de validade quando se refere a fatos, normas e vivências, e existe uma expectativa que seu interlocutor possa, se assim o quiser, contestar essa pretensão de validade de uma maneira fundada (*begründer*), isto é, com argumentos (FREITAG, 1993).

Logo, é imperioso se socorrer do conceito de racionalidade comunicativa habermasiana e não na perspectiva do um sujeito isolado e introspectivo. O *locus* da discursão da inclusão do

sujeito na condição de refugiado ou migrante passa a ser um mote ideal e desafiador para essa experiência argumentativa proposta por Habermas, já que exige dos participantes uma postura procedimental e uma interação dialógica para validação, como também de questionamentos de verdades, que serão reformuladas com base no melhor argumento.

Neste sentido, com a racionalidade argumentativa habermasiana, certamente poderemos galgar um ambiente que melhor possibilite uma mudança de comportamento na política migratória dos Estados, numa tentativa de possibilitar uma mínima participação na tomada de decisões, para selecionar quais as estruturas que pretendem conservar, com vistas a promover uma melhoria da adequação dos novos integrantes que, consequentemente, desembocará numa melhoria da sociedade.

Todavia, as recentes práticas nos cenários políticos demonstradas no continente europeu e na América do Norte, mais precisamente no referendo do *BREXIT*[152] e nas eleições francesa e americana, demonstram claramente um caminho inverso dessa perspectiva de 'inclusão do outro' e dos 'deveres especiais'. Além de ter sido um momento em que fora evidenciado, mais do que nunca, a resistência ao patriotismo, desenvolvida por um novo nacionalismo com dimensões de uma ideologia dominante da exploração do medo do "outro" pelo desconhecido e na estigmatização do estrangeiro.

O que se viu recentemente foi uma grande e significativa guinada nas eleições presidenciais norte americanas[153], que antes havia depositado certa expectativa em um presidente humanista e visionário - Barack Obama - na busca pela intensificação na superação da injustiça social, que não se concretizou efetivamente; para o ressurgimento do sonho americano, "a América grande outra vez", através de um projeto de campanha centralizador, autoritário e antissolidário em relação ao tema da imigração e do refúgio.

Tanto é que, uma recente pesquisa intitulada: "Além da economia: o medo do deslocamento cultural empurrou a classe trabalhadora branca para Trump" (2017)[154], realizada pelo jornal americano *The Atlantic Report* e do Instituto de Pesquisa de Religião Pública (*Public Religion Research Institute- PRRI*) mostra que o medo sobre "os imigrantes e o deslocamento cultural" foram fatores cruciais na escolha pelo presidente Donald Trump. E isso influenciou

[152] Sigla utilizada para referenciar a saída da Inglaterra do bloco de países que compõem a União Europeia, ou propriamente, a zona econômica do Euro.
[153] O ponto aqui referido dá conta das mais recentes eleições nos Estados Unidos da América para a sucessão do governo do ex-presidente Barack Obama ocorrida no ano de 2016. Tendo como vencedor do pleito o candidato do Partido Republicano norte americano Donald Trump para o mandato de 2017 a 2021.
[154] Beyond Economics: Fears of Cultural Displacement Pushed the White Working Class to Trump (2017). *Cf.* https://www.prri.org/research/white-working-class-attitudes-economy-trade-immigration-election-donald-trump/.

mais que as preocupações econômicas entre os eleitores brancos da classe trabalhadora, pois 68% relataram uma forte preocupação com a preservação do "estilo de vida americano" e 50% com o medo da influência cultural que representam os estrangeiros chegando a concordar com a afirmação que "as coisas mudaram tanto que muitas vezes me sinto como um estranho no meu próprio país". Confira-se alguns dos dados da pesquisa a seguir:

> No geral, o modelo demonstra que, além do partidarismo, os temores sobre os imigrantes e o deslocamento cultural eram fatores mais poderosos do que as preocupações econômicas na previsão do apoio a Trump entre os eleitores brancos da classe trabalhadora. Além disso, os efeitos das preocupações econômicas eram complexos - com fatalismo econômico prevendo apoio a Trump, mas dificuldades econômicas que preveem apoio a Clinton.
> [...]
> **2.** Medos sobre o deslocamento cultural. Eleitores brancos da classe trabalhadora que dizem sentir-se frequentemente como um estranho em sua própria terra e que acreditam que os EUA precisam se proteger contra a influência estrangeira tinham 3,5 vezes mais chances de favorecer Trump do que aqueles que não compartilhavam essas preocupações.
> **3.** Apoio para deportar imigrantes que vivem no país ilegalmente. Eleitores brancos da classe trabalhadora que favoreciam deportar imigrantes que vivem no país ilegalmente eram 3,3 vezes mais propensos a expressar uma preferência por Trump do que aqueles que não o faziam.
> [...]
> É notável que muitas atitudes e atributos identificados como possíveis explicações para o apoio de Trump entre os eleitores brancos da classe trabalhadora não foram preditores independentes significativos. Sexo, idade, região e afiliação religiosa não foram fatores demográficos significativos no modelo. As opiniões sobre os papéis e atitudes de gênero em relação à raça também não foram significativas. Também é notável que nem a medida de envolvimento cívico - participação em eventos cívicos ou serviços religiosos - provou ser um preditor independente significativo de apoio a Trump.

O relatório também fornece um perfil aprofundado dos americanos da classe trabalhadora branca, juntamente com a análise da visão de mundo, perspectivas e atitudes deste grupo sobre mudança cultural e política:

> - Quase dois terços (65%) dos americanos brancos da classe trabalhadora acreditam que a cultura e o modo de vida dos americanos se deterioraram desde os anos 1950.
> - Quase metade (48%) dos americanos de classe trabalhadora branca diz: "as coisas mudaram tanto que muitas vezes me sinto um estranho em meu próprio país".
> - Quase sete em dez (68%) americanos da classe trabalhadora branca acreditam que o modo de vida americano precisa ser protegido da influência estrangeira. Em contraste, menos da metade (44%) dos americanos brancos com educação universitária expressam essa visão.

> - Quase sete em cada dez (68%) americanos brancos da classe trabalhadora - juntamente com a maioria (55%) do público em geral - acreditam que os EUA estão em risco de perder sua cultura e identidade.
> - Mais de seis em cada dez (62%) americanos brancos da classe trabalhadora acreditam que o crescente número de recém-chegados de outros países ameaça a cultura americana, enquanto três em dez (30%) dizem que esses recém-chegados fortalecem a sociedade. [...]

A pesquisa supramencionada mostra uma comunidade pautada pela cultura do consumismo frenético, que se sentindo ameaçada com a presença do estrangeiro, em especial do estrangeiro sem dinheiro, foge totalmente da praticada da racionalidade argumentativa Habermasiana. Ademais, as constatações lançadas, não se limitam na não apenas ao desapego a prática da racionalidade comunicativa Habermasiana, vai além e alcança ainda uma ofensa ao princípio da dignidade da pessoa humana, que está no plano constitucional e é uma conquista do direito moderno, deve sempre caminhar junto na interação entre os sujeitos, que sem sombra de dúvidas, é um avanço no que diz respeito ao bem-estar dos indivíduos. Todavia, o conceito de dignidade da pessoa humana sofre algumas ponderações frente à utopia realista dos direitos humanos, por se tratar de um conceito amplo e aberto.

O Direito surge como um médium para a integração social e com o suporte da teoria da ação comunicativa que se mostra como uma luz no fim do túnel para a reconstrução da legalidade para se criar pelas vias do direito discursivo um espaço de atores sociais, que sejam, de fato, os próprios destinatários das leis por eles criadas, surgindo uma autêntica democracia na forma de acordo normativo, em alternativa ao imperativo coercitivo nas questões jurídicas.

A consequência dessa criação é uma esfera social repolitizada que certamente deverá passar também pelo viés da educação reacoplada, nesse contexto, com a presença do estrangeiro. Essa revitalização da esfera pública não pode ser fundamentada sem a presença da racionalidade comunicacional do agir orientado pelo entendimento e a "reconstrução" do tecido sociopolítico, agora como esfera social irá promover uma releitura na perspectiva crítica da presença do indivíduo estrangeiro, que reacoplada ao mundo da vida desfrutará de maior tolerância e mais flexível, apesar de geralmente vermos nos espaços públicos uma integração prevalente das mídias, que "generalizam" o contexto na prática interessada com desvios políticos.

É necessário fortalecer o discurso democrático e o encorajamento das pessoas, numa postura mais disposta a ouvir no momento da tomada de suas decisões.

> As relações recíprocas e interpessoais, determinadas pelos papeis do falante, tornam possível uma auto-relação, que não precisa mais pressupor a reflexão

> solitária do sujeito agente ou cognoscente sobre si mesmo enquanto consciência previa. A auto-referência surge de um contexto interativo. A formação linguística do consenso, através da qual as interações se entrelaçam no espaço e no tempo, permanece aí dependente das tomadas de posições autônomas dos participantes da comunicação, que dizem sim ou não a pretensões de validade criticáveis. (HABERMAS, 1990, p.33)

É preciso dar vida aos ensinamentos de Habermas para apreender e promover uma mudança na realidade gritante no que diz respeito ao tema da imigração, pois:

> Aquilo que brota das fontes do pano de fundo do mundo da vida e desemboca no agir comunicativo, que corre através das comportas da tematização e que torna possível o domínio de situações, constitui o estoque de um saber comprovado na prática comunicativa. (HABERMAS, 2002, p. 96).

Logo, o exercício de uma racionalidade comunicativa crítica, sempre será, uma tarefa hercúlea, principalmente quando se tratar de uma perspectiva de inclusão do sujeito, pautada no enfrentamento das "patologias" da sociedade moderna. Isto posto, o problema envolvendo os imigrantes e refugiados representam formas de patologias sociais que o Estado tem de procurar sanar, haja vista que como indivíduos detentores de direitos advindos de sua condição de sujeitos pertencentes a uma comunidade pautada na normatização do direito, há a necessidade de se fazer valer os direitos civis de cada um dos participantes do território nacional, sejam eles nativos ou estrangeiros que fixaram moradia devido sua condição de apatriado, uma vez que, " [...] o *ethos* juridicamente ordenado de uma nação que se organize sob a forma de Estado não poderá entrar em contradição com os direitos dos cidadãos [...]" (HABERMAS, 2002, p. 256-257).

Essa interação compreendida nesses termos acaba gerando um poder-dever entre os participantes, uma vez que as pessoas envolvidas passam a assumir encargos recíprocos que influenciarão na atuação harmoniosa e eficiente na vida das pessoas. É certo, que nesse contexto de interações, sempre existiram novas aprendizagens, sempre ocorrem transformações nos envolvidos. E sendo a ação interativa pautada no entendimento recíproco, isso irá tornar o espaço público mais aberto ao debate e voltado para o estímulo das liberdades e garantias dos cidadãos.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa breve reflexão acerca da racionalidade comunicativa e sua contribuição nas questões que envolvem os seres humanos estrangeiros, foi ancorada no segundo volume da obra *Direito e Democracia*, cuja discursão trazida por Habermas acerca da imigração e da condição dos refugiados denuncia um problema antigo e que cresce assustadoramente nos dias atuais, não só por problemas econômicos de alguns deles, mas também pela questão da intolerância ideológica, que demonstra cada vez mais a falta de zelo pela dignidade da pessoa humana. O sentimento xenófobo só aumenta com relação aos indivíduos em *deslocamento forçado* em toda parte do mundo e isso continua sendo um dos um dos grandes desafios da contemporaneidade.

Habermas (2002) na perspectiva da racionalidade comunicativa deixa claro ser possível se estabelecer um padrão mínimo de racionalidade para permitir uma comunicação pautada em relações éticas, em que tem como ponto central o medo e a intolerância do estrangeiro. A racionalidade comunicativa se mostra como uma grande possibilidade para ser aplicada nessa nova razão moderna pautada no medo e na intolerância.

O postulado da racionalidade comunicativa habermasiana é fundamental para compreender estas percepções atuais, pois sua teoria é considerada uma Teoria Crítica da sociedade em que analisa o sistema do dinheiro e do poder considerado como forma de ação estratégica, que domina e disciplina o mundo das interações sociais, que é chamado por Habermas de mundo da vida.

Não obstante o discurso político das grandes nações estarem inclinados à reprodução de formas que priorizam a dominação e a instrumentalização das relações humanas. O enfrentamento do problema causado pelo fenômeno dos fluxos migratórios se mostra imprescindível para entender o modo como a sociedade no capitalismo tardio se desdobra em momentos de crises sociais e, também, como a democracia é capaz de lidar com tais situações extremas passadas por cidadãos e cidadãs de várias nacionalidades.

E pelos ensinamentos de Habermas, encontramos um fio de esperança contra os impactos dessa racionalidade instrumental, que é o potencial existente na racionalidade comunicativa, para fazer com que os sujeitos ocupem seus papeis de pessoas presentes, mobilizadas por ações de interações que revelam sua presença na busca do entendimento mutuo, amparadas por procedimentos éticos, em especial no enfrentamento do problema da migração que influencia na formação do conhecimento das gerações presentes e futuras. Esses procedimentos são ofertados por Habermas na utilização da razão comunicativa que "encontra seus critérios nos procedimentos argumentativos de desempenho diretos ou indiretos das

pretensões de verdade proposicional, justeza normativa, veracidade subjetiva e adequação estética" (HABERMAS, 1990, p.437)

Pois é nesse ambiente, que a espécie humana transita entre o meio natural e orgânico entre o meio social e da cultura, que é ambiente próprio para o desenvolvimento da racionalidade comunicativa que busca na intersubjetividade, o fio condutor capaz de conduzir ao entendimento e ao respeito mútuo. Sobretudo, numa realidade em que o discurso político está centrado em técnicas e instrumentos. Logo, é imprescindível a utilização da hermenêutica habermasiana como uma dimensão para interpretar a aceitação do estrangeiro, possibilitando que os indivíduos descubram a dinâmica dos sentidos que ali atuam.

É possível vislumbrar ainda, que a questão migratória possibilita uma oportunidade de refletir o mundo a partir do pressuposto fundamental que alicerça todo ator social aos princípios do direito em um estado democrático. Isto é, a urgência de reconhecimento da cidadania e da dignidade da pessoa humana, em diversas circunstâncias, em especial daqueles seres humanos ao redor do mundo que estão submetidos à condição de migrantes e refugiados, fora de seus territórios nacionais e convivendo diariamente com intensos ataques seja de ordem social, cultural ou política. Assim, a racionalidade habermasiana nos oportuniza um ambiente melhor com possibilidade de mudanças de comportamentos na política e interação com os estrangeiros, para, quiçá numa tentativa de possibilitar uma mínima participação na tomada de decisões, para selecionar quais as estruturas que pretendem conservar, com vistas a promover uma melhoria da adequação dos novos integrantes que, consequentemente, desembocará numa melhoria da sociedade.

Essa mudança, certamente trará uma nova esfera social repolitizada, com a presença do estrangeiro. E esse novo espaço da esfera pública estará revitalizado pela racionalidade do agir comunicativo na "reconstrução" do tecido sociopolítico, agora com essa nova esfera social teremos uma releitura na perspectiva crítica da presença do indivíduo estrangeiro, que reacoplada ao mundo da vida desfrutará de maior tolerância e mais flexível, sem a prevalência midiática intimidadora na prática interessada com desvios políticos.

A prática de uma racionalidade comunicativa crítica, sempre será difícil, principalmente em se tratando da perspectiva de inclusão do sujeito, contaminada pelas "patologias" da sociedade moderna.

Isto posto, nossa proposta foi vislumbrar, em linhas gerais, a problemática em torno do tema da condição dos seres humanos em deslocamentos forçados que hoje se encontram em todo o planeta, como uma das formas de patologias sociais que o Estado tem de procurar sanar, haja vista que como indivíduos detentores de direitos advindos de sua condição de sujeitos

pertencentes a uma comunidade pautada na normatização do direito, há a necessidade de se fazer valer os direitos civis de cada um dos participantes do território nacional, sejam eles nativos ou estrangeiros.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ANDREWS, Christina W. **Emancipação e Legitimidade**: uma Introdução à Obra de Jürgen Habermas. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

FREITAG, Bárbara. **A Teoria Crítica Ontem e Hoje**, 4 ed.,São Paulo: editora brasiliense, 1993.

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

_____. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012a - reimpressão.(v.I).

_____. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade, volume II. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011 - reimpressão.(v.II).

_____. **Pensamento Pós-Metafísico:** Estudos Filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. **Sobre a constituição da Europa:** um ensaio / Jurgen Habermas; tradução Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. – São Paulo: Ed. Unesp, 2012b.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo, 1**: racionalidade da ação e racionalidade social. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012c.

TOTAL DE PALAVRAS COM ESPAÇO: 40.760 (TUDO), 16 PÁGINAS

AGIR COMUNICATIVO, REDES DE CONVERSAÇÃO E TRABALHO EM EQUIPE DE SAÚDE: UMA PERSPECTIVA TEÓRICA.

RENATA CRISTINA ARTHOU PEREIRA
Instituto Nacional de Câncer José Alencar Gomes da Silva. Rio de Janeiro. Brasil. Mestre em Saúde Coletiva. renata.pereira@inca.gov.br

FRANCISCO JAVIER URIBE RIVERA
Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, Fiocruz, Rio de Janeiro. Brasil. Doutor em Saúde Coletiva. uribe@ ensp.fiocruz.br

ELIZABETH ARTMANN
Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, Fiocruz, Rio de Janeiro. Brasil. Doutora em Saúde Coletiva. bethartmann@ gmail.com

Resumo

Neste artigo discute-se o trabalho em equipes multiprofissionais em saúde com enfoque na perspectiva teórica do agir comunicativo de Habermas e sua interface com a teoria das conversações de Echeverria. De acordo com os estudos de Marina Peduzzi, parte-se do pressuposto de que o trabalho em equipe se constitui de uma relação recíproca entre duas dimensões: trabalho como ação produtiva e interação social. Sendo que, a comunicação é o veículo que possibilita conexão entre os profissionais. Desta forma, aproxima-se dos estudos de Rafael Echeverria que consideram as conversações como componentes resultantes das interações linguísticas, as unidades básicas da linguagem.

Tendo em vista a perspectiva do trabalho em saúde enquanto interação social, propõe-se que investigações baseadas na análise das conversações são eficazes para elucidar aspectos importantes dos processos interativos próprios ao trabalho em equipe.

Palavras-chave: Equipe de assistência ao paciente. Comunicação. Agir comunicativo.

1. Introdução

A discussão sobre trabalho em equipe na saúde tem evoluído e se expressa na literatura, destacando este tipo de trabalho como uma das alternativas frente a alguns desafios deste século para os sistemas de saúde que convivem com o incremento das doenças crônicas, maior complexidade ao cuidado em saúde, bem como aumento dos custos com esse cuidado, advindos do longo período de tratamento e do avanço tecnológico (Frenk et al., 2010; Nolte, Mackee, 2008).

A formação de equipes de saúde é considerada um recurso importante para atingir a integralidade na atenção à saúde, tendo em vista a concepção biopsicossocial e de produção

social do processo de saúde-doença e a integração das disciplinas e profissões, amplia a capacidade de apreensão das necessidades de saúde da população, incidindo nas práticas de saúde e na organização dos serviços (Peduzzi, 2009; Mattos, 2001).

Alguns estudos que abordam o tratamento das doenças crônicas discorrem sobre a importância da interdependência e complementaridade das ações dos profissionais para melhorar a qualidade da assistência à saúde da população, bem como da necessidade de produzir cuidados coordenados a fim de fornecer uma rede de serviços de saúde coerente, considerando que a produção de cuidado ocorre em diferentes espaços. (Nolte, Mackee, 2008).

Em muitos países, encontram-se uma diversidade social de pacientes que apresentam condições crônicas. A prestação de serviços essenciais ao longo prazo requer cuidados coordenados, dependendo em grande parte da disponibilidade de uma força de trabalho devidamente organizada e qualificada (Frenk et al., 2010). Sistemas integrados visam envolver diferentes profissionais trabalhando como equipes para garantir que as pessoas possam obter o tipo de cuidado certo na hora certa (Nolte, Mackee, 2008).

Existem experiências suficientes que demonstram a eficiência de equipes de saúde multiprofissionais que possuem uma prática colaborativa para otimizar os serviços, fortalecer os sistemas de saúde e melhorar os resultados de saúde. A prática colaborativa acontece quando vários trabalhadores de saúde de diferentes formações profissionais fornecem serviços abrangentes, trabalhando em conjunto com os pacientes, famílias, cuidadores e comunidades para proporcionar a mais alta qualidade de atendimento (WHO,2010). O desenvolvimento de práticas colaborativas e de trabalho em equipe é uma iniciativa chave dos sistemas de saúde frente a um cenário socioeconômico e epidemiológico cada vez mais dinâmico e complexo.

Tendo em vista a perspectiva do trabalho em saúde enquanto interação social, propõe-se uma discussão teórica abordando a Teoria do Agir comunicativo de Habermas e a Análise das Conversações de Echeverria, considerando sua pertinência para elucidar aspectos importantes dos processos interativos próprios ao trabalho em equipe.

2. O trabalho em equipe no campo da saúde: concepções, características e proposições

Observa-se, na literatura, uma gama de concepções e características sobre o trabalho em equipe em saúde. Foi identificado no levantamento bibliográfico, base de dados Lilacs e

Medline período de 2004-2009, que as abordagens teóricas sobre o tema em questão estão distribuídas mantendo-se principalmente a análise do trabalho em equipe a partir das concepções de interdisciplinaridade e transdisciplinaridade, dos estudos desenvolvidos por Peduzzi (2007, 2001, 1998) com base na vertente teórica do agir comunicativo, da aplicação dos conceitos de Campo e Núcleo de competência e de responsabilidades apresentados por Campos (2007) e o grupo operativo de Puchon-Riveri (Fortuna, 2005,1999). Soma-se a estas, o enfoque ergológico (Louzada et al., 2007; Scherer et al., 2009), a relevante presença no campo da saúde mental e a crescente abordagem no Brasil sobre o trabalho em equipe multiprofissional na Estratégia Saúde da Família.

Peduzzi e Schraiber (2006), ao discorrem sobre o trabalho de Mendes Gonçalves (1970), observam que são destacados os seguintes componentes do processo de trabalho em saúde: o objeto de trabalho (necessidades humanas de saúde, aquilo sobre o qual incide a ação do trabalhador), os instrumentos materiais (equipamentos e medicações, entre outros) e não materiais (saberes utilizados na apreensão do objeto de trabalho) e os agentes (sujeitos da ação, aqueles que se utilizam dos instrumentos para atingir determinada finalidade).

Assim, ao pensar na esfera do trabalho cotidiano nas organizações de saúde, percebe-se que existem especificidades como: intersubjetividade no encontro trabalhador e usuário e o caráter interdependente do trabalho finalístico, realizado por uma equipe, o que é variável, pois envolve a peculiaridade de cada indivíduo e a forma como opera a equipe (Peduzzi 2009; Rivera, 2006).

A natureza coletiva de produção envolve a divisão do trabalho, na qual "vários trabalhadores parciais e limitados são partícipes na realização de um dado produto o qual não poderia ser obra isolada de qualquer um deles" (Peduzzi,1998, p.27). Coloca-se a questão da interdependência e complementaridade destes trabalhos, bem como, o reconhecimento da transversalidade de algumas ações e há algo em comum entre os saberes.

O processo de divisão do trabalho em saúde é constituído também pelo elemento da autonomia profissional. Cada categoria profissional possui um domínio de saber específico e um conjunto de habilidades e competências próprias, legalmente regulamentado, os quais têm uma conformação sociopolítica dentro da trajetória histórica das profissões. Sendo que, quanto maior a legitimidade social maior o âmbito de autonomia profissional que se expressa na tomada de decisão, o que pode ocorrer desde um total nível de independência até diversos graus de interdependência entre os profissionais (Peduzzi, 1998).

Uma das discussões acerca dos estudos sobre equipe de saúde introduzida pela autora Peduzzi (2001,1998) é a tentativa de explicitar modelos que fundamentariam as configurações possíveis das equipes de saúde. A construção de uma tipologia referida a duas modalidades de trabalho: equipe agrupamento e interação, que está embasada nos estudos sobre trabalho em saúde e a teoria do agir comunicativo de Habermas (Habermas, 2012).

Na equipe multiprofissional de agrupamento ocorreria a justaposição das ações no cerne da aplicação sobre a necessidade do usuário de técnicas complementares (Peduzzi, 2001). Isto pode ser exemplificado quando o profissional médico que esteja cuidado de um paciente diabético, em nível ambulatorial, lhe dê um encaminhamento para o nutricionista. No entanto, pode não haver articulação das ações se os sujeitos envolvidos nem ao menos colocarem em evidência ativa e conscientemente as conexões entre os trabalhos.

Já na equipe multiprofissional de interação, para além da complementaridade e da interdependência, ocorre a articulação das ações e a interação dos agentes por meio de uma prática comunicativa em que há elaboração conjunta de linguagens, objetivos e propostas. Assim como, no que tange à autonomia técnica, a tomada de decisão se expressa de forma interdependente entre os profissionais (Peduzzi, 2001) .

Para a escola pichoniana, o cerne da conformação do grupo é a relação que se estabelece para a realização de uma tarefa, explicita ou implícita, que constitui sua finalidade. Nesta relação existe uma construção de vínculos que tem estreita relação com o vivido anteriormente e que não está isenta de conflitos e confrontos, que não precisam ser eliminados, mas que devem ser encarados como oportunidade de aprendizagem, de ressignificação, de troca (Fortuna, 1999).

Outra abordagem teórico-metodológica, a ergologia, se propõe a abordar o trabalho em ato numa tentativa de superar a idéia de objetivação máxima do trabalho trazida pelo taylorismo e o fordismo, de um trabalho desprovido de emoções e singularidades individuais (Louzada et al., 2007).

Esse trabalho é considerado uma vivência dramática em que muitas vezes o trabalhador precisa, diante das inconstâncias, escolher entre a normatização e as reais condições de sua efetivação. Nesse processo ocorre um debate permanente de valores, resultando em escolhas feitas por indivíduos e grupos. Revela-se aí a existência de um trabalho prescrito e um trabalho real. E também há a possibilidade de atualização das normas. Isto porque as regras que orientam

os processos técnicos não poderiam satisfazer todas as circunstâncias inerentes à vida (Scherer et al., 2009).

A fim de se distanciar dos extremos: especialização exacerbada versus experiências radicais em que, nas equipes de saúde, existe diminuição da capacidade dos profissionais em atuar em procedimentos típicos da sua especialidade, Campos (2007) faz uma proposta teórico-metodológica para a formação de equipes a partir da aplicação dos conceitos de Campo e Núcleo de competência e de responsabilidades.

O Núcleo seria o conjunto de saberes e responsabilidades específicas de cada profissão. Desta forma, ele marcaria a diferença entre os membros de uma equipe. Enquanto isto, o Campo seria a construção de saberes e responsabilidades comuns. Nas equipes de saúde formadas não haveria perda de autonomia ao mesmo tempo em que existiria uma definição clara das responsabilidades negociadas para cada profissional e grupo-tarefa.

O mérito do trabalho em equipe para as instituições de saúde é abordado por Baker et al. (2006) como componente essencial para reduzir os erros médicos e melhorar a segurança do paciente. Afirma-se que, para as equipes trabalharem eficazmente entre si, os seus membros devem possuir conhecimentos, habilidades e atitudes específicas tais como habilidade de monitorar o desempenho de cada um, o conhecimento de suas próprias responsabilidades e do companheiro de tarefa e uma disposição positiva para trabalhar em equipe. E sugerem que este tríplice conjunto de competências pode ser desenvolvido em espaços de formação coletiva.

Em estudos produzidos por McCallin (2007, 2003) destacam-se a necessidade do desenvolvimento de uma liderança colaborativa e a atenção para os componentes emocionais no trabalho em equipe interdisciplinar.

Esta autora afirma que as abordagens tradicionais de liderança não conseguem dar conta das exigências de cooperação, colaboração e responsabilidade coletiva características da prática do trabalho em equipe e importantes para as organizações de saúde no contexto contemporâneo. Por isso, discute sobre uma nova filosofia de liderança baseada em relações simétricas em que os membros da equipe assumem o papel de liderança de acordo com o problema a ser resolvido. No entanto, reconhece que esse comportamento grupal não é automático e que pode ser dificultado em equipes com grande número de pessoas (McCallin, 2003).

Já para a segunda temática, aborda a importância de habilidades relacionais com ênfase para o que denominou de inteligência emocional - capacidade de auto-conhecimento,

autogestão e habilidades sociais - não só para eficácia da equipe com base na qualidade da assistência prestada aos usuários, mas também para a satisfação no trabalho e a retenção de profissionais. Isso pode ser atrelado à conquista de confiança pela qualidade da relação entre os membros da equipe que se sentem seguros para compartilhar o poder na resolução de problemas e na tomada de decisões (McCallin, 2007).

Nesta lógica há um movimento que pressupõe uma atitude de reflexão sobre a sua própria prática e um contexto intersubjetivo de confiança. Essa última se fundamenta em posturas éticas como o respeito às regras, cumprimento de promessas ou coerência entre palavra e comportamento (Barros et al., 2007). Isto quer dizer que existem exigências para além da perícia técnica, o que reforça mais uma vez a dimensão da interação social no trabalho.

Em seguida, discute-se os termos multidisciplinar, pluridisciplinar, interdisciplinar e transdisciplinar, modelos teóricos que se referem às diferentes concepções sobre a aproximação de disciplinas autônomas no campo da ciência, e que encontram correspondência com estruturas no plano do trabalho em saúde.

De um lado estão os conceitos de pluridisciplinaridade e multidisciplinaridade, que consistem na associação de disciplinas que concorrem a uma realização comum. Entretanto, sem que elas se integrem num todo mais amplo e sintético. Sendo assim, as várias disciplinas são reunidas com o objetivo específico de estudar um mesmo tema sob ângulos variados e distintos (Siebeneichler 1989).

De outro lado aparecem os conceitos de interdisciplinaridade e transdisciplinaridade:

> que procuram descobrir e/ou estabelecer conexões entre as disciplinas científicas, isto é, entre os diferentes níveis de descrição da realidade. Tal empreendimento seguiu três caminhos principais, a saber: 1) determinação daquilo que as disciplinas científicas possuem em comum (…) 2) unificação ou síntese dos conhecimentos 3) construção de uma linguagem interdisciplinar dotadas de enunciados precisos, aptos a criar consensos entre os cientistas [27:157].

Tendo em vista, o uso destes termos que contemple as diferenças entre ciência e trabalho, a relação integrativa entre as disciplinas, no plano da construção de um dado conhecimento, pode ser denominada de multidisciplinar até transdisciplinar em um grau de integração ascendente. Enquanto a integração das profissões pode se apresentar multiprofissional ou interprofissional (Canoletti, 2008; Peduzzi, 1998).

Essa prática interprofissional se aproxima da equipe interação proposta por Peduzzi (2001) e do conceito de interdisciplinaridade. Assim sendo, pode- se dizer que o trabalho em equipe é concebido como interprofissional quando os profissionais trabalham de forma interdisciplinar, ou seja, quando diferentes profissões trabalham juntos compartilhando responsabilidades e conhecimentos na tomada de decisão para fenômenos complexos, cuja compreensão necessite de um olhar para as múltiplas dimensões que o compõe (McCallin, 2007).

Neste sentido há necessidade de que exista mais do que profissionais reunidos, assim é importante: reconhecimento das limitações de sua área de conhecimento, familiarização entre as diferentes profissões, legibilidade e compartilhamento dos discursos, tomada de decisão horizontal e compromisso com a mudança do modelo de atenção à saúde (Iribarry, 2003).

4. O trabalho em equipe de saúde e o agir comunicativo

A abordagem do trabalho em equipe que contempla a dupla dimensão do processo de trabalho-ação produtiva e interação social- imprime uma questão fundamental a ser delimitada sobre a essa categoria: a relação dialógica entre o trabalho enquanto ação racional teleológica, ou seja, uma atividade que busca êxito na obtenção de determinado resultado e enquanto ação comunicativa caracterizada pelas interações entre os agentes mediadas pela intersubjetividade do entendimento e reconhecimento mútuo (Peduzzi,1998, 2007a).

O conceito de agir comunicativo se estabelece como uma compreensão de interação social baseada em alguns pressupostos teóricos que serão abordados adiante, e nos quais se destaca o papel adquirido pela linguagem enquanto articuladora da ação em geral e de todas as formas de saber ligadas à atuação no mundo (Artmann, 2001).

De acordo com Artmann (2001, p.185) "é importante destacar que a construção do conceito de ação comunicativa pressupõe uma mudança do paradigma da consciência ou da filosofia do sujeito para o paradigma da comunicação ou da intersubjetividade". Isto quer dizer que conhecer e atuar sobre o mundo não é um exercício solitário do ser humano, e sim uma relação que se passa entre os sujeitos e que é intersubjetiva. É um fenômeno socialmente produzido através do entendimento mútuo sobre o significado das questões a respeito do conhecer e agir sobre objetos no mundo (Artmann, 2001).

Na teoria de ação de Habermas pressupõe-se a constituição de um "mundo da vida" intersubjetivamente compartilhado composto pelas representações culturais, normas sociais e personalidades adquiridas ou acumuladas através de processos cooperativos de comunicação. Tal saber partilhado, no entanto, não revelado explicitamente, serve como pano de fundo comum para tarefas interpretativas em situações de interação (Artmann, 2001; Habermas, 2012; Rivera,1995).

A ação comunicativa também se dá de duas formas: a comunicação pura e o discurso. A primeira corresponde a um tipo de comunicação que se constitui a partir de um mesmo mundo da vida, o que condiciona um consenso antecipado ou a aceitação plena das pretensões de validade ou atos de fala. O discurso é o processo de argumentação crítica que resulta da reivindicação da legitimidade de uma determinada pretensão de validade. Tal condição ocorre quando um fragmento do mundo da vida se torna problemático, uma questão a ser tematizada. Construído o novo consenso, este saber pode retornar ao mundo da vida (Rivera, 1995; Artmann, 2001).

Outra concepção importante para o entendimento da ação comunicativa de Habermas é que o ato de fala está imerso na compreensão tríplice de mundo: objetivo (físico ou estados de coisas existentes), mundo social ou normativo (relacionado às normas sociais e culturais sob qual agimos) e mundo subjetivo (mundo interno dos indivíduos) (Artmann, 2001).

Além disso, o conceito de ação comunicativa assume a ideia de que os atos de fala podem criar novas realidades no mundo e afasta-se da visão de que a linguagem se limita a descrever realidades preexistentes ou de transmitir um pensamento. Ela é também ação e fonte de integração social, conforme aponta Habermas, que aplica conceitos e concepções da filosofia da linguagem de Austim e Searle para construir seus modelos teóricos (Rivera, 2003).

A aplicabilidade destes conceitos e concepções para o trabalho em saúde se dá na possibilidade de se construir no cotidiano dos serviços o exercício de uma prática dialógica, com abertura para relações mais democráticas e éticas entre população, profissionais e trabalhadores entre si e que se traduzam em melhoria na produção do cuidado.

Segundo Peduzzi (2007a), para perseguir esse objetivo é preciso investir estratégias que passam pela mudança de cultura institucional e da racionalidade presentes no cotidiano dos serviços. A cultura organizacional pode ser pensada como um conjunto de valores, crenças e pré-interpretações de situações produzidas coletiva e historicamente e que tem o papel importante na configuração da dinâmica do serviço (Rivera 2003).

Matus (1997) observa que o desempenho de uma organização tem estreita vinculação com as relações estabelecidas entre a cultura da organização, práticas de trabalho e formas organizativas. Apesar de as formas organizacionais (leis, regras, normas, organogramas, entre outras) constituírem a base estrutural que condiciona as práticas de trabalho, estas últimas estão muito mais subordinadas às estruturais mentais (cultura organizacional) do que às formas organizacionais, e são independentes delas.

Rivera (2003) assinala a possibilidade de correlação entre o conceito de cultura organizacional e o conceito habermasiano de mundo da vida, à medida que eles se constituem no pano de fundo que regula sistematicamente uma instituição e/ou a relação entre os indivíduos a partir do conceito tríplice de mundo. Considerando esses pressupostos, existe a necessidade de se compreender os valores-chave da cultura organizacional que colaboram para discernir os aspectos que poderiam ser reforçados já que podem trazer benefícios para a realização dos objetivos da instituição. O que caracteriza a visão da cultura como um recurso.

Peduzzi (2007 a) propõe a identificação dos componentes culturais que podem propiciar a formação de equipes de interação. Com a atenção de nunca perder de vista que nem todas as ações para produção do cuidado terão melhor eficácia se forem por meio do trabalho em equipe. Neste sentido, aponta a necessidade de promover mudanças na lógica que orienta os processos de trabalho e a organização do serviço, passando do modelo biomédico e do intenso instrumental tecnocientífico para a lógica da integralidade e do cuidado à saúde.

Isto encontra base conceitual na abordagem habermasiana, uma vez que, apesar de compreender que as "tradições culturais condicionam fortemente o funcionamento das organizações e a ação dos atores, essas podem ser questionadas a partir de um discurso crítico" (Rivera, 2003, p.24).

E como proposição operativa Peduzzi (2007) fala sobre constituição de espaços de negociação para construção de consensos sobre os objetivos e meios utilizados nas ações de saúde e de questionamento dos resultados definidos à priori a fim de pactuar intersubjetivamente resultados relativos às necessidades de saúde e aos modos de vida da população.

Alguns trabalhos realizados com base em experiências empíricas revelam que estes espaços que estimulam práticas comunicativas nos serviços de saúde podem ser momentos de discussão de casos, reuniões periódicas de supervisão e planejamento (Silva et al., 2002), bem

como a disponibilidade de refletir processos grupais tais como finalidade do trabalho, imagem do outro e distribuições de poderes (Fortuna, 2005).

E demonstram que a cooperação e interação podem ser facilitadas pela função do supervisor, o que nos remete ao papel da gestão como fomentadora de práticas comunicativas, articulando junto às equipes de saúde estratégias que possibilitem transformações na forma de operar o trabalho em saúde.

5. O trabalho em equipe de saúde multiprofissional e a rede de conversações

Como foi discutido, o trabalho em equipe multiprofissional em saúde pode ser abordado por uma perspectiva comunicacional que entende o diálogo como uma realidade intrínseca a este tipo de trabalho coletivo.

Teixeira (2003) afirma que a conversa é a substância principal das atividades de um serviço de saúde que se dá a partir dos encontros ali presentes entre, principalmente trabalhador e usuário. Debruçado nesta relação esse autor propõe olhar o acolhimento nos serviços de saúde como uma rede de conversações.

A ideia de organizações enquanto rede de conversações tem sido defendida a partir dos estudos de Echeverria (1997) e Flores (1989) que aplicam conceitos e concepções sobre a ontologia da linguagem ao campo organizacional e consideram as organizações como fenômenos linguísticos. Segundo esta perspectiva, as organizações seriam unidades constituídas a partir de conversações específicas que estão baseadas nas capacidades dos seres humanos para efetuar compromissos mútuos entre si.

De acordo com Echeverria (1997), as conversações são componentes resultantes das interações linguísticas, as unidades básicas da linguagem. Sendo assim, ao se ocupar da linguagem, necessariamente trata-se de conversações.

Existem três categorias fundamentais de atos linguísticos: as afirmações, as declarações e as promessas. Nas afirmações, o mundo é que conduz a palavra, ou seja, são descrições da realidade. Logo, se tratam de sentenças quanto às observações feitas por alguém sobre algo no mundo objetivo. No caso das declarações não se está falando sobre o mundo, mas sim gerando um novo mundo. No entanto, precisa ser emitida por pessoas dotadas de autoridade ou força. E as promessas implicam em um compromisso manifesto mútuo, a partir, basicamente, de

petições e de oferta. Isto porque é sempre necessário que o ouvinte aceite ou não a promessa, e no caso de aceitar existe um compromisso de ação futura (Echeverria, 1997).

Aproximando estas ideias para a realidade de uma organização de saúde, e focalizando na relação trabalhador-trabalhador é possível pensá-la numa dinâmica em rede de conversações. O conceito de rede, amplamente utilizado em diversos contextos disciplinares, na área da saúde coletiva vem fortalecendo a proposta de integração dos diversos serviços presentes em um sistema de saúde.

O conceito de rede denota a ideia de fluxo, de movimento e cooperação entre os serviços. Numa estrutura em rede as organizações devem trabalhar ativamente de forma conjunta para atingir aquilo que consideram o objetivo de comum interesse (Lima; Rivera, 2009). No caso da rede de serviços de saúde seria a garantia do acesso à população de forma coordenada das ações de proteção, prevenção, recuperação à saúde e que garantam continuidade do cuidado. E ainda no caso de uma equipe de saúde seria a produção do cuidado a partir da conjugação entre as necessidades trazidas pela população (individuais e coletivas), as ações preconizadas para determinado nível de complexidade e as atividades definidas coletivamente pela equipe.

Ao buscar apreender o modo como se dão as interações inter-organizacionais de uma rede de assistência médica móvel de emergência e urgência, um estudo revela que a coordenação de ações para a integração de serviços de saúde dependeu menos de instrumentos e arranjos estruturais do que da interação em si dos atores (Lima; Rivera, 2009).

Da mesma forma, supõe-se que a constituição de uma equipe de saúde integrada depende muito mais das interações estabelecidas entre os profissionais envolvidos do que das estruturas físicas e organizacionais do serviço. Sendo assim, se forma uma intensa rede de conversações, isto porque as pessoas envolvidas se comprometem intersubjetivamente através da linguagem.

Por este motivo, é possível perceber as consequências negativas para um serviço de saúde geradas por falhas na comunicação e que competências comunicativas de uma equipe vão influenciar no alcance ou não das metas e objetivos estabelecidos coletivamente.

Tais competências são consideradas genéricas, isto porque são capacidades aplicáveis a diversas áreas e situações, bem como são pouco sensíveis às circunstâncias. Além disso, as competências conversacionais possuem um caráter potencializador em relação às competências

específicas que são aquelas relacionadas as habilidades e conhecimentos de determinado processo de trabalho (Lima, 2008).

Para Habermas a competência comunicativa está associada ao processo de argumentação crítica do discurso, a qual será medida pela solidez dos argumentos e por quanto sejam capazes de convencer os participantes.

Neste sentido, em todo ato de fala exige-se necessariamente a verdade do conteúdo afirmado no proferimento relacionado ao mundo objetivo, assim como a sinceridade e autenticidade da intenção manifestada nele que tem correspondência com o mundo subjetivo e a pretensão de legitimidade do conteúdo normativo que se refere ao mundo social (Artmann, 2001).

Tendo em vista a noção de conversação trazida por Echeverria (1997) discute-se os tipos de conversações suscitadas a partir de um *quiebre*, considerado como interrupção do transcorrer esperado para os acontecimentos, o que implica, muitas vezes, na possibilidade de ação como forma de resposta.

Echeverria (1997) concorda com o entendimento de que a razão é um tipo de experiência humana que deriva da linguagem, bem como, tem relação com a capacidade de os seres humanos encontrarem explicações para conferir sentido a um fenômeno ao qual estão expostos. Desta forma, o pensamento sobre o que se está fazendo emerge a partir do momento que surge um *quiebre*. Antes disso, a atividade humana não-reflexiva é constituída por uma abertura mínima de consciência, ou seja, um estado de transparência do fluir da vida.

Existem quatro tipos de conversações possíveis quando ocorre um *quiebre*: a conversação de juízos pessoais, a conversação para a coordenação de ações, a conversação para possíveis ações e conversações para possíveis conversações. Geralmente, logo após enfrentar um *quiebre,* as pessoas recorrem a conversações do tipo juízos pessoais, através das quais são interpretados o sucedido e as consequências que derivam dele (Echeverria, 1997).

Pode-se observar que os modos como são feitos e fundamentados os juízos sobre as pessoas e as ações incidem sobre a confiança e segurança dos ouvintes sobre a avaliação expressa pelo falante.

No funcionamento de uma equipe, além da competência de fundamentar juízos, é importante também saber receber e entregar um juízo crítico. Por vezes, um juízo bem fundamentado sobre uma pessoa ou sobre uma ação pode não ser aceito em função do modo

que se entrega esse juízo. A composição da equipe, sua emocionalidade, sua capacidade de aprendizagem determinam os modos como se entregam e recebem juízos (Lima, 2008).

Já as conversações para coordenações de ações geram ações futuras para superar os *quiebres*. Seu objetivo é intervir no estado atual das coisas. Neste caso, os atos linguísticos que permitiriam o surgimento de novas realidades são as promessas na forma de petições, ofertas e declarações. Sendo assim, aqui as competências conversacionais incidem sobre o domínio da sinceridade e da aptidão em se oferecer e cumprir o compromisso acordado (Echeverria, 1997).

As conversações para possíveis ações ocorrem quando não se sabe que ações realizar para tratar de um *quiebre*, sendo assim, se orienta na direção de explorar novas possibilidades que não eram vislumbradas anteriormente e que podem ou não levar à coordenação de ação. (Lima; Rivera, 2010).

Por fim, as conversações para possíveis conversações são aquelas que acontecem quando se julga não ser possível conversar com alguém a respeito do *quiebre*. Desta forma, não é interessante falar diretamente sobre o assunto que traz inquietação e sim apontar para o outro a dificuldade de se manter um diálogo sobre tal assunto (Lima; Rivera 2010)

Observa-se, até aqui, que em cada modelo de conversação discutido encontram-se diferentes competências relativas ao falar. Além disso, comum a todos está a habilidade conversacional de escutar.

A concepção de escuta trazida por Echeverria (2007) afirma que a escuta valida a fala, isto porque ela só é efetiva quando se produz no outro a escuta que se espera. Além disso, a escuta procede a fala na medida em que determina o grau de efetividade que essa pode alcançar. Por isso é fundamental que se mostre ao outro que o que se diz também é do seu interesse.

Além disso, considera que escutar é o somatório de perceber e interpretar. Tendo em vista que a interpretação evoca saberes prévios estabelecidos pela história de vida dos ouvintes, o que a torna de certa forma peculiar, a mesma sempre será uma aproximação. Assim, verifica-se a existência inevitável de uma brecha entre ouvinte e orador. Com o objetivo de diminuir as brechas, Echeverria (2007) propõem alguns recursos: verificação da escuta, indagação e compartilhamento de inquietações.

Por verificar a escuta entende-se atitudes por parte do ouvinte e do orador que possam certificar a interpretação da escuta. Por exemplo, o orador pode pedir ao ouvinte que, por meio de suas palavras, diga o que ele entendeu. Ou então o ouvinte, numa atitude de suspeita da sua

própria escuta, pode expressar o que entendeu. Pela indagação, orador pede mais informações sobre a fala do ouvinte a fim de tentar afinar ou complementar o que escutou. Busca-se também conhecer as inquietações que motivaram a fala do orador, que podem ser expostas por ele, bem como, podem ser reveladas a partir do questionamento do ouvinte. (Echeverria, 2007).

Além destes recursos, Echeverria (2007) destaca que ao falar o orador revela quem ele é, ao mesmo tempo que quem escuta pode escutar não apenas o que é dito, mas também o ser que se constitui ao dizer o que diz. Desta forma, a escuta surge como uma abertura ao outro, assim como possibilidade de se transformar por efeito do comportamento do outro, o que demonstra a capacidade e conectividade com os demais.

Estes são valores que, quando compartilhados em um "mundo da vida organizacional", produzem relações de trabalho menos assimétricas e com maior possibilidade de construção de consensos.

6. Considerações Finais

O esforço empreendido neste texto de trazer luz a constituição de equipes de trabalho multiprofissionais de saúde, tendo em vista a perspectiva comunicacional, apenas apresenta indícios da pluralidade da discussão deste tema no campo da saúde coletiva. De forma geral, percebe-se que este tipo de trabalho é considerado alternativa para melhora das práticas assistenciais e racionalização dos gastos em saúde. Em um estudo empírico, ao olhar o micro-processo de realização deste trabalho, realizado em uma unidade básica da ESF no município do Rio de Janeiro, observou-se a relevância do componente interação para produção de práticas em saúde mais eficazes, em que as equipes ampliam sua capacidade de cuidado e de resolução dos problemas de saúde (Pereira et al., 2013). Acredita-se que o desenvolvimento de competências comunicativas é importante no desenvolvimento do trabalho em equipe, que pode ser entendido como uma pequena rede de conversações. Sendo assim, reconhecê-las no trabalho cotidiano das equipes de saúde, a partir da análise das conversações, nos aponta para equipes que trabalham de forma mais integrada, trazendo novos elementos para estudos sobre processos de interação nas equipes de saúde.

REFERÊNCIAS

Artmann E. Interdisciplinaridade no enfoque intersubjetivo habermasiano: reflexões sobre planejamento e aids. Ciênc. Saúde Coletiva. 2001; (6)1:183-95.

Baker, DP, Day, R, Salas, E. Teamwork as an Essential Component of High-Reliability Organizations. Health Serv Res. 2006 Ago; 41(4): 1576-98.

Barros FS, Pinheiro R. Notas técnicas sobre a noção de competência: discutindo cuidado e humanização na saúde.In: Barros MEB, Mattos RA, Pinheiro R, organizadores. Trabalho em equipe sob o eixo da integralidade: valores, saberes e práticas. Rio de Janeiro: IMS/UERJ; CEPESC: ABRASCO; 2007. p.37-52.

Campos GWS. Subjetividade e administração de pessoal: considerações sobre o modo de gerenciar o trabalho em equipes de saúde. In: Merhy EE, ONOKO R, organizadores. Agir em saúde: um desafio para o público. 3 ed. São Paulo: Hucitec; 2007.p. 229-66.

Canoletti B. Trabalho em equipe de saúde e de enfermagem: análise sistemática da literatura. Dissertação [Mestrado] São Paulo: Escola de Enfermagem da Universidade de São Paulo; 2008.

Echeverria R. Ontologia Del Lenguaje. Santiago: Dolmen, 1997.

Echeverria R. Actos de Lenguaje. volumen I: la Escucha. Santiago: J C Saez, 2007.

Fortuna CM. O trabalho de equipe numa unidade básica de saúde: produzindo e reproduzindo-se em subjetividades - em busca do desejo, do devir e de singularidades. Ribeirão Preto. Dissertação [Mestrado]- Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo; 1999.

Fortuna CM, Mishima SM, Matumoto S, Pereira MJB. O trabalho de equipe no programa de saúde da família: reflexões a partir de conceitos do processo grupal e de grupos operativos. Rev Latino-Am Enfermagem 2005; 13(2):262-8.

Frenk, J. et al. Health professionals for a new century: transforming education to strengthen health systems in an interdependent world. Lancet, v.376, p. 1923-58.

Iribarry IN. Aproximações sobre a transdisciplinaridade: algumas linhas históricas, fundamentos e princípios aplicados ao trabalho de equipe. Psicologia; Reflexão e Crítica 2003; 16(3):483-490.

Habermas, J. Teoria do Agir Comunicativo. Tradução Flávio Siebeneichler, São Paulo: Martins Fontes, 2012. Tomos I e II.

Lima, J.C.; Rivera, F.J.U. Agir comunicativo, redes de conversação e coordenação em serviços de saúde: uma perspectiva teórico-metodológica. Interface (Botucatu), v.13, n.31, p.329-42, 2009.

Lima, J.C.; RIVERA, F.J.U. Redes de conversação e coordenação de ações de saúde: estdo em eum service móvel regional de atenção às urgências. Cad. Saúde Pública, 26 (2):323-366, 2010.

Lima JC. Agir comunicativo e coordenação em sistemas de serviços de saúde: um estudo no serviço de atendimento móvel de urgência da região metropolitana II do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. Tese [Doutorado]- Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca da Fundação Oswaldo Cruz; 2008.

Matus C. Adeus, senhor presidente. Governantes e Governados. São Paulo: Fundap; 1997. p. 340-369.

Mattos RA. Os sentidos da integralidade: algumas reflexões acerca de valores que merecem ser defendidos. In: Pinheiro R, Mattos RA. organizadores. Os sentidos da integralidade na atenção e no cuidado à saúde. Rio de Janeiro: IMS/UERJ; CEPESC; ABRASCO; 2001. p. 39-64.

McCallin A. Interdisciplinary teamwork: is the influence of emotional intelligence fully appreciated? J Nurs Manag 2007; 15(4):386-391.

McCallin A. Interdisciplinary team leadership: a revisionist approach for an old problem? J Nurs Manag 2003; 11(6):364-370.

Nolte, E; Mackee, M.- Caring for people with chronic conditions: a health system perspective. European Observatory on Health Systems and Policies. New York: Open University Press. 2008.

Peduzzi M, Scharaiber L. Processo de trabalho em saúde. In: Escola Politécnica em Saúde Joaquim Venâncio. Dicionário da educação profissional em saúde. Rio de Janeiro: EPSJV; 2006. p. 199.

Peduzzi M. Equipe multiprofissional de saúde: a interface entre trabalho e interação. Campinas. Tese [Doutorado]- Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Estadual de Campinas; 1998.

Peduzzi M. Trabalho em equipe. In: Lima, J. C. F.; Pereira, I. B, organizadores. Dicionário de educação profissional em saúde. 2 ed. Rio de Janeiro: EPSJV, 2009, p. 419-426.

Peduzzi M. Equipe multiprofissional de saúde: conceito e tipologia. Rev Saúde Pública, São Paulo, v. 35, n. 1, p. 103-9, 2001.

Peduzzi M. Trabalho em equipe de saúde da perspectiva de gerentes de serviços de saúde: possibilidades da prática comunicativa orientada pelas necessidades de saúde dos usuários e da população. São Paulo. Tese [Livre Docência]- Escola de Enfermagem da Universidade de São Paulo; 2007.

Peduzzi M. Trabalho em equipe de saúde no horizonte normativo da integralidade, do cuidado e da democratização das relações de trabalho. In: Barros MEB, Mattos RA, Pinheiro R, organizadores. Trabalho em equipe sob o eixo da integralidade: valores, saberes e práticas. Rio de Janeiro: IMS/UERJ; CEPESC; ABRASCO; 2007a. p. 161-177.

Pereira, R.C.A; Rivera, F.J.U, Artmann, E. O Trabalho multiprofissional da Estratégia Saúde da Família: estudo sobre modalidades de equipes. Interface (Botucatu), v. 17, n.45, p.32-40, abr./jun. 2013.

Rivera FJU. Agir comunicativo e planejamento social; uma crítica ao enfoque estratégico. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 1995.

Rivera FJU. Cultura e liderança comunicativa. In: Rivera FJU. Análise estratégica em saúde e gestão pela escuta. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 2003. p. 185-218.

Rivera FJU. Negociação gerencial e liderança. In: De Seta MH, Pepe VLE, Oliveira GO. organizados. Gestão e vigilância sanitária: modos atuais de pensar e fazer. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 2006.

Siebeneichler FB. A interdisciplinaridade na crise atual das ciências. Educação e Filosofia 1989; 3(5):105-114.

Scherer MDA, Pires D, Schwartz Y. Trabalho coletivo: um desafio para o público para gestão em saúde. Rev Saúde Pública 2009; 43(4):721-25.

Silva NEK, Oliveira LA, Figueiredo WS, Landroni MAS, Waldman CCS, Ayres JRCM. Limites do trabalho multiprofissional: estudo de caso de centros e referências para DST/Aids. Rev Saúde Pública 2002; 364(Supl. 4):108-16.

Teixeira RR. O acolhimento num serviço de saúde entendido como uma rede de conversações. In: Pinheiro R, Mattos RA, organizadores. Construção da integralidade: cotidiano, saberes e práticas. Rio de Janeiro: IMS/UERJ; ABRASCO; 2003. p. 89-112.

Flores F. Inventando la empresa del siglo XXI. 5 ed. Santiago: Hachette; 1989.

World Health Organization (WHO). Framework for Action on Interprofessional Education & Collaborative Practice. Geneva: World Health Organization (WHO); 2010.

LUTA DE CLASSES COMO DESFUNCIONALIZAÇÃO SISTÊMICA

GUILHERME PREGER
UERJ

Resumo

Este estudo propõe uma nova abordagem da relação entre luta de classes e primado da diferenciação sistêmica na teoria da autopoiese de Niklas Luhmann. Esta abordagem busca contornar as aporias da distinção inclusão/exclusão proposta pelo sociólogo. Considerando uma mudança de perspectiva, do sistema para os meios da comunicação, procura-se contemplar a materialidade do meio. A luta de classes permite entender de modo mais rigoroso o acoplamento estrutural entre os subsistemas econômico e político e a partição do meio de comunicação entre meio hegemônico e meio subalterno. A partir do conceito de equivocação de Claude Shannon, procura-se entender a composição do programa do subsistema com um programa desviado, ou paragrama. Essa composição, ou convolução, gera um aumento de entropia do sistema que pode ser mais bem descrito então através de um programa mutante multivalorado. A produção de uma "zona de legitimidade espúria" abre um espaço de indecisão na qual o subsistema diferenciado sofre uma desfuncionalização.

Palavras chaves: Niklas Luhmann, Teoria da autopoiese, Luta de classes, Diferenciação funcional, Equivocação.

Classe versus diferenciação funcional

É bastante conhecida a dificuldade de se conciliar teoria do conflito com diferenciação funcional na obra de Niklas Luhmann. Esta dificuldade foi já abordada por inúmeros autores[155]. Assim, Anja Weiss (2013) observa que as evidentes desigualdades distributivas nas sociedades modernas podem ser bem explicadas por um "reforço das diferenças" provocado por um efeito colateral da própria diferenciação funcional: "desigualdades distributivas são percebidas como efeito colateral do funcionamento otimizado dos subsistemas"[156]. A desigualdade é produzida internamente nos subsistemas, dentro de seus critérios de restrição de ofertas comunicativas e se acumula socialmente pelo acoplamento estrutural entre eles. Há um reforço mútuo das desigualdades: "Quem não possui carteira de identidade está excluído da assistência social, não

155 Este ensaio deve bastante à leitura de *Diferenças que fazem a diferença. Situação de classe nas teorias de Pierre Bourdieu e Niklas Luhmann*, de Anja Weiss; *Desigualdade, classe social e conflito. Uma releitura a partir da teoria de sistemas de Niklas Luhmann*, de João Paulo Bachur; e *O primado da diferenciação funcional e a contingência das estruturas de desigualdade social*, de Roberto Dutra Torres Junior. Todos os ensaios presentes em BACHUR E DUTRA, 2013. Pretendo expandir as teses desses autores numa direção diferente.
156 WEISS, 2013, p. 82, obra citada.

pode votar, não pode casar legalmente", escreve Luhmann[157]. A consequência é que o conceito de classe social aparece como um efeito secundário, como o resultado do reforço da desigualdade causado pelo acoplamento das diferenciações: "O problema está situado na conjugação e no reforço mútuo de tais tendências de construção de desigualdades. Não são as desigualdades em si, mas sim a interdependência entre elas que se identifica como 'classe' (ou de qualquer outro modo)"[158]. Esta conclusão final demonstra que o conceito de classe é apenas uma estabilização em forma de produto, ou resultado, totalmente contingente, do acúmulo de desigualdades geradas pelas exclusões comunicativas dos subsistemas.

Assim, o conceito de classe não ameaça o primado da diferenciação funcional, essencial no esquema teórico de Luhmann para entender a sociedade global moderna. Classe seria um conceito secundário ao de diferenciação. O problema da classe, para a teoria de Luhmann é reintroduzir uma estratificação na sociedade diferenciada. Mas justamente a tese luhmanniana é a passagem na modernidade do primado de uma sociedade estratificada para diferenciada. De vez que, não apenas a classe, mas o próprio conflito é subestimado nessa teoria. Como mostra Bachur (2013), há um "esvaziamento político do conflito" ou uma "neutralização do conflito como categoria política"[159], pois a diferenciação é "resolvida" em termos de evolução e adaptação do sistema.

Não é possível, no entanto, rejeitar a evidência de assimetrias entre as diferenciações dos sistemas ou de exclusões generalizadas (ou redundantes) atravessando vários subsistemas de modo equivalente, subsistemas esses que a princípio deveriam se diferenciar. Ou seja, a exclusão se acumula transversalmente através dos subsistemas, questionando sua suposta autonomia em determinar os limites, o que é um dos testes principais da teoria da autopoiese: apenas o sistema pode determinar suas próprias distinções e diferenças externas não determinam diferenças internas. É justamente para resolver esse problema que Luhmann propõe a distinção entre inclusão/exclusão. Ou seja, o sociólogo alemão promove essa distinção intersistêmica para explicar as condições de estratificação nos sistemas diferenciados. Por outro lado, a distinção inclusão/exclusão parece ser antes "metassistêmica" do que "intersistêmica", isto é, parece afetar à generalidade dos subsistemas a partir de "fora", de seus ambientes. Essa nova distinção é uma alternativa para Luhmann recusar o primado da análise de classe:

> Mas uma consequência desse deslocamento da inclusão social para os sistemas funcionais foi: descrever a sociedade moderna como sociedade de

157 LUHMANN, 2013. *Inclusão e Exclusão*. Em BACHUR e DUTRA, 2013.
158 Luhmann citado por WEISS, obra citada, p. 87.
159 BACHUR, obra citada, p. 187 e 196.

> classes. Diferentemente do conceito de estrato, o conceito de classe (social) permite uma abstração maior. Ele também permite uma avaliação negativa, visto que a sociedade já se orientou para a diferenciação funcional e, por isso, pode abrir mão das classes sociais como ordenamento social[160].

No entanto, embora não se possa absolutamente afirmar que a divisão de classes seja uma mera consequência da diferenciação funcional, pode se defender, como faz Roberto Dutra, que o problema da divisão de classes aparece quando a diferenciação funcional torna contingentes e não essenciais as desigualdades:

> Embora o primado da diferenciação funcional não elimine a estratificação, ele permite, pelo menos, que a ordem social não seja vinculada a uma estrutura de desigualdade tida como a única possível. [...] o que define a especificidade da sociedade moderna não é o surgimento nem a decadência de nenhuma classe específica, mas sim o fato de que qualquer estrutura de estratificação social pode ser observada como contingente[161].

O que diferencia a sociedade funcionalmente diferenciada da estratificada é que a estratificação social no segundo caso é "autoevidente", mas no primeiro caso, em que é contingente, a desigualdade constatada de um jeito, poderia então ser diferente. Ela não é "essencial" nem tem a ver, necessariamente, com a origem social, ou qualquer outro laço familiar ou sanguíneo, mesmo que essas condições (de origem) tenham alguma influência.

Bachur observa que Luhmann adota um conceito vulgarizado de classe como estratificação social, como se a sociedade capitalista fosse dividida por burguesia e proletários, como classes já formadas, cada uma de acordo com sua participação distributiva (e assimétrica) de capital ou poder. E, embora essa leitura, como afirma corretamente Bachur, venha de uma nota de Engels à edição póstuma do Manifesto, ela contrasta de todo modo com a teoria de Marx, na qual as classes não se confundem com estamentos ou estratificações: as classes são um efeito da luta de classes, ou seja, há uma "indissociabilidade entre classe e luta de classes"[162]. Colocando em outros termos: na teoria marxiana não há classes que lutam; há antes lutas que desenvolvem classes como posições em relação a essas lutas. As lutas são primárias em relação à divisão de classes.

160 LUHMANN, 2013, obra citada, p. 25.
161 DUTRA, Roberto T.J., 2013, obra citada, p. 232.
162 BACHUR, 2013, obra citada, p. 189.

O conceito de classe não se opõe então à diferenciação, pois não se confunde com estratificação. Mas como entender então o conceito de luta de classes? Proponho seguir o entendimento também proposto por Bachur: reprodução social, acumulação e luta são três dimensões da teoria da sociedade marxiana[163]. A luta de classes é a luta material pelos meios de reprodução social. Por esse viés, a ênfase está não no contexto da produção e sim no contexto da reprodução social. É assumindo essa perspectiva que se pode aproximar a teoria de Marx da teoria dos sistemas, pois a reprodução social está acoplada com a autopoeise dos sistemas e subsistemas diferenciados. Essa autopoiese é exatamente a reprodução social. Mas antes de abordar a questão de como integrar luta de classes e diferenciação funcional, devemos observar como Niklas Luhmann procura suplementar sua teoria com a distinção inclusão/exclusão para dar conta das estratificações sociais e assimetrias de funcionalização entre subsistemas e entre sociedades.

Aporias da distinção inclusão/exclusão

Como sabido, para Luhmann a sociedade é composta apenas de comunicações: "a sociedade se compõe unicamente de comunicações"[164]. A força dessa tese radical está na sua simplicidade, na exclusão forçada de quaisquer elementos mal definidos como pessoas, indíviduos, sistemas psíquicos, objetos ou coisas. A sociedade é um conjunto dinâmico de comunicações e apenas comunicações comunicam, o que é outra tese radical. Isso significa que Luhmann também extrai de sua definição societária qualquer referência à subjetividade. Uma comunicação é, por sua vez, uma composição de três seleções: enunciação, informação e compreensão[165].

Se a sociedade é comunicação, é preciso então pensar todo conflito em seu aspecto comunicacional, e isso é um dos problemas mais conhecidos da teoria luhmnianna. Há conflito, no entanto, pois toda comunicação envolve uma "oferta" que pode ou não ser

163 BACHUR, ibidem, p. 196.
164 Luhmann apud STAMFORD DA SILVA, 2016, p. 51.
165 *Mitteilung*, *Information e Verstehen* no original (STAMFORD DA SILVA, 2016). Estou traduzindo *Mitteilung* por "enunciação", embora haja várias possibilidades mais ou menos usuais. Stamford da Silva utiliza "partilha". Bachur e Dutra (2013) utilizam mais frequentemente "oferta comunicacional". É preciso entender enunciação como seleção de um meio com vistas à comunicação, o que está de acordo com a noção de Mitte, aproximadamente "meio".

"compreendida"[166]. Esta possibilidade de compreensão, necessária para que haja um circuito de comunicação, é, no entanto, altamente improvável, pois compete com o excesso de "ruído" ambiente. Para que a comunicação seja possível, é preciso acontecer uma restrição das possibilidades comunicativas que Luhmann denomina de "redução da complexidade"[167]. Se um sistema reduz a complexidade do ambiente para tornar mais prováveis as comunicações e tornar assim possível a própria existência da sociedade, a diferenciação funcional aumenta ainda mais essa probabilidade, sendo uma "redução da redução". Essa redução suplementar, segundo Luhmann, é produzida pelos programas, que adotam códigos binários de legitimação. Cada subsistema então "facilita" com programas a criação de circuitos comunicativos que se prolongam de comunicação em comunicação.

Há então conflito não entre subsistemas, que mantêm uma autonomia relativa, mas sim no interior de cada subsistema entre as ofertas comunicativas daquele subsistema. Isso significa que o conflito não se dá como uma "disputa entre comunicações," mas na viabilidade dos circuitos comunicativos de se manterem em "operação". Essa viabilidade tem a ver com a capacidade de cada circuito comunicativo se legitimar, isto é, de ter sua comunicação "incluída" no subsistema como uma comunicação legítima. Essa condição de legitimidade se dá primeiro pela seleção de um código binário específico que é diferente de acordo com sua "funcionalidade". Assim, teremos na justiça o código lícito/ilícito; na ciência verdadeiro/falso; na política justo/injusto; na arte belo/feio e assim por diante. As distinções definem "fronteiras" para cada subsistema. Pela teoria da autopoiese, apenas o sistema pode definir sua própria fronteira, isto é, sua distinção em relação ao ambiente. Portanto, há uma arbitrariedade nessa definição. O programa "decide" essa arbitrariedade através de rotinas de decisões de especialistas, que são os "programadores". Assim, cada subistsema tem seu próprio critério de inclusão e exclusão.

Essa relação de inclusão/exclusão se dá pelo próprio conceito de "forma" que Niklas Luhmann retira do engenheiro americano George Spenser Brown em sua obra "Leis da

166 Como defende Stamford da Silva (2016, p. 29) compreensão (Verstehen) não significa compreensão em seu conteúdo semântico e sim compreender que uma comunicação é uma comunicação, "que se quer conversar". Ou seja, a compreensão é de seu aspecto comunicacional e não de seu conteúdo.

167 No entanto, essa definição de "redução da complexidade" me parece errônea tendo em vista a teoria da informação e da cibernética. Um sistema não significa uma redução de complexidade e sim uma redução de "variedade", isto é, uma redução de uma quantidade de variáveis, considerando o sistema, segundo Ross Ashby (1970) em seu estudo clássico, como uma “lista de variáveis" (p. 47). Na verdade, o sistema até aumenta a complexidade local às custas da redução de variedade. Ou em outros termos: para que haja sistema paga-se com complexidade a redução de variedades do ambiente, que torna possível "regular" o ambiente.

Forma"[168]. A forma da distinção é a própria forma[169]. A forma é uma unidade complexa pois ela unifica aquilo que ela inclui e exclui a multiplicidade do que ela não é. O conceito de forma assim "resolve" a relação complexa entre a unidade da inclusão e a multiplicidade da exclusão. A forma é então a forma do sistema, e um sistema é justamente a posição de uma distinção formal entre ele mesmo (autorreferência) e o ambiente (heterorreferência). A forma é homóloga ao sistema. O sistema é uma forma dinâmica. George Spenser Brown também cunhou o conceito de "reentrada" (*reentry*), assimilado pela teoria da *autopoiesis* de Luhmann. Reentrada é o retorno do não marcado no marcado, do ambiente no sistema, do lado de fora da forma em seu interior. Mas esse retorno é sempre sob a forma de um paradoxo (o não marcado no marcado). Não há forma sem reentrada, porém, a reentrada deve se dar paradoxalmente sob as condições da forma. O ambiente só pode reentrar no sistema nas condições do próprio sistema. Por isso, uma "perturbação" do ambiente do sistema ou é assimilada pelo sistema como redundância ou, se é nova, é informação. Informação, nesse sentido, significa novidade, evolução, mudança. Caso a reentrada não seja bem-sucedida, a informação é descartada como ruído.

O programa então existe para "blindar" o sistema do ruído, para incluir informações legítimas como comunicações e excluir informações ilegítimas como ruído. O programa “deparadoxiza” o sistema. Através de um programa o subsistema se reforça, estabelecendo os critérios de seu próprio reforço. Com isso, entendemos que os subsistemas têm seus próprios critérios de inclusão/exclusão, pois uma comunicação de caráter ilegítimo será descartada e seu circuito comunicativo obstruído. Então a que vem a nova teoria da inclusão/exclusão de Niklas Luhmann? A princípio ela vem para dar conta das formas acumulativas e intersistêmicas nas quais se dão as exclusões nos subsistemas. Se os subsistemas têm autonomia decisória, como explicar que certos agentes sejam excluídos de vários subsistemas simultaneamente? Como explicar que regras válidas de um programa coincidam com regras de outro programa de um subsistema? Como explicar que certas pessoas estejam excluídas não só do subsistema político, mas também do econômico, do educacional, do científico e do estético?

O sociólogo alemão observa que a ordem social diferenciada não possui mais uma integração como as sociedades antigas e são os subsistemas diferenciados que produzem em suas operações a coesão da sociedade, que não é mais percebida como essencial (ou

168 *Laws of Form*. Essa obra seminal jamais foi traduzida para a língua portuguesa.
169 "Assumimos, portanto, a forma da distinção como a forma". LUHMANN, *Inclusão e exclusão*. Em BACHUR e DUTRA, 2013, p. 18.

"autoevidente") mas como contingente. Essa integração, no entanto, tem um caráter de "frouxidão", exatamente por um acoplamento "frouxo" entre os subsistemas. Essa frouxidão é responsável por uma relativa "mobilidade social", em que perder num certo subsistema (p. ex. o econômico) não significa perder em outro (p. ex. político). As sociedades estratificadas eram mais integradas e a "derrota" de uma pessoa praticamente significava a exclusão social da pessoa. Porém, em certos países, sobretudo os periféricos, a baixa mobilidade social e a permanência da posição de "excluído" transcende a diferenciação dos subsistemas. Assim, embora haja uma relativa coesão proporcionada pelas inclusões dos subsistemas, se torna claro que estes têm pouca ação no espaço das exclusões, onde os agentes estão jogados às condições aleatórias ou não programadas dos ambientes.

A distinção inclusão/exclusão procura assim resolver tal problema criando uma distinção "metassistêmica" que engloba todos os subsistemas. Na prática, ela regula a integração dessa ou daquela comunicação a um subsistema ou, em outras palavras, funcionalidade ou a desfuncionalidade da comunicação. Assim, Luhmann precisa agregar ao seu conceito a noção de "chances de participação" que definem a relevância ou irrelevância da atuação de certas pessoas:

> A distinção inclusão/exclusão é uma distinção interna ao sistema. Ela apenas pode ser utilizada para o ordenamento da comunicação. Aqui, porém, há uma diferença quanto a serem as pessoas descritas como relevantes ou irrelevantes em sua atuação. No primeiro caso, depende de como elas agem e reagem; no outro caso, não[170].

Este trecho já revela uma ambiguidade, pois a nova distinção parece se basear num critério de "pessoa" estranho à teoria da autopoiese. Efetivamente, Luhmann introduz de maneira suplementar a distinção pessoa/corpo: as comunicações que provém de pessoas são incluídas, mas para os agentes excluídos, esses são vistos apenas como "corpos" e suas comunicações são tratadas como irrelevantes pelos subsistemas. Segue então Luhmann:

> Com os modos de inclusão, a sociedade descreve aquilo que ela põe como condição de participação ou tem em vista como condição de participação. Diante disso, a exclusão é aquilo que permanece não marcado quando essas condições ou chances são formuladas. Ela resulta simultaneamente da operação de autodescrição como efeito colateral - assim como qualquer fixação de identidade deixa algo de fora, que dela não faz parte. O lado interno

170 LUHMANN, Inclusão e exclusão, em obra citada, p. 40.

> dessa forma, a inclusão, encontra uma atenção especial. Deve-se contar aqui com mudanças e verificar sua relevância. Por isso é que na literatura sociológica, em um primeiro momento, somente é apresentado um conceito para a inclusão. A exclusão segue como uma sombra lógica, e é preciso um esforço especial para direcionar a observação para além dos limites da inclusão, i.e., em direção à exclusão. Por essa razão, modelos tradicionais (como o marxismo) são simplesmentes aplicados sobre fenômenos que se tornam visíveis[171].

Em outras palavras: a exclusão torna invisíveis certas comunicações. Só as pessoas são visíveis e os corpos são invisíveis. As outras teorias sociológicas, inclusive o marxismo, nem sequer observam o fenômeno da exclusão[172]. O que torna complicada essa tese para Niklas Luhmnn é quando tacitamente se admite que a metadistinção inclusão/exclusão só se torna relevante em sociedades em que os subsistemas não estão perfeitamente diferenciados. Assim, o sociólogo observa:

> A análise mostra que a diferenciação funcional está pressuposta juntamente com um aparato de implementação organizatória com amplas vagas, mas que sempre sofre curto-circuito, ou seja, não funciona no sentido pressuposto, o que por sua vez possibilita o trabalho de rede de amizades utilitárias e, por fim, que ela decida sobre inclusão e exclusão[173].

Essa rede de amizades, ou rede de favorecimentos, provocaria um "curto-circuito" na capacidade de os subsistemas definirem suas distinções, ao colocarem a metadistinção enquanto fator primário, pois só as relações "favorecidas" teriam suas comunicações incluídas. Esse termo de "redes" como estruturas transversais aos sistemas é curioso, porém Niklas Luhmann irá sugerir que as redes de favorecimento são mais prováveis em países periféricos, onde ainda há relações sociais estratificadas ou segmentadas, e que nesses casos essas redes "parasitam" os sistemas funcionais e "corrompem" os circuitos comunicativos destes. É essa posição, nitidamente eurocêntrica, que levará pensadores como Jessé de Souza a entender a teoria dos sistemas como uma "teoria da modernização conservadora" que numa lógica colonizadora introduz uma distinção centro/periferia, considerando que países periféricos da sociedade capitalista possuem uma modernização atrasada e que seus subsistemas não se funcionalizaram completamente e, portanto, tais países estão afastados (ou excluídos) da "sociedade global" na

171 Ibidem, p.41.
172 O que, por outro lado, explicaria a incapacidade do marxismo lidar com a questão do lumpesinato.
173 Ibidem, p. 33.

qual as diferenciações funcionais são mais importantes do que as distinções locais ou regionais[174]. As tais redes de favorecimento seriam então marcas de atraso ou subdesenvolvimento, pois em sociedades modernas, os subsistemas estão completamente diferenciados funcionalmente e não precisam de critérios "externos" para decidir suas diferenças internas. Nos países periféricos, por outro lado, a diferença pessoa/corpo introduz um a priori distintivo que impede que uma determinada comunicação de um "corpo" seja observada por certos subsistemas.

Portanto, a nova distinção inclusão/distinção introduz algumas aporias à teoria da autopoiese social. Três problemas dessa distinção são particularmente notáveis: 1- a distinção inclusão/exclusão promove uma nova estratificação nos domínios cujo primado deveria ser a diferenciação sistêmica; 2- o critério de legitimidade entre pessoa/corpo parece contrariar a tese de que o sistema social é composto apenas de comunicações e exclui tanto os sistemas psíquicos quanto os biomotores; 3- a nova distinção é redundante, visto que os subsistemas já promovem, via programas binários, critérios de inclusão e exclusão de comunicações. Ou seja, como diz Anja Weiss: "Em todo caso, o uso que Luhmann faz dos conceitos de inclusão e exclusão permanece, sob vários aspectos, bastante impreciso"[175]. É em nome de tornar mais precisas as relações entre funcionalização e desfuncionalização na teoria da Luhmann, levando-se em conta os conflitos distributivos que estão presentes em maior ou menor medida em todos os países capitalistas e não apenas nos países periféricos (onde eles podem ser mais agudos, mas de mesma natureza), que é importante adotar outra abordagem que leve em conta a verdadeira transversalidade das sociedades modernas: a luta de classes.

Luta de classes, programas e paragramas

A dificuldade de se integrar luta de classes e diferenciação funcional é derivada de um problema que a teoria dos sistemas herdou da cibernética: a irrelevância da questão da materialidade. Com efeito, em seu clássico *Introdução à cibernética*, Ross Ashby escreveu que para o estudo da cibernética "A materialidade é irrelevante, assim como a vigência ou não das leis comuns da Física" (ASHBY, 1907, p. 2). Se a luta de classes se refere à luta material da

174 SOUZA, Jessé. *Niklas Luhamnn, Marcelo Neves e o "culturalismo cibernético" da moderna teoria sistêmica*. Em, Em BACHUR e DUTRA, 2013, p. 149.
175 WEISS, Anja. Obra citada, p. 89.

reprodução social, conforme o marxismo, sua abordagem está ligada à maneira de como a questão material é introduzida na teoria da *autopoiesis*.

A questão da materialidade em Niklas Luhmann pode ser mais bem enfrentada com o conceito de meio (*medium*), ou meios (*media*). Um meio é uma condição necessária para que ocorra uma comunicação, pois esta é uma operação (observação) sobre um meio. O meio não necessariamente é um objeto material. Pode acontecer que um sistema seja um meio para outro sistema. Mas um meio deve permitir a produção de uma forma. A distinção meio/forma é homóloga à distinção sistema/ambiente. Uma comunicação opera sobre um meio qualquer o transformando num meio de sentido. Esse meio passa a ser a fronteira material do sistema. Podemos entender o meio como um elemento de mediação da distinção sistema/ambiente. De fato, um sistema reduz um ambiente a um meio formal. O meio formalizado passa a representar o ambiente para o sistema. Assim, uma abordagem materialista da teoria autopoiética representa uma reversão de perspectiva: em vez da observação do sistema, devemos observar o meio (ou os meios).

Se toda comunicação depende de uma operação sobre um ou mais meios, então a liberdade de acesso aos meios deve incidir sobre as chances de participação comunicativa. Se para Niklas Luhmann a sociedade é apenas composta de comunicações, assim o tema dos conflitos distributivos que incidem sobre a base material da sociedade deve ser necessariamente transposto para a dimensão comunicativa. Essa transposição, no entanto, é obscurecida na obra do sociólogo, como observa Bachur:

> De outro lado, fica obscurecido o fato de que a comunicação é de fato socialmente distribuída, pois a comunicação funciona justamente com base na acumulação e no bloqueio de oportunidades comunicativas, seguindo a seletividade própria de um sistema específico[176].

Assim, a distribuição das oportunidades comunicativas se torna ela mesma um fato comunicativo, ou uma distinção a ser observada no interior do sistema. Tal distribuição é um atributo fundamental do subsistema econômico que, segundo o sociólogo, opera sobre a distinção ter/ não ter propriedade. A propriedade, no caso, define as condicionantes de acesso ao meio. Por isso, a distribuição, ou o conflito distributivo, pode ser entendida como comunicação no subsistema econômico. Porém, como todos os subsistemas realizam suas

176 BACHUR, obra citada, 2013, p. 203.

operações sobre meios, tornam-se também acoplados ao subsistema econômico. Esta é a razão porque, segundo Marx, a base econômica é a mais fundamental da sociedade e porque seu modelo teórico é o de uma economia política. Daí a oportunidade do uso do conceito de classe, pois segundo Bachur esse conceito "possibilita mediar considerações políticas e econômicas" (ibidem, p. 189). A classe, portanto, trata do acoplamento entre o subsistema econômico e os demais subsistemas, enquanto o conceito de luta de classes pode ser entendido como a mediação entre subsistema econômico (meios) e político (conflito).

A luta de classes é, no entanto, um conceito ao mesmo tempo mais amplo e mais bem definido do que o conflito. Como exemplifica Niklas Luhmann em sua análise sobre o subsistema do direito, todo sistema precisa lidar com o paradoxo da reentrada de sua distinção. No subsistema econômico, a propriedade de um é a não propriedade do outro, a inclusão da propriedade de um significa a exclusão da propriedade do outro[177]. A observação desse paradoxo gera um antagonismo, pois ter a propriedade significa que outro não a tem, e o nome desse antagonismo é justamente “luta de classes”.

Portanto, em todas as comunicações, como operações sobre meios, é preciso levar em conta, na sociedade capitalista, que é diferenciada funcionalmente, o acoplamento de cada subsistema com o subsistema econômico e esta é a generalidade que é obscurecida na teoria luhmanniana. Em função desta observação, gostaria de propor um esboço de abordagem que introduza este acoplamento estrutural mediado pela luta de classes na teoria de diferenciação funcional.

Em todo subsistema, é o programa que determina internamente as condicionantes de inclusão e exclusão de cada comunicação com base num código binário. Os códigos são "formas de dois lados" que definem um valor e um contravalor e definem os critérios de seletividade do subsistema. Todo subsistema deve definir um código de seleção, que é responsável, por sua vez, por "deparadoxar" os paradoxos e definir as fronteiras entre sistema e entorno (ambiente)[178]. Esses códigos devem ser invariáveis no subsistema, isto é, se o código muda, também muda o subsistema. São os códigos os responsáveis pela relativa autonomia de cada subsistema, pois um código que serve a um não tem validade em outro (o código estético belo/feio não tem validade no código jurídico lícito/ilícito). As condicionantes, no entanto, são determinadas pelos programas que, ao contrário dos códigos, são variáveis e contingentes. Os

177 Conferir STAMFORD DA SILVA, 2016, p. 109.
178 DUTRA, obra citada, 2013, p. 226-227.

programas definem as regras e as condições de contorno de aplicação dos códigos e podem ser reprogramados.

Assim, num subsistema geral qualquer, na qual uma comunicação deve ser avaliada como legítima ou ilegítima, o código binário funciona com os valores 1/0: se o código é 1, a comunicação é legítima e é incluída; se 0, ilegítima e descartada. O programa define as condições de atribuição dos valores 1/0, de acordo com suas rotinas classificatórias. No entanto, a liberdade do programa em definir as condições de contorno de uma dada comunicação depende das condições de acesso ao meio. Quanto mais definidas forem as condições de acesso, mais rigorosa é aplicação do programa. Essas condições de acesso são determinadas pela propriedade do meio. Se for um meio proprietário um programa pode ser aplicado sem ambivalência. Porém, a luta de classes deve ser entendida como um antagonismo que disputa justamente a condição proprietária do meio. Vista na perspectiva do subsistema que se diferencia, a luta de classes aparece como uma "irritação" ou uma perturbação do ambiente (que é um sistema econômico). A luta de classes é uma condicionante que não está inscrita no programa específico do subsistema.

Proponho modelar o problema da seguinte maneira: a luta de classe deve gerar uma distinção entre um meio proprietário ou hegemônico e um meio subalterno ou periférico. Essa distinção se dá nas condições de luta sobre a propriedade do meio. Essa distinção, portanto, é uma perturbação contingente que faz deslizar a fronteira de propriedade dos meios. Um exemplo: nos meios urbanos há terrenos com propriedade bem definida, mas há outros em que a propriedade é objeto de disputa através de diversos tipos de ocupações. Nesses casos, são meio subalternizados em que os critérios de propriedade estão mal definidos. Podemos entender então o conceito de classe como uma distinção de observação sobre o meio. Se a observação parte de uma perspectiva do Capital, o meio tem propriedade estabelecida. Se, entretanto, parte do Trabalho, esta propriedade é disputada. É esta distinção que procuro entender como diferenciando meios hegemônicos e subalternos, utilizando, pois, uma distinção sabidamente proposta por Antonio Gramsci.

Operações sobre meios hegemônicos seguem sem ambiguidade o programa do subsistema específico. Operações sobre meios periféricos seguem outros critérios. Defino esses outros critérios por um conceito extraído da obra da semióloga Julia Kristeva: paragrama, que por sua vez o retirou da linguística de Ferdinand Saussure. O paragrama é um sintagma que sofreu um desvio ortográfico, sintático ou semântico. O paragrama é um uso desviado, inusitado, eventualmente poético, da linguagem, que para Kristeva define a ambivalência da

escritura e a infinitude da linguagem[179]. Neste ensaio utilizo paragrama na acepção de um programa alterado, mutante, cujas condições de contorno se tornaram ambivalentes. Essas condições de alteração do programa se dão nas fronteiras entre os meios hegemônicos e subalternos, entendendo essas fronteiras como postas pela luta de classes: a luta de classes é o antagonismo que introduz contingentemente as fronteiras entre hegemonia e subalternidade ou centro e periferia. Essa distinção é inerente ao sistema capitalista, onde o estatuto dos meios está em disputa.

Há então, na região de fronteira entre meios hegemônicos (centro) e periféricos uma composição entre o programa e o paragrama. Há uma zona de ambivalência nessa região, dependendo da posição de observação, se ela está posicionada no lado do "centro" para "periferia" ou da "periferia" para o "centro". Na figura 1, procuro ilustrar essa situação.

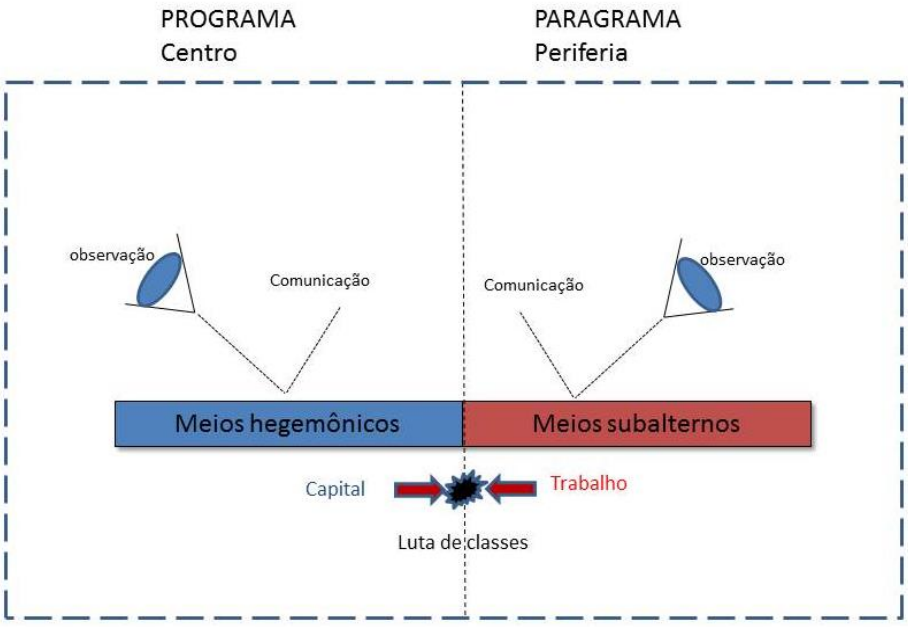


FIGURA 1- Diagrama da relação entre programa x paragrama

É possível denominar essa composição de convolução. Uma convolução é uma operação matemática que representa o produto de duas funções superpostas onde uma está invertida e deslocada da outra. Esta é justamente a situação do paragrama, que é antagônico (invertido) e desviado (deslocado) do programa. O resultado dessa operação é uma função composta com o

179 Conferir KRISTEVA, *Por uma semiologia dos paragramas*, em KRISTEVA, 2005.

dobro dos valores do programa: no lugar de um programa de dois valores (1/0) e um bit de informação, tem-se um programa composto com quatro valores e dois bits de informação. Cada valor é um critério de aceitação para cada comunicação: hegemônico legítimo (1/1), hegemônico ilegítimo (1/0), subalterno (ou periférico) legítimo (0/1), subalterno ilegítimo (0/0). Assim, o que aconteceu foi um aumento de "variedade" do sistema que passa a ser multivalorado. A multivaloração obriga que a lógica de definição dos critérios seja uma "lógica difusa", também chamada de *fuzzy logic*. A FIGURA 2 procura ilustrar essa situação esquematicamente.

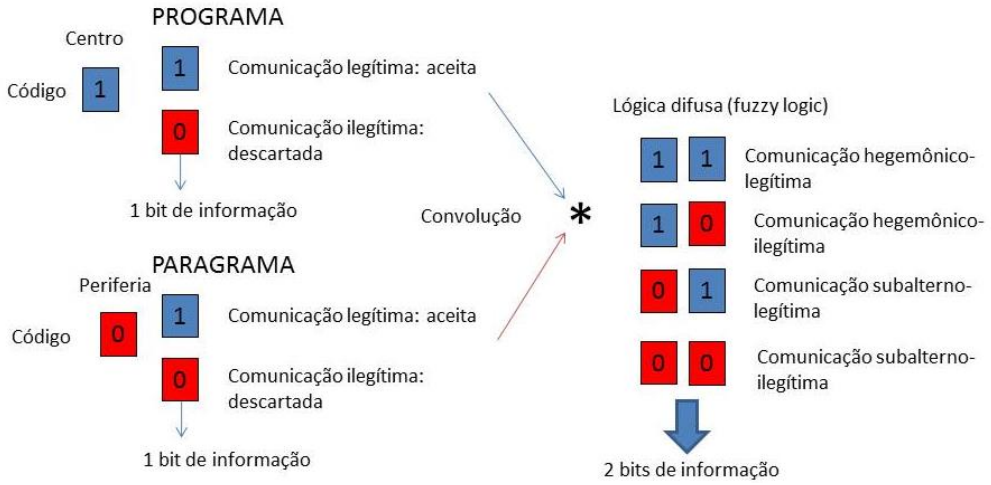


FIGURA 2- Composição entre programa e paragrama

O que acontece efetivamente é um aumento da entropia do sistema que para ser mais bem descrito necessita de maior variedade. Duplicar a variedade de um para dois bits torna mais completa uma descrição interna do sistema. O programa composto, no entanto, não pode ser mais controlado por um código binário. O aumento de entropia do sistema acarreta o que se pode chamar de "equivocação" do sistema. Equivocação é um conceito da Teoria Matemática da Informação de Claude Shannon, e se refere ao aumento aleatório de informação de uma mensagem pela entropia do emissor, do canal ou do receptor. O ruído é causador de equivocação, pois o ruído acrescenta informação a uma mensagem. Esse excesso suplementar de informação é a equivocação. Em nosso exemplo, a luta de classes pode ser descrita como um ruído, ou uma perturbação, que penetra o sistema e provoca equivocação. O efeito desta pode ser representado pelo programa composto que foi alterado pela composição com o paragrama. Assim, é possível entender o paragrama como um desvio do programa hegemônico.

Essa equivocação também pode ser entendida como uma indeterminação da capacidade decisória do sistema e um deslizamento da fronteira entre sistema e ambiente e entre inclusão e exclusão. Os novos critérios multivalorados de decisão, em seu aspecto quaternário, abrem uma "zona de legitimidade espúria" entre as zonas consensuais de inclusão (1/1) e exclusão (0/0) das comunicações, que é uma zona de ambivalência (1/0 e 0/1), onde o critério de decisão se torna incerto, indefinido. A FIGURA 3 ilustra essa situação de indecisão.

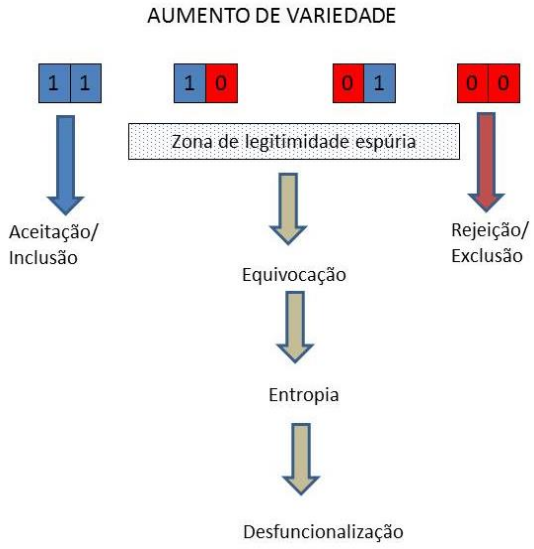


FIGURA 3- Equivocação e Desfuncionalização

A equivocação, que é sinal da entropia crescente de um sistema, leva a uma "desfuncionalização" da diferenciação, pois o critério de aceitação ou descarte das comunicações do sistema passa a não dar mais conta da totalidade das comunicações, dependendo do efeito das lutas sobre a propriedade do meio. A zona de legitimidade espúria é uma "zona de indecidibilidade", e com isso a fronteira do sistema também se torna indecidível. Uma consequência dessa abordagem é que quanto mais incerto é o critério de decisão, maior o erro na aceitação ou no descarte de mensagens. Como as condições de aceitação implicam em mais informação, o mais provável é que ante a uma indecisão crescente, aumente a "descartabilidade" das comunicações, isto é, reduzam-se arbitrariamente as ofertas de participação. Mas quanto maior o descarte, maior a entropia e maior a equivocação e maior a zona de legitimidade espúria. Este aumento de entropia só é viável a um certo limite sem que o

subsistema perca toda sua capacidade de legitimar uma comunicação. Isso significa que mudanças no programa para corrigir ou alterar as regras deverão ser necessárias, podendo até mudar totalmente as características ou o código do subsistema. Esse tipo de situação é comum, por exemplo, no subsistema estético e no científico. Neste último caso, a mudança no programa também pode ser chamada de "mudança de paradigma".

Com este entendimento alcança-se uma teoria mais rigorosa da distinção inclusão/exclusão e sua relação com a problemática da classe que estava ausente em sua formulação original por Niklas Luhmann. Também é possível consistentemente avaliar a perda dos critérios quando a comunicação ocorre em situações onde a luta de classes é mais acirrada, o que é mais verdadeiro quanto mais próximo se está da periferia do sistema capitalista. Assim, a estratificação centro/periferia deixa de estar necessariamente ligada a aspectos regionais ou nacionais, podendo ocorrer em qualquer território social. Essa integração da questão de classes torna-se consistente com a teoria dos sistemas desde que a perspectiva dos meios seja levada em conta, o que significa incluir a observação do acoplamento com o subsistema econômico. Torna-se desnecessário igualmente suplementar essa abordagem com novas distinções, como corpo/pessoa. A luta de classes é uma perturbação ruidosa que conduz a uma desfuncionalização progressiva do subsistema. A conclusão é que, se a luta de classes é inerente ao sistema capitalista, a diferenciação funcional não pode acontecer de modo completo ou sem ambiguidade em seu interior.

REFERÊNCIAS

BACHUR, J.P e DUTRA, Roberto (org). *Dossiê Niklas Luhmann*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

KRISTEVA, Julia. *Introdução à semanálise*. Trad. Lucia Helena França Ferraz. São Paulo: Perspectiva, 2005.

LUHMANN, Niklas. *A Realidade dos Meios de Comunicação.* São Paulo: Paulus, 2017.

ASHBY, W. ROSS. *Introdução à cibernética*. São Paulo: Perspectiva, 1970.

SHANNON, Claude. *A Mathematical Theory of Communication* . The Bell System Technical Journal, Vol. 27, pp. 379–423, 623–656, July, October, 1948. Disponível em

http://math.harvard.edu/~ctm/home/text/others/shannon/entropy/entropy.pdf. Consultado em julho/2018.

STAMFORD DA SILVA, Artur. **10 lições sobre Luhmann**. Petrópolis, Vozes, 2016.

A RELAÇÃO DE COMPLEMENTARIEDADE ENTRE DIREITO E MORAL NO DIREITO PRIVADO

LEONARDO QUINTINO[180]

Resumo

A partir da observação da noção de cooriginariedade em Habermas, busca-se analisar a relação de complementariedade entre direito e moral, com destaque para a garantia da integração social no direito privado. A perspectiva é adotada, sobretudo, para verificar de que maneira a racionalidade comunicativa é capaz de promover a mediação dos interesses dos participantes de situações de ação nas quais prevalece a autonomia privada dos agentes. Isso será avaliado tanto sob o aspecto do complemento de eficácia proporcionado pelo direito à moral, quanto pela garantia de legitimidade do direito através da adequação do sistema jurídico a formas de vida moralmente justas. Assim, em um primeiro momento este artigo faz breve exposição da estrutura do agir comunicativo e da ameaça à sua observância representada pela forma de vida das sociedades complexas; em seguida, indaga-se sobre a suficiência do princípio do discurso para garantia de legitimidade do direito através da adequação do sistema jurídico a formas de vida moralmente justas; para ao fim esclarecer a função cumprida pelo direito enquanto complemento de eficácia para a moral e as consequências do maior nível de complexidade do direito em relação à moral para a mediação dos interesses veiculados no âmbito do direito privado. O artigo é formulado a partir da obra "Direito e democracia – entre faticidade e validade" (1997) em que Habermas aborda com maior especificidade a relação de complementariedade entre direito e moral, sem prejuízo de aportes de demais obras, em especial, a Teoria do Agir Comunicativo (2012).

Palavras-chave: Habermas. Direito. Moral. Autonomia privada.

THE RELATION OF COMPLEMENTARITY BETWEEN LAW AND MORAL IN PRIVATE LAW

Abstract

From the observation of notion the relation of co-originality between law and moral in Habermas, we seek to analyze the relation of complementarity between law and morals, with emphasis on ensuring social integration in private law. The perspective is adopted, above all, to verify in what way the communicative rationality is capable of promoting the mediation of the interests of the participants in action situations in which the private autonomy of the agents prevails. This will be assessed both in terms of the complement of effectiveness provided by the law before the moral, and by ensuring the legitimacy of the law through the adequacy of the legal system to life forms, morally fair. Therefore, at first this article makes brief exposition of the structure of communicative action subjects and the threat to their observance represented by the way of life of complex societies; then, questioning the sufficiency of the principle of discourse to guarantee the legitimacy of the law through the adaptation of the legal system to morally fair forms of life; and at the end, it is clarified the function fulfilled by the right like complement of effectiveness for the moral and the consequences of the higher level of complexity of the law in relation to morality for the mediation of the interests conveyed under private law. The article is formulated from the book "Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy", in which Habermas approaches with a greater specificity the complementary relation between law and morals, without prejudice to the contribution of other works, in particular, the Theory of Communicative Action.

[180] Mestrando em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: leonardo.quintino@catolicasc.org.br.

Keywords: Habermas. Law. Moral. Private autonomy.

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo consiste em resultado provisório de projeto de pesquisa que tem por escopo a relação de complementaridade entre direito e moral na obra de Jürgen Habermas (HABERMAS, 1997a, p. 139 a 154), sob a perspectiva da mediação promovida pelo direito em situações de ação de prevalência da autonomia privada.

Assim, a partir da cooriginariedade entre direito e moral em Habermas - em virtude das respectivas especificações do princípio do discurso fundantes de ambos os sistemas de ação - busca-se analisar a relação de complementariedade entre direito e moral, com destaque para a garantia da integração social no direito privado (HABERMAS, 1997a, p. 116 – 139). A perspectiva é adotada, sobretudo, para verificar de que maneira a racionalidade comunicativa é capaz de promover a mediação dos interesses dos participantes de situações de ação nas quais prevalece a autonomia privada dos agentes.

A preocupação principal está em analisar de que maneira a teoria discursiva do direito é capaz de garantir observância do princípio do discurso em ambientes onde não se põe em questão a validade universal dos interesses perseguidos, de modo a cercear a ação estratégica[181] em prol da prevalência do agir comunicativo. Portanto, será necessário esclarecer como se dá a influência do direito na determinação da conduta dos sujeitos no exercício de sua autonomia privada, mesmo diante da menor exigência de motivação moral para a ação.

Isso será avaliado tanto sob o aspecto do complemento de eficácia proporcionado pelo direito à moral, quanto pela garantia de legitimidade do direito através da adequação do sistema jurídico a formas de vida moralmente justas, reflexivamente analisadas no processo democrático de legislação. Para tanto, foram adotadas como base as obras Direito e Democracia: entre faticidade e validade (1997) e Teoria do Agir Comunicativo (2012), dada a centralidade com que nelas se apresentam as categorias da teoria discursiva do direito e da racionalidade comunicativa.

Quanto à primeira das obras acima referidas, a proposta é de apresentar algumas considerações e posições de Habermas constantes de seu capítulo III, em que o Filósofo aborda

[181]Entende-se esta como forma de ação em que o sujeito visa "manipular outros sujeitos ou tratá-los como meios para seus próprios fins" (PINZANI, 2009, p. 100).

de modo mais específico o tema da autonomia privada, bem como o da complementariedade entre direito e moral no âmbito da teoria discursiva do direito (HABERMAS, 1997a, p. 113 – 154). A exposição perpassa ainda elementos da compreensão da relação entre direito e moral apresentada nas Tanner Lectures de 1986 (HABERMAS, 1997b, p. 193 – 247), tendo em vista a especial importância atribuída por Habermas à moral na busca da legitimidade através da legalidade.

Nessas condições, o artigo se estrutura em três seções. Inicialmente, se faz breve exposição da estrutura do agir comunicativo, de sua implicação na conduta dos sujeitos e da ameaça à sua observância representada pela forma de vida das sociedades complexas; em seguida, indaga-se sobre a suficiência do princípio do discurso para garantia de legitimidade do direito através da adequação do sistema jurídico a formas de vida moralmente justas, de maneira a mediar o risco do dissenso nas sociedades pós-tradicionais; por fim, esclarece-se a função cumprida pelo direito enquanto complemento de eficácia para a moral e as consequências do maior nível de complexidade do direito em relação a moral para a mediação dos interesses veiculados no âmbito do direito privado.

2 AGIR COMUNICATIVO, O RISCO DO DISSENSO E A FUNÇÃO CUMPRIDA PELO DIREITO

Partindo do pressuposto de que o modo originário de uso da linguagem é o entendimento, o agir comunicativo consiste em um sistema de pretensões de validade constituído a partir de uma matriz argumentativa que visa possibilitar às partes que alcancem consensos racionalmente motivados, tornando possível esse direcionamento (HABERMAS, 2012a, p. 57).

Contudo, para lograr êxito neste âmbito, Habermas (2012a) funda sua teoria da ação social sob uma pragmática formal. Pragmática, porque não pode abrir mão da instância empírica, dos aspectos comportamentais da ação e suas respectivas referências ao mundo (objetivo, social e subjetivo); e formal, pois a ação deve pretender validade universal, portanto, não pode assumir foros de uma fundamentação última substancial. Trata apenas de estabelecer condições sob as quais é possível alcançar os consensos linguísticos universalizáveis sobre as situações de ação.

Para este empreendimento, Habermas faz uma releitura da teoria dos mundos formais. Fala-se em (i) mundo objetivo quanto às referências ao mundo exterior, aos objetos designados e descrições realizadas pelos sujeitos ao coordenar suas ações para determinada finalidade; (ii) mundo social no que diz respeito às condições normativas vigentes em determinado contexto de ação e à projeção da aceitação de tais normas como válidas, ou seja, legítimas; (iii) e mundo subjetivo, concernente às vivências e disposições subjetivas do próprio falante enquanto partícipe de uma situação, como forma de exteriorização da subjetividade para o *alter* (HABERMAS, 2012a, p. 162).

Assim, classifica-se uma ação como racional apenas quando integrados os três mundos formais acima descritos, pois os agentes não fazem "referência pontual a algo no mundo objetivo, social ou subjetivo, mas relativizam sua exteriorização de acordo com a possibilidade de que sua validade seja contestada por outros atores" (HABERMAS, 2012a, p. 191).

Essa sujeição à crítica do outro se dá em meio a espécies de processos de entendimento ao longo dos quais os participantes "manifestam de parte a parte pretensões de validade que podem ser aceitas ou contestadas" (HABERMAS, 2012a, p. 191). Mas tudo pressupõe sempre a mediação linguística, uma disposição para alcançar o entendimento de modo cooperativo, manifestando enunciados verdadeiros, conformes ao contexto normativo vigente e legítimo e que haja sinceridade na enunciação (HABERMAS, 2012a, p. 192).

Essa é a base pragmático-formal em que Habermas assenta o agir comunicativo. Através dela, a cada caso é problematizado o pano de fundo não problemático do mundo da vida, "à medida que as definições situacionais vão sendo negociadas pelos *próprios* envolvidos" (HABERMAS, 2012a, p. 193). Cada situação de ação representa um "recorte temático do mundo da vida" (HABERMAS, 2012a, p. 192) que necessitará ser mediado linguisticamente entre os três mundos formais para que falantes e ouvintes logrem o entendimento mútuo.

Ao estabelecer que os sujeitos apenas podem alcançar o entendimento mútuo à medida que definem de modo consensual as respectivas referências de mundo incutidas no agir, Habermas estrutura as condições de validade de um ato de fala (SIMIONI, 2007, p. 31). Entretanto, para que estas condições sejam cumpridas em direção ao *telos* do entendimento, os sujeitos precisam avançar em pretensões de validade. Estas consistem em "expectativas que os falantes depositam nos demais participantes da interação, no sentido de que eles reconheçam a verdade, a correção normativa e a sinceridade das suas proposições" (HABERMAS, 2012a, p.

57). Não por acaso, Habermas coloca o agir comunicativo como um sistema de pretensões de validade (HABERMAS, 2012a, p. 57).

Isso ocorre porque o Filósofo também busca assentar sua teoria em bases universalmente justificáveis. Assim, diante da ausência de "garantia de que o mundo de um seja idêntico ao dos outros, qualquer afirmação a respeito do mundo está obrigada a justificar-se argumentativamente" (SIMIONI, 2007, p. 59). Portanto, apenas cumpre as condições de validade o ato de fala cujas pretensões de validade sejam aceitas como universalmente válidas pelos falantes e destinatários, nos aspectos objetivo, social e subjetivo.

Por esta razão, a teoria do agir comunicativo, através da pragmática formal, visa reconstruir as condições de possibilidade de entendimento. Estabelece-se então que todo aquele que pretende agir comunicativamente deve levantar pretensões de validade universais e supor que estas têm aptidão para gerar consenso (DUTRA, 2005, p. 43).

A teoria do agir comunicativo está estruturada a partir de uma pressuposta *compreensão* de mundo franqueada pelo mundo da vida, que permite aos falantes proporem aos ouvintes atos de fala cujo sentido pode ser aceito ou não como algo *verdadeiro* (mundo objetivo), *correto normativamente* - justo - (mundo social) e *sincero* (mundo subjetivo). Qualquer ato de fala com pretensão de validade intersubjetiva deve ser fundamentado simultaneamente nestas pretensões de validade, que nada mais são do que condições sob as quais um ato pode ser aceito como válido em uma situação de ação.

De acordo com Habermas, "são os próprios falantes atores que procuram o consenso e o medem conforme a verdade, a correção e veracidade" (ou sinceridade), levando a efeito a mediação entre "a ação de fala, de um lado, e os três mundos com o que o ator estabelece relação por meio de sua exteriorização, de outro" (HABERMAS, 2012a, p. 192).

Compreensível é o ato de fala que os falantes de uma língua podem compreender e criticar a partir do acervo de saber de que dispõem, afigurando-se como condição de possibilidade para avançar nas demais instâncias do agir; *verdadeiro* é o ato que está em conformidade com os planos de ação designados pelos falantes na exterioridade, implicando em um saber compartilhado da situação de ação; *correto normativamente* (ou justo) é o ato que se adequa aos padrões normativos vigentes e legítimos em determinado contexto de ação, de maneira que os falantes "possam chegar a um consenso na moldura de um fundo normativo reconhecido como válido" (PINZANI, 2009, p. 86).; e *sincero* é o ato no qual o falante

manifesta a disposição para entendimento em conformidade com a própria subjetividade, enunciando suas intensões com veracidade.

Enquanto as três primeiras pretensões de validade são passíveis de universalização, a sinceridade ou veracidade só pode ser aferida de modo contingente, haja vista seu caráter interior, subjetivo. Isso não quer dizer, contudo, que a sinceridade não pode ser criticada ou justificada racionalmente, visto que pode ser expressa mediante atos anteriores ou posteriores que venham a corroborar ou contrariar a pressuposta disposição para o entendimento (HABERMAS, 2012a, p. 89).

Nesse sentido é que o agir comunicativo se destaca de todas as demais formas de ação, pois inclui todas as funções da linguagem para se referir ao mundo (PINZANI, 2009, p. 103). Ao avançar em uma pretensão de validade, o falante busca convencer todos os outros da legitimidade de sua proposição, pretendendo que o auditório concorde com ela. Mas isso só ocorre quando "são aceitas as quatro pretensões de validade anteriormente mencionadas" (PINZANI, 2009, p. 91).

A perspectiva de Habermas sobre a pretensão de veracidade (ou sinceridade) dos atos de fala, especificamente, tem bastante relação com a proposta deste artigo, vez que a constatação da inidoneidade da conduta de um sujeito não se dá por uma pretensão de acesso às próprias intenções ou à subjetividade do indivíduo, mas por ações posteriores que ponham em evidência a ausência de disposição para a cooperação. Isso pode ser sustentado à medida que Habermas afirma que "a veracidade de expressões não se deixa *fundamentar*; ela só pode ser *demonstrada*. A falta de veracidade, por sua vez, pode apenas delatar-se pela pouca consistência de uma exteriorização e as ações que se ligam a ela por via interna" (HABERMAS, 2012a, p. 89).

Sem o cumprimento das condições de validade acima expostas não há que se falar em entendimento mútuo, essencialmente porque há evidência de que as partes não buscaram cooperativamente a coordenação de seus interesses nos três níveis definidos pela pragmática formal.

Diante dos aportes da teoria do agir comunicativo e do relacionamento proposto entre princípio do discurso (sobretudo pela institucionalização concretizada no princípio da democracia), importa agora explicitar de que maneira a teoria discursiva do direito é capaz de garantir observância do princípio do discurso em ambientes onde não se põe em questão a

validade universal dos interesses perseguidos, de modo a cercear a ação estratégica em prol da prevalência do agir comunicativo.

Tal demonstração se faz necessária, pois, se a cooperação é algo que depende do direcionamento das partes, o *telos* do entendimento está constantemente ameaçado pelo risco do dissenso, frente à possibilidade de que qualquer dos sujeitos, em função da persecução de objetivos estratégicos, venha a descumprir quaisquer das pretensões de validade acima descritas.

Trata-se da tensão entre faticidade e validade que tem posição central na teoria do direito de Habermas. Essa tensão estabelece-se "entre a idealidade e irrealizabilidade prática do conteúdo normativo das regras do discurso, por um lado, e entre tal irrealizabilidade e a inevitabilidade fática das próprias regras do discurso, por outro lado" (PINZANI, 2009, p. 144). Isso decorre especialmente da constatação de que nas sociedades pós-tradicionais tão só o agir comunicativo não é capaz de garantir o direcionamento das partes ao entendimento mútuo por motivos morais (HABERMAS, 1997b, p. 217).

É possível afirmar que "o agir comunicativo não circunscrito não tem condições de dar conta, por si só, do fardo da integração social, mas também não pode se livrar deste fardo" (DUTRA, 2005, p. 201), vez que os costumes, a moral ou a ética, por suas próprias forças não garantem mais a unidade entre o que é idealmente válido e o que é faticamente realizado ou realizável. Há sempre a ameaça do dissenso, do agir estratégico, da fala idiossincrática, do comportamento coativo, que acarretam fraturas na comunicação capazes de desvirtuar o direcionamento das partes do entendimento.

Contudo, não se pode renunciar a busca do entendimento comunicativo. "E como não se pode esperar das ideias morais uma obrigatoriedade geral, eficaz na prática, a ética da responsabilidade julga que a obediência a normas correspondentes só é exigível quando elas atingem o nível da obrigatoriedade jurídica" (HABERMAS, 1997b, p. 217), capaz de "absorver as inseguranças que surgiriam caso ficassem entregues a uma regulação do comportamento puramente moral" (HABERMAS, 1997b, p. 217).

Com isso surge o direito pós-moderno, com o escopo de substituir as convicções morais inerentes aos sujeitos "pela sanção, implicando, também, a separação do momento da faticidade e da validade jurídica" (DUTRA, 2005, p. 201). O direito passa a liberar os motivos morais para seu cumprimento, preenchendo a "lacuna de solidariedade" aberta pela secularização do

mundo (PINZANI, 2009, p. 146). Questões que antes "eram resolvidas eticamente, na base do costume, da lealdade, ou da confiança são agora juridificadas" (PINZANI, 2009, p. 146).

Não obstante tais construções habermasianas, este artigo questiona a suficiência do direito democraticamente gerado para promover a integração no ambiente privado. Considera-se que, por vezes, mesmo o direito democraticamente legislado não só dá espaço para a assunção de posições estratégicas, como legitima a persecução de interesses egoísticos, o que ocorre, por exemplo, com o avanço das garantias e privilégios conferidos às instituições financeiras e grandes setores do capital financeiro em detrimento da população submetida a práticas abusivas e juros exorbitantes.[182]

Esta parece ser a razão pela qual Habermas, nas Tanner Lectures, chega a questionar que o processo parlamentar contenha o nível de racionalidade que dele se espera, haja vista a impressão de que "nele, a busca de poder político e a concorrência entre interesses conflitantes é tão central, que exclui uma reconstrução crítica das controvérsias parlamentares" (HABERMAS, 1997b, 220) conforme um modelo de formação discursiva da vontade.

3 COMPLEMENTARIEDADE ENTRE DIREITO E MORAL E OS REFLEXOS NO DIREITO PRIVADO

Transladando a estrutura do agir comunicativo para o ambiente do direito privado, tem-se que os sujeitos de uma situação de ação qualquer, ainda que baseados nos princípios da autonomia privada e da livre iniciativa, devem se guiar também por pretensões de validade, de maneira que definam os objetivos de sua ação, estabelecendo a finalidade a ser lograda com sua execução (pretensão de verdade); realizem o juízo de conformidade de seu plano de ação e de seus fins com o contexto normativo vigente (pretensão de correção normativa); manifestem sua intenção de efetivamente executar este plano de ação mediante comportamento coerente que tenda a realizar seu objeto (pretensão de veracidade); empregando sempre uma linguagem que possa ser compreendida pelos destinatários da ação, possibilitando o diálogo esclarecido para a

[182] As principais manifestações dos privilégios alcançados pelas instituições financeiras em detrimentos dos consumidores no direito brasileiro, tanto em âmbito parlamentar, quanto em sede jurisprudencial foram a revogação do § 3º do art. 192 da Constituição de 1988 que determinava a limitação ao percentual de doze por cento ao ano da taxas de juros reais, nelas incluídas comissões e quaisquer outras remunerações direta ou indiretamente referidas à concessão de crédito e a exclusão da aplicação de Lei de usura às instituições financeiras por meio da súmula 596 do Supremo Tribunal Federal.

aceitação ou rejeição de atos, normas, posições, faculdades e poderes avançados para a consecução dos objetivos individuais (compreensibilidade).

Aliás, o simples fato de se falar em exercício da autonomia privada acarreta a conclusão de que se está na instância pragmática, que, portanto, pressupõe ação e, logo, a consideração do Outro, o entendimento, bem como diversos outros fatores que condicionam a relação do sujeito com o mundo.

Essa perspectiva é fundamental para a proposta enfocada pelo presente trabalho, pois ao mesmo tempo em que se adequa ao estado de coisas que o direito privado visa tutelar - a partir da consideração da prerrogativa do sujeito de perseguir seus próprios interesses – dá a devida atenção aos efeitos recíprocos das condutas dos indivíduos, inclusive quanto às expectativas geradas no Outro. Com isso, impede que a adoção de posições sobremaneira subjetivistas, vez que a validade de um ato só se concebe intersubjetivamente, mediante o cumprimento das pretensões universais de validade do discurso (HABERMAS, 1997b, p. 215).

De acordo com Habermas, "quem rejeita uma oferta inteligível de ato de fala contesta a validade do proferimento sob pelo menos um desses três aspectos da verdade, da correção e da sinceridade" (HABERMAS, 1989, p. 167-168). Ocorre que, nas sociedades pós-tradicionais, apenas a moral é incapaz de garantir a observância de tais premissas para a ação, à medida que se interioriza e se torna autônoma, retraindo-se para domínios privados (HABERMAS, 1997b, p. 217). Eis que surge o problema da relação entre direito e moral no direito privado.

Caso vigorasse a perspectiva moderna de direito, os "interesses particulares que os sujeitos de direito privado defendem no intercâmbio econômico" (HABERMAS, 1997b, p. 197 – 198) seriam compreendidos como orientações valorativas que precedem decisões racionais dos sujeitos. Ou seja, valores materiais incapazes de serem tratados nos limites das qualidades formais do direito, estas "descritas como 'racionais' num sentido moralmente neutro" (HABERMAS, 1997b, p.198).

Em seu texto para as Tanner Lectures, Habermas se opunha a tal forma de compreender o direito ao defender que mesmo para o direito formal burguês a legitimidade "não resulta das características 'racionais' fornecidas e, sim, quando muito, de implicações morais" (HABERMAS, 1997b, p. 198) extraídas desta mesma racionalidade cumulada a outras proposições empíricas. Assim, defendendo já um paradigma procedimental para o direito, o Filósofo afirma que "a legitimidade da legalidade não pode ser explicada a partir de uma

racionalidade autônoma inserida na forma jurídica isenta da moral; ela resulta, ao invés disso, de uma *relação interna entre o direito e a moral"* (HABERMAS, 1997b, p. 2002, itálico nosso).

Tal relação, entretanto, não é de caráter conteudístico, defendendo-se a ideia de que "a legitimidade pode ser obtida através da legalidade, na medida em que os processos para a produção de normas jurídicas são racionais no sentido de uma razão prático-moral procedimental" (HABERMAS, 1997b, p. 203), ou seja, "na medida em que forem institucionalizados processos de decisão jurídica *permeáveis* a discursos morais" (HABERMAS, 1997b, p. 216). Trata-se de uma proposta procedimentalista que se baseia em "um processo, cuja racionalidade garante a correção de qualquer tipo de decisão tomada conforme um procedimento" (HABERMAS, 1997b, p. 202).

Isso quer dizer que não se pode equiparar "as qualidades procedimentais de um nível de fundamentação pós-tradicional às orientações valorativas materiais" (HABERMAS, 1997b, p. 201), pois a relação entre direito e moral é de "natureza puramente procedimental", despojada de "todos os conteúdos normativos determinados, sublimando-se num processo de fundamentação e de aplicação de possíveis conteúdos normativos" (HABERMAS, 1997b, p. 218).

Com essa posição, Habermas pretende superar teorias jurídicas como o positivismo kelseniano, que rejeita qualquer pretensão corretiva do direito em relação à moral a partir da tese da moldura (KELSEN, 1998, p. 247), alinhando-se mais com propostas conciliadoras oriundas do paradigma pós-positivista, que têm nas obras de Robert Alexy e Ronald Dworkin as formulações mais difundidas.

Particular nas Tanner Lectures é o fato de que além da vinculação entre a moral e o direito, defende-se uma subordinação processual deste em relação àquela que não se confunde com "o caráter subalterno da normatividade jurídica em relação à moral" (DUTRA, 2011, p.15).

Entretanto, a relação entre direito e moral em Habermas ainda foi reconfigurada em Direito e Democracia, publicada originalmente em 1992. Nesta obra, a despeito de não excluir a relação entre direito e moral, o Filósofo defende que não se pode ignorar a diferença dos níveis de complexidade destes sistemas de ação (DUTRA, 2006, p. 27), deixando de colocar o discurso moral como instância de legitimação para o direito. De maneira definitiva, a correção jurídica deixa de se identificar com a correção moral, atribuindo-se a esta uma função meramente negativa, de modo que "não pairará sobre o ordenamento jurídico como uma camada superior,

mas emigrará para o direito sem, no entanto, implicar na perda da identidade deste último" (DUTRA, 2010, p.114).

Portanto, Habermas propõe uma "via intermediária que conecta a normatividade moral e a jurídica" (DUTRA, 2010, p.110), haja vista que o relacionamento se dá apenas através do "caráter permeável do procedimento democrático que permite a livre circulação dos argumentos morais", bem como "pela interdição dos produtos do procedimento democrático contrariar princípios morais" (DUTRA, 2010, p.111). Isso decorre do fato de que o processo de formação do direito inclui "não só razões morais, mas pragmáticas, éticas, bem como compromissos resultantes de negociação" como "um amálgama de validade originado no procedimento democrático de legitimidade" (DUTRA, 2006, p. 27). Trata-se do fenômeno da cooriginalidade entre direito e moral.

Desta forma, ao mesmo tempo em que se libera os sujeitos dos motivos morais para ação, impede-se que estes alcancem seus objetivos de maneira estratégica em completa desconsideração pelo Outro. Daí que o direito apoiado na legitimidade de suas prescrições é capaz de impor que os sujeitos observem procedimentos capazes de cercear comportamentos assimétricos, mesmo a partir de regras destituídas de conteúdo eminentemente moral (HABERMAS, 1997a, p. 55 - 56). Trata-se então de uma espécie de "lealdade procedimental que supera a fraqueza motivacional dominante nas modernas sociedades secularizadas" (PINZANI, 2009, p. 146-147).

Isso não quer dizer que o direito autoriza os sujeitos a agir imoralmente. Aliás, um dos pilares da validade jurídica para Habermas é a ausência de contrariedade com a moral, garantida pelas instâncias democráticas de produção do direito. O que diferencia a validade da moral da validade do direito é a maior complexidade deste último, admitindo-se consensos provisórios resultantes da negociação, mantendo-se "aberto a argumentos pragmáticos, éticos e morais que transparecem no processo de legislação e são enfeixados na pretensão de legitimidade de normas do direito" (HABERMAS, 1997a, p. 287).

Assim, ao impor "um comportamento objetivo, através da ameaça de sanções" (DUTRA, 2005, p. 217), o direito, embora libere as partes dos motivos estritamente morais, permanece aberto, "como não poderia deixar de estar, a possibilidade de um comportamento moral" (DUTRA, 2005, p. 217).

O direito privado, na perspectiva aqui abordada, apresenta-se então como um "complemento de eficácia para a moral" (DUTRA, 2005, p. 215) em contextos nos quais, não

raro, prevalece a persecução de objetivos estratégicos e não comunicativos. Constitui, portanto, verdadeiro *medium*, impondo aos sujeitos a observância de um padrão de comportamento solidário, mesmo quando não dispostos a cooperar para tanto e a assumir uma conduta leal, sob pena de coerção jurídica.

Entretanto, no ambiente privado o enfoque está na persecução de interesses particulares mediante a definição de estratégias para tanto, de modo que, por vezes, mesmo a mediação do direito é incapaz de obstar o avanço do agir estratégico e instrumental sobre o agir comunicativo. Isto põe em questão a teoria discursiva do direito de Habermas como hábil para garantir a observância do princípio do discurso em ambientes onde não se põe em questão a validade universal dos interesses perseguidos.

4 TEORIA DISCURSIVA DO DIREITO E A FUNÇÃO MEDIADORA DO DIREITO NO ÂMBITO PRIVADO

A simples referência à persecução de interesses individuais, circunscritos à proteção da propriedade e das liberdades subjetivas de ação, implica a remissão à ideia de autonomia privada enquanto qualidade intrínseca do gênero humano, detentor de poder de vontade. Trata-se de interpretação ainda relacionada ao direito privado burguês, que volta suas atenções principalmente para o "o direito de fechar contratos, de adquirir, herdar ou alienar" (HABERMAS, 1997a, p. 117).

Não obstante, a concepção de Habermas em relação ao direito privado visa dar nova configuração à relação entre autonomia privada e a esfera dos direitos, no intuito de superar a concepção fundada na autonomia moral da pessoa que submete o processo legislativo democrático à proteção funcionalista das liberdades subjetivas. Explica que na vacilação entre posições ora mais naturalistas, ora mais positivistas, "nenhum dos dois modos atinge o sentido intersubjetivo de liberdades de ação subjetivas estruturadas juridicamente" (HABERMAS, 1997a, p.122).

Interessa ao Filósofo, portanto, a construção de uma teoria do direito em que "direitos subjetivos não estão referidos, de acordo com seu conceito, a indivíduos atomizados e alienados, que se entesam possivelmente uns contra os outros" (HABERMAS, 1997a, p. 121). Em sua concepção, "os direitos subjetivos são co-originários com o direito objetivo; pois resulta dos direitos que os sujeitos se atribuem reciprocamente" (HABERMAS, 1997a, p. 121). Essa é

a chave a partir da qual Habermas pretende afirmar a legitimidade do sistema de direitos, a saber, a partir de um "modelo da autolegislação através da teoria do discurso, que ensina serem os destinatários simultaneamente os autores de seus direitos" (HABERMAS, 1997a, p. 139).

Com efeito, ainda que no uso de sua autonomia privada, os indivíduos não podem deixar de considerar a instância do discurso, pois este é o momento em que se relativizam as exteriorizações, de forma que "só podem reclamar validez as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes" (HABERMAS, 1989, p. 116) em um procedimento isento de coação, no qual prevaleça a força do melhor argumento.

Quer-se com isto dizer que a reciprocidade e atenção para os interesses legítimos do *alter* não deve ser perdida de vista pelos sujeitos que agem no exercício de sua esfera de direitos, uma vez que estes decorrem de uma e mesma ordem jurídica legítima construída discursivamente pelos sujeitos "reciprocamente referidos uns aos outros, como membros livres e iguais do direito" (HABERMAS, 1997a, p. 121), capaz de revelar a cooriginariedade entre autonomia privada e pública (HABERMAS, 1997a, p. 139).

Diante deste estado de coisas é que *incide medium do direito no ambiente privado, visando mitigar a debilidade discursiva decorrente de diferenciações econômicas, sociais e de conhecimento entre os sujeitos que transitam nesse meio.* Utilizando o exemplo do direito brasileiro, basta observar a imposição de deveres de proteção, como informação, esclarecimento, lealdade e comportamento não contraditório a partir do princípio da boa-fé objetiva, constante dos artigos 113[183] e 422[184] do Código Civil.

Esta norma de direito privado atua como limitadora do exercício de direitos subjetivos e posições jurídicas, combatendo comportamentos que, mesmo amparados pela lei, mostrem-se abusivos ou contraditórios na concretude de uma negociação, em detrimento do fim mutuamente estabelecido e objetivado pelas partes. Outra função exercida pela boa-fé objetiva está relacionada ao equilíbrio das relações contratuais, atuando tanto no controle de cláusulas abusivas, quanto na busca do reequilíbrio das prestações quando quebrada a base objetiva do negócio jurídico. Exerce ainda a função otimizadora do comportamento contratual através da exigência de deveres de cooperação e proteção recíprocos, além de servir como cânone hermenêutico para intepretação e integração de contratos.

[183] Art. 113. Os negócios jurídicos devem ser interpretados conforme a boa-fé e os usos do lugar de sua celebração
[184] Art. 422. Os contratantes são obrigados a guardar, assim na conclusão do contrato, como em sua execução, os princípios de probidade e boa-fé.

Em situações como estas, o direito privado se manifesta como um eficiente mediador, impondo a cooperação e a consideração do outro, senão por razões morais, ao menos pela coerção jurídica.

Isso fica bastante evidente na obra Direito e Democracia de Habermas, em que o Autor afirma que "a moral, no papel de uma medida para o direito correto, tem sua sede primariamente na formação política da vontade do legislador e na comunicação política da esfera pública. ". Habermas, inclusive, menciona a formula *Treue und Glauben* – diretamente referida à boa-fé objetiva no direito privado germânico – para exemplificar as normas procedimentais como uma "posição intermediária entre as regras carregadas moralmente e regras amplamente desmoralizadas". Segundo o Autor, essas normas tratam de estabelecer "compromissos e prescrições que às vezes incluem também comportamentos moralmente relevantes, tais como deveres de informação e de cuidado" (HABERMAS, 1997a, p. 255). Não estabelecem a correção do direito pela moral, mas impõe procedimentos e condutas a serem adotadas para a realização de um estado de coisas moral já concebido pelo processo democrático de legislação.

Afirmada a premissa de que mesmo no âmbito do direito privado - campo próprio para a persecução de interesses individuais – se exige dos sujeitos a observância de ideais de lealdade, cooperação, proteção, correção de comportamento e proteção da confiança, tem-se por imprescindível a atenção para conexões intersubjetivas, inclusive para aqueles que agem no pleno exercício de sua autonomia privada, visto que "os direitos subjetivos apoiam-se no reconhecimento recíproco de sujeitos do direito que cooperam" (HABERMAS, 1997a, p. 120).

Por este motivo, Habermas afirma que "o princípio da democracia não deve apenas estabelecer um processo legítimo de normatização, mas também orientar a produção do próprio *médium* do direito" (HABERMAS, 1997a, p. 146). Portanto, destaca a importância de se "criar não somente o sistema dos direitos, mas também a linguagem que permite à comunidade entender-se enquanto associação voluntária de membros do direito iguais e livres" (HABERMAS, 1997a, p. 146).

Por esta perspectiva, pode-se sustentar que *diante do risco do dissenso representado pela tendência dos sujeitos de visarem interesses estratégicos, ou mesmo por não estarem desde logo dispostos a colaborar para o alcance do entendimento, o direito democraticamente estabelecido - por constituir a própria institucionalização do princípio do discurso – surge como instância de coerção legitimamente aceita pelos sujeitos, liberando-os dos motivos morais, para que cooperem agora também pela imposição jurídica.*

REFERÊNCIAS

DUTRA. Delamar José Volpato. *Razão e consenso em Habermas: teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. 2. Ed. Revista e ampliada. Florianópolis: Editora da USFC, 2005;

_____. *A teoria discursiva da aplicação do direito: o modelo de Habermas*. Revista Veritas. v. 51 n. 1. Porto Alegre. Março 2006 p. 18-41 Disponível em: http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/1880 acessado em 09 de março de 2017;

_____. *Apel versus Habermas: como dissolver a ética discursiva para salvaguardá-la juridicamente*. Kriterion, Belo Horizonte, nº 121, Jun./2010, p. 103-116 Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2010000100005

_____. *Moral e direito nas "Tanner Lectures" de Habermas*. ethic@ - Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 13 - 37, Dez. 2011 Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2011v10n3p13

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

_____. *Direito e democracia – entre faticidade e validade, volume I***.** tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1997a;

_____. *Direito e democracia – entre faticidade e validade, volume II***.** tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1997b;

_____. *Teoria do Agir Comunicativo, volume I: racionalidade da ação e racionalização social;* tradução Paulo Astor Doethe; revisão da tradução Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a;

KELSEN, Hans.*Teoria pura do direito*; tradução João Baptista Machado. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998

PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009;

SIMIONI, Rafael Lazzarotto. *Direito e racionalidade comunicativa: a teoria discursiva do direito no pensamento de Jürgen Habermas*. Curitiba: Juruá, 2007.

O SIGNIFICADO DO CONTEÚDO MORAL TRANSCENDENTE DA DIGNIDADE HUMANA EM HABERMAS

LUCIANO ROLIM
Universidade de São Paulo. Mestrando em filosofia. lucianorolim@usp.br.

Resumo

O presente trabalho oferece uma nova chave de leitura para compreender o que significa o "conteúdo moral transcendente" atribuído por Habermas à dignidade humana no ensaio *O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos*. Nele o filósofo alemão, após assentar que a dignidade humana é a fonte moral dos direitos fundamentais, defende a tese de que essa "fusão explosiva da moral no *medium* do direito" transformou o ideal de uma sociedade justa em uma utopia realista. Opondo-me à interpretação de Pinzani, para quem o uso do termo "transcendente" sugere que Habermas estaria abraçando um conceito de dignidade humana definido de uma vez por todas, o qual por isso mesmo prescindiria de um consenso discursivo entre os concernidos, procurarei mostrar que o termo em questão se reporta a uma apropriação filosófica da doutrina teológica da criação do homem à imagem de Deus, como se vê no ensaio *Fundamentos pré-políticos do Estado democrático de direito?* e em outros textos do autor que abordam a relação entre religião e Estado democrático de direito. Em seguida, uma vez explicitado que tal apropriação é resultado de um processo histórico de tradução filosófica que não se exauriu no momento representado pela moral racional, argumentarei que para Habermas o conteúdo moral "transcendente" da dignidade humana deve ser sempre reatualizado democraticamente à luz do princípio do discurso. Ao mesmo tempo, essa concretização democrática deve manter-se aberta aos eventuais conteúdos de verdade que a mencionada imagem bíblica possa comportar.

Palavras-chave: Habermas. Moral. Direitos humanos. Dignidade humana.

1 INTRODUÇÃO

Em sua apresentação à edição brasileira do livro *Sobre a constituição da Europa* (2012a) [2011], de Jürgen Habermas, Alessandro Pinzani sugere que o filósofo alemão estaria empreendendo uma revisão, nos ensaios que compõem o volume, em especial no intitulado *O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos*, da reconstrução do sistema de direitos apresentada em *Direito e democracia*, a ponto de aproximá-la das teorias normativas da justiça que sempre combateu.

No ensaio em questão, após assentar que a dignidade humana "é a 'fonte' moral da qual os direitos fundamentais extraem seu conteúdo" (2012a, p. 11), Habermas (2012a, 31-37) defende a tese de que essa "fusão explosiva da moral no *medium* do direito" transformou o ideal

de uma sociedade justa em uma utopia realista. A dignidade humana leva Habermas a falar, então, em "conteúdo moral transcendente" dos direitos humanos (2012a, p. 34) e em uma "ideia transcendente de justiça" (2012a, p. 31), expressões que à primeira vista corroborariam a leitura de Pinzani. Conforme argumenta o comentador:

> Não estamos aqui perante a tensão entre facticidade e validade que perpassa como um fio condutor *Direito e democracia* […] e que vive da necessidade de redefinir ou reafirmar a validade das pretensões de justiça elaboradas nos discursos jurídicos e políticos; agora, se trata de realizar concretamente, isto é, na realidade jurídica, um ideal normativo que o próprio Habermas define como "transcendente" – que parece remeter a um ideal definido de uma vez por todas, mais do que a um baseado em pretensões de validade revisáveis. (PINZANI, 2012a, p. XV)

A interpretação de Pinzani despertou um debate em nosso país entre os estudiosos de Habermas. Possivelmente, a primeira a divergir expressamente dessa leitura foi Bressiani (2012a, p. 141), ao afirmar que o ensaio em questão "cumpriria o papel de mostrar que a defesa da ampliação e da garantia dos direitos humanos não é meramente transcendente, mas se ancora em uma tendência inscrita na dinâmica dos próprios conflitos sociais". Berten (2014, p. 192) também manifestou discordância de Pinzani, ressaltando que o desenvolvimento da temática no referido ensaio é muito mais complexo. Em sua interpretação, a fonte da moral reside nas experiências do mundo da vida, principalmente nas experiências negativas, como a da indignação, "porque são elas que podem mover uma dinâmica" (2014, p. 192). Contudo, o sentimento de indignação por si só não é suficiente para justificar uma pretensão de validade moral, muito menos jurídica, devendo antes ser expresso na linguagem e submetido, conforme o caso, ao princípio da universalização ou ao princípio democrático. Como observa Berten (2014, p. 193), a indignação pode ser fruto também da vaidade, da inveja, etc., e é somente quando os motivos daquele sentimento encontram uma expressão pública que se pode fazer a seleção entre o que é universalizável e o que fica definitivamente particular. Por fim, mais recentemente, a análise de Pinzani foi contestada por Velasco (2016), para quem o filósofo alemão, embora tenha modificado no ensaio em apreço sua concepção da relação entre moral e direito, não chegou a abandonar a teoria do discurso. Na sua leitura, a dignidade humana é "um conceito abstrato cujo significado precisa ser concretizado sempre de novo pelos cidadãos" (VELASCO, 2016, p. 426).

Na primeira seção deste trabalho, confrontarei a relação entre moral e direito desenvolvida em *Direito e Democracia* com a exposta em *O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos*. Na seção seguinte, indicarei, em textos de Habermas que abordam a relação entre religião e Estado democrático de direito, uma nova chave de leitura para a referência que o autor faz naquele ensaio ao "conteúdo moral transcendente" do conceito de dignidade humana. Procurarei mostrar que nele o termo "transcendente" se reporta a uma apropriação filosófica da doutrina teológica da criação do homem à imagem de Deus. Na última seção, sustentarei que para Habermas: a) o conteúdo moral "transcendente" da dignidade humana não se encontra definitivamente fixado, estando ao contrário permanentemente aberto a novas concretizações, que devem ser feitas à luz do princípio democrático; e b) essas concretizações devem manter-se abertas aos eventuais conteúdos de verdade (*Wahrheitsgehalte*) que a imagem bíblica em questão possa comportar.

2 **A RELAÇÃO ENTRE MORAL E DIREITO EM HABERMAS**

2.1 **Direito e democracia**

Em *Direito e democracia* (1997b) [1992], Habermas põe em evidência o nexo interno entre Estado de direito e democracia, com base no qual ele defende a tese da cooriginariedade entre direitos humanos e soberania popular. Segundo ele, o exercício da autodeterminação democrática depende do reconhecimento recíproco pelos cidadãos de liberdades subjetivas de ação, as quais ao mesmo tempo precisam ser juridicamente concretizadas e garantidas como direitos subjetivos públicos por meio do processo democrático de formação política da opinião e da vontade. Desse modo, estabelece-se uma relação de interdependência entre os direitos humanos, entendidos como direitos de liberdade (autonomia privada), e os direitos de participação política (autonomia pública). Nas palavras de Habermas (1997b, v. 2, p. 316), "a autonomia privada e a autonomia pública pressupõem-se mutuamente, sem que uma possa reivindicar o primado sobre a outra". Nesse contexto, a legitimidade do direito positivo, incluindo os próprios direitos fundamentais, não pode fundar-se em um suposto direito natural, do contrário os sujeitos de direito não se reconheceriam como autores das leis às quais estão submetidos como destinatários. Habermas (1997b, p. 313) admite, é verdade, que argumentos morais possam ter um peso decisivo na produção de normas jurídicas, rejeitando

expressamente a tese da neutralidade moral do direito; mais do que isso, ele afirma que "a política e o direito têm que estar em harmonia [*Einklang*] com a moral – numa base comum de fundamentação pós-metafísica"; ainda assim, a legitimidade do direito reside unicamente no processo democrático de sua elaboração, "não se podendo impor paternalisticamente a um legislador soberano direitos morais" (HABERMAS, 1997b, p. 315)[185].

Acima de tudo, Habermas está preocupado em mostrar que não há lugar no Estado democrático de direito para a pretensão jusnaturalista da moral racional, a qual busca fundamentar monologicamente os direitos individuais a partir da razão subjetiva, definindo de antemão o seu conteúdo normativo, como se "as ordens jurídicas históricas devessem *copiar* uma ordem inteligível dada preliminarmente" (HABERMAS, 1997b, vol. 2, p. 313). Ao contrário, segundo o modelo procedimentalista do direito, toda constituição é um projeto falseável a ser implementado e aprimorado democraticamente pela via discursiva. No entanto, Habermas vai mais além: o direito positivo não está subordinado nem mesmo à moral discursiva. Com efeito, o princípio da democracia possui autonomia em relação ao princípio da moral, os quais concretizam de modo diverso o princípio do discurso, assentado na razão comunicativa. Enquanto a moral é informada pelo princípio da universalização, adequadamente compreendido à luz da ética do discurso, o princípio democrático resulta da institucionalização jurídica dos pressupostos comunicativos e procedimentos necessários à formação coletiva da opinião e da vontade de uma comunidade jurídica determinada, os quais constituem a "única fonte de legitimação" do direito (1997b, v. 2, p. 310)[186].

No ensaio *A ideia kantiana de paz perpétua*, Habermas (1997a, p. 81) é ainda mais enfático: "o conceito de direitos humanos não possui sequer uma origem moral, […] os direitos humanos têm originariamente uma natureza jurídica". O filósofo alemão qualifica de "reserva retórica" o uso pelos textos constitucionais históricos das expressões "direitos *inatos*" e "*declarações* de direitos", as quais teriam por finalidade torná-los indisponíveis ao legislador,

185 O mesmo entendimento é reafirmado no ensaio *sobre a arquitetônica da diferenciação do discurso: pequena réplica a uma grande controvérsia* (2005). Logo após salientar que as normas jurídicas "não podem *contraditar* a moral", ele sustenta que "o princípio da democracia, que autoriza os cidadãos a criar o direito legítimo, não está subordinado ao princípio moral" (2005, p. 97, tradução nossa). Mais abaixo, ele esclarece um pouco melhor esse pensamento: "A reserva [*Vorbehalt*] segundo a qual razões morais não podem ser suplantadas já é satisfeita pelo vínculo da legislação ao conteúdo principiológico de uma constituição democrática" (2005, p. 99).

186 Diferentemente das pretensões de validade normativa dos mandamentos morais, que visam ao consentimento (idealmente pressuposto) de todas as pessoas concernidas, para além das fronteiras históricas e sociais, a pretensão de legitimidade que acompanha as normas jurídicas e as práticas legislativas almejam o consentimento, também contrafaticamente pressuposto, dos membros de uma determinada sociedade (HABERMAS, 1997b, vol. 2, p. 312).

e mesmo assim apenas de modo relativo: os direitos humanos não estariam à disposição apenas do poder legislativo ordinário do Estado em que vigoram tais atos; porém "essa reserva não pode proteger os direitos humanos do destino de todo direito positivo: eles também podem ser modificados e derrogados, por exemplo, no caso de mudança de regime". (1997a, p. 81).

2.2 **Dignidade humana e direitos fundamentais**

Quase duas décadas depois, no artigo *O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos* (2012a), Habermas apresentará a relação entre direitos humanos e regras morais sob uma outra luz. Se antes ele procurava realçar a diferença conceitual entre ambos, agora ele destaca o vínculo conceitual originário entre direitos humanos e dignidade humana:

> Em contraposição à suposição de que foi atribuída retrospectivamente [após a experiência do holocausto] uma carga moral ao conceito de direitos humanos por meio do conceito de dignidade humana, pretendo defender a tese de que, desde o início, mesmo que ainda primeiro de modo implícito, havia um vínculo conceitual entre ambos os conceitos […] O apelo aos direitos humanos alimenta-se da indignação dos humilhados pela violação de sua dignidade humana. (HABERMAS, 2012a, p. 10)

Após indagar se a dignidade humana é "um conceito fundamental normativamente substantivo, a partir do qual os direitos humanos podem ser deduzidos por meio de uma especificação das condições de violação daquela", ele afirma, de modo bastante expressivo, que a dignidade humana "é a 'fonte' moral da qual estes extraem seu conteúdo" (2012a, p. 11)[187]. É importante salientar que Habermas adota aqui um conceito amplo de direitos humanos, abrangendo as quatro gerações de direitos fundamentais, e não só os direitos liberais de liberdade (2012a, p. 15). A propósito, em caso de colisão de direitos fundamentais, os chamados *hard cases*, muitas vezes só é possível chegar a uma decisão "quando se recorre a uma violação da dignidade humana *válida de modo absoluto* e que reivindica um primado"

187 Mais adiante, ele reafirma a mesma tese: "Pretendo mostrar que as condições históricas modificadas converteram em tema e tornaram consciente algo que já estava inscrito nos direitos humanos desde o início – a saber, aquela substância normativa da dignidade humana igual de cada um, que foi, por assim dizer, explicitada pelos direitos humanos". (HABERMAS, 2012a, p. 13)

(2012a, p. 17). Em outra passagem, ele ressalta: "Com a positivação dos primeiros direitos humanos, criou-se uma *obrigação jurídica* de realizar o conteúdo moral transcendente que se impregnou na memória da humanidade" (2012a, p. 31). Na sequência, Habermas defende a tese de que a efetivação global dos direitos humanos é uma utopia realista, a qual repousaria em uma "ideia transcendente de justiça". E arremata: "somente o vínculo *interno* entre dignidade humana e direitos humanos produz aquela fusão explosiva da moral no *medium* do direito, no interior do qual deve ser efetuada a construção de ordens políticas justas" (2012a, p. 37).

O respeito à dignidade humana, diante de tais considerações, parece agora erigir-se em fundamento de legitimidade do direito positivo[188]. Habermas (2012a, p. 20) chega a admitir inclusive que, do ponto de vista histórico, o conceito de dignidade humana cumpriu a função de "dobradiça conceitual" entre a moral racional e o direito positivo. Sem embargo, ele mantém firme a tese de *Direito e democracia*: "os direitos humanos não estão em oposição à democracia, mas são cooriginários com ela" (2012a, p. 24, n. 24). A propósito, ele diz não acreditar que suas novas reflexões exijam uma revisão da reconstrução do sistema de direitos apresentada em *Direito e democracia*, apesar de ter reconhecido que:

> Naquele tempo, porém, não observei duas coisas. Primeiro, as experiências cumulativas de dignidade violada formam uma fonte de motivação moral para a práxis constitucional, sem precedentes históricos, no final do século XVIII; segundo, a noção geradora de *status* do reconhecimento social da dignidade do outro fornece a ponte conceitual entre o conteúdo moral do respeito igual de cada um e a forma jurídica dos direitos humanos. Deixarei de lado aqui se esse deslocamento do foco para essas questões têm consequências adicionais para minha interpretação deflacionada do princípio do discurso "D" na fundamentação dos direitos fundamentais. (HABERMAS, 2012a, p. 19, n. 19)

Em relação a essa última observação, após a qual o autor remete às respostas que ele deu às objeções de Apel no ensaio *sobre a arquitetônica da diferenciação do discurso: pequena réplica a uma grande controvérsia (*2005), convém lembrar que Habermas, discordando deste

188 A seguinte passagem parece ainda mais sugestiva de uma virada: "A dignidade humana é um sismógrafo que mostra o que é constitutivo para uma ordem jurídica democrática – a saber, precisamente os direitos que os cidadãos de uma comunidade política devem se dar para poderem se *respeitar* reciprocamente como membros de uma associação voluntária de livres e iguais" (HABERMAS, 2012a, p. 17)

último, sempre sustentou que as pressuposições pragmáticas inevitáveis da prática discursiva[189] não devem ser entendidas como condições normativas transcendentais em um sentido forte. Sendo assim, o princípio do discurso não proporcionaria uma fundamentação última quer para o princípio da moral, quer para o princípio democrático – os quais, como vimos acima, configurariam para Habermas duas especificações distintas daquele primeiro princípio. Assim, por exemplo, não seria possível derivar diretamente da pressuposição de igual distribuição das liberdades comunicativas, inevitável apenas no interior do discurso, uma norma básica, moral e juridicamente válida, de igualdade de tratamento entre as pessoas (HABERMAS, 2005, p. 90). Agora, no entanto, ele concede que suas reflexões sobre o conceito da dignidade humana podem ter consequências para a interpretação deflacionada do princípio do discurso na fundamentação dos direitos fundamentais – embora em nenhum momento cogite a possibilidade de fundamentá-los na moral racional.

Pinzani certamente não ficou convencido das explicações de Habermas. Além do que já vimos na introdução deste trabalho, merece registro mais um comentário seu:

> […] tal justificação [de uma ideia transcendente de justiça] se dá pelo apelo à igual dignidade de cada um, que se impõe como uma força superior a qualquer outro tipo de argumento (dignidade, portanto, que é definida independentemente de qualquer referência ao consenso entre os concernidos, ao princípio do discurso e às regras do discurso). (PINZANI, 2012a, p. XXX)

Mais adiante, farei uma interpretação diferente da de Pinzani. Antes, porém, vejamos o que alguns textos de Habermas sobre a relação entre religião e Estado democrático de direito têm a dizer sobre o conceito de dignidade humana.

3 **O TEMA BÍBLICO DA CRIAÇÃO À IMAGEM DE DEUS E O CONCEITO DE DIGNIDADE HUMANA**

No ensaio *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* [*Fundamentos pré-políticos do Estado democrático de direito?*], Habermas (2005, p. 115) nota que a interpenetração entre cristianismo e metafísica grega levou à assimilação pela filosofia

189 As mais importantes são: inclusividade, igual distribuição das liberdades comunicativas, sinceridade e ausência de coerção externa ou interna.

de elementos genuinamente cristãos. Nela tais elementos foram submetidos a um processo de tradução filosófica, transformando-se nos conceitos normativos de responsabilidade, autonomia, justificação, etc. Consoante sublinha o autor, porém, embora a filosofia tenha transformado o significado original desses termos, ela "não o consumiu nem o deflacionou de um modo esvaziador" (2005, p. 115, tradução nossa). Como exemplo de tradução filosófica não exauriente do potencial semântico de motivos religiosos, Habermas cita precisamente a tradução da doutrina teológica da criação do homem à imagem de Deus pela ideia de dignidade incondicional e igual de todos os seres humanos. Ao final da última seção deste trabalho, teremos oportunidade de ver o uso que Habermas fez dessa tradução quando enfrentou o problema da engenharia genética. Perceberemos então que não se trata para ele da apropriação pura e simples daquela doutrina religiosa, pois esta não é simplesmente deixada para trás, mas continua a fornecer *insights* relevantes para a compreensão do conceito de dignidade humana.

Por ora, convém tecer algumas considerações sobre o referido processo de tradução, o que reclama a prévia análise do conceito de transcendência em Habermas. No ensaio *Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits* (2009), ele expõe a sua própria apropriação filosófica do conceito de transcendência. Nesse texto ele se opõe, de um lado, à filosofia transcendental kantiana e ao idealismo alemão em geral, que em sua tradução filosófica de doutrinas religiosas não teriam conseguido desvencilhar-se completamente daquilo que nelas se entende como uma transcendência à realidade; e de outro às tendências historicistas e empiristas na filosofia contemporânea, as quais não abririam espaço para pretensões de validade incondicionada ou contexto-trancendente. Na verdade, a análise dos pressupostos pragmático-formais da ação comunicativa revela que as pretensões de validade moral, conquanto enraizadas em formas de vida próprias de tempos históricos e espaços socioculturais concretos, aspiram ao reconhecimento intersubjetivo – e, portanto, discursivamente mediado – universal, o que permite falar em um poder de transcendência imanente à própria realidade social. Conforme ressalta o autor:

> Eu sempre tentei conduzir-me por entre a Cila de um empirismo sem transcendência e nivelador e a Caribdis de um idealismo devaneador que exalta a transcendência […] a teoria da ação comunicativa *recolhe* a tensão transcendental entre o inteligível e o mundo dos fenômenos para dentro da própria prática comunicativa diária, sem com isso *eliminá-la*. O logos da linguagem funda a intersubjetividade do mundo da vida, no qual já estamos inseridos com uma pré-compreensão, a fim de que possamos nos encontrar face a face como sujeitos, isto é, como sujeitos que se atribuem a capacidade da responsabilidade [*Zurechnungsfähigkeit*], portanto a

> capacidade de orientar as suas ações por pretensões de validade transcendental. Ao mesmo tempo, o mundo da vida se reproduz através do medium das nossas ações comunicativas (pelas quais em cada caso somos responsáveis), sem que ele esteja à nossa disposição. (HABERMAS, 2009, p. 449-450, tradução nossa)

Embora essa seja a tese principal do ensaio, há uma outra questão nele discutida que merece nossa atenção. Cuida-se da resposta oferecida por Habermas à crítica de Helmut Peukert à descrição funcionalista da religião na *Teoria da ação comunicativa*. Habermas (2009, p. 433) admite ter sido talvez muito precipitado ao encampar a tese weberiana de que o desenvolvimento da religião na modernidade resultou de uma "privatização dos poderes da fé", além de muito apressado ao sugerir uma resposta afirmativa à pergunta sobre se, "após a ruína das visões de mundo religiosas, nada mais e nada além poderia ser salvo, em relação às verdades religiosas, do que princípios profanos de uma ética universalista da responsabilidade". Essa questão tem que permanecer em aberto, diz ele, não só para o cientista social "que procede reconstrutivamente e deve ter o cuidado de não projetar adiante, como em linha reta, simples tendências de desenvolvimento" (2009, p. 433), mas também para o filósofo "que se apropria da tradição e em uma atitude performativa tem a experiência de que intuições há muito articuladas na linguagem religiosa não podem ser rejeitadas nem racionalmente alcançadas sem mais" (2009, p. 434). Na sequência, ele argumenta que, enquanto a linguagem filosófica não for capaz de apreender os "conteúdos semânticos inspiradores e irrenunciáveis" da linguagem religiosa, "a filosofia, mesmo em sua forma metafísica, não conseguirá substituir nem reprimir a religião" (2009, p. 434). Apesar disso, Habermas rejeita a tese de Peukert de que a moral necessita de uma fundamentação religiosa[190].

Nesse contexto, é possível afirmar que ao longo do processo de tradução da doutrina da criação à imagem de Deus pelo conceito de dignidade humana produziu-se uma modificação do sentido do conceito de transcendência a esta relacionado. Tal processo abarcaria dois momentos principais: o da tradução pela moral racional de um significado religioso transcendente em uma verdade moral igualmente transcendente, porquanto remetida a uma ordem moral existente em si e por si mesma, independentemente de toda a realidade empírica

190 Conforme destaca McCarthy (2013, p. 120): "Quando Habermas nos exorta a estar abertos aos 'conteúdos de verdade' (*Wahrheitsgehalte*) da religião, ele não está se referindo a verdades proposicionais de, por assim dizer, uma metafísica religiosa, nem mesmo diretamente a verdades morais de, digamos, uma moral comandada por Deus. Na verdade, ele tem em mente valores e bens éticos arraigados em crenças e práticas religiosas que ele pretende sejam considerados como potenciais candidatos a generalização em normas universais". (tradução nossa)

(momento da moral racional); e o da transformação do elemento transcendente do momento anterior em uma transcendência imanente à própria prática social (momento do Estado democrático de direito). Nesse último sentido, a dignidade humana seria transcendente porque a experiência de sua violação faz surgir uma pretensão de validade normativa que transcende o contexto de uma comunidade particular. Se é assim, então a palavra transcendente em Habermas já não refletiria mais o sentido religioso original desse termo, o que está correto afirmar. Por outro lado, não é menos verdadeiro que o tema bíblico da criação à imagem de Deus desempenha um papel fundamental na apropriação que o filósofo alemão efetua do conceito de dignidade humana. Diante disso, a minha hipótese é que, ao fazer uso de expressões como "conteúdo moral transcendente" dos direitos humanos e "ideia transcendente de justiça", Habermas estaria tentando preservar o potencial semântico ligado originariamente àquela doutrina religiosa e incorporado, inicialmente segundo a linguagem da moral racional, às declarações de direitos humanos e às constituições dos Estados democráticos.

Naturalmente, isso não implica reconhecer uma fundamentação religiosa ou metafísica desses direitos. Em um debate com Charles Taylor (HABERMAS; TAYLOR, 2011, p. 63), Habermas, após sublinhar que aquela doutrina religiosa pode, na tradição ocidental, ser "facilmente traduzível em proposições seculares que outros derivam do conceito kantiano de autonomia ou de uma certa interpretação do que significa ser dotado de direitos humanos", ressalva: "no entanto, traduzir de uma linguagem para outra não significa nivelar a diferença entre os tipos de razão" (tradução nossa). Na verdade, o filósofo alemão (2005, p. 107) faz questão de enfatizar, em *Vorpolitische Grundlagen ...?* Que o liberalismo político por ele defendido "é uma justificação não-religiosa e pós-metafísica dos fundamentos normativos da democracia constitucional". Ele reconhece que essa teoria resulta da tradição do direito natural religioso e do direito natural racional e, destacando a primeira dessas fontes, chega a afirmar que "a história da teologia cristã na idade média e em particular da escolástica tardia na Espanha pertencem à genealogia dos direitos humanos", mas logo em seguida pondera: "Todavia, os fundamentos de legitimação do poder do Estado, neutros em termos de visões de mundo, provêm em última análise de fontes profanas da filosofia nos séculos XVII e XVIII". (2005, p. 107) sem embargo, Habermas argumenta que aquele elemento religioso original ainda pode desempenhar um papel importante, não apenas do ponto de vista motivacional (isto é, funcional), mas também cognitivo, na promoção dos direitos humanos (2005, p. 116).

Essa tese é retomada no ensaio *"The Political": The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*. Nele Habermas (2011, p. 26) defende uma

distribuição simétrica de ônus entre cidadãos religiosos e não-religiosos em um Estado democrático de direito: se por um lado os primeiros "devem aceitar a reserva de tradução como o preço a ser pago pela neutralidade da autoridade estatal em relação às visões de mundo concorrentes" (tradução nossa), por outro os segundos, considerando o dever de responsabilidade de todos os cidadãos uns para com os outros, não podem descartar de saída as contribuições religiosas para o debate público como "meros ruídos ou palavras sem-sentido". Vale dizer, Habermas entende que o discurso religioso está submetido a um duplo tratamento: nas instâncias do poder estatal, em cujo âmbito são tomadas decisões coercitivamente imponíveis aos cidadãos, ele está sujeito à reserva de tradução[191]; porém o mesmo não vale para a esfera pública, não se podendo exigir dos religiosos que se abstenham de defender publicamente suas opiniões políticas com base nos dogmas de sua fé. Ao contrário, é ônus dos não-religiosos estarem abertos aos potenciais "conteúdos de verdade" que esses dogmas podem conter. Ademais, essa "ética da cidadania" impõe condições ao uso público da razão por ambos os lados: em relação aos religiosos, cumpre destacar a exigência de "fazer as premissas igualitárias da moral dos direitos humanos compatíveis com os seus próprios artigos de fé"; por sua vez, "exige-se do lado secular uma reflexão similar acerca dos limites de um modo de razão secular ou pós-metafísico" (2011, p. 26-27). Habermas destaca então a importância dessa abertura reflexiva para os eventuais "conteúdos de verdade" de tradições religiosas:

> A percepção de que religiões mundiais vibrantes podem ser portadoras de "conteúdos de verdade", no sentido de intuições morais suprimidas ou inexploradas, não é de forma nenhuma algo tido como dado para a parte secular da população. Uma consciência genealógica das origens religiosas da moral do igual respeito para com todos pode ser útil nesse contexto. O desenvolvimento ocidental tem sido marcado pelo fato de que a filosofia se apropria continuamente dos conteúdos semânticos da tradição judaico-cristã; e está em aberto a questão sobre se esse processo de aprendizagem que já dura séculos pode ser continuado ou mesmo se ele realmente ainda está inconcluso. (HABERMAS, 2011, p. 26-27)

Embora Habermas afirme não ser possível saber nem mesmo se esse processo de apropriação já terminou ou não, pode-se dizer que ele tende a responder negativamente essa

191 "Em parlamentos, tribunais e órgãos administrativos qualquer referência a Gênesis I deveria ser explicada, penso eu, em termos seculares" (HABERMAS; TAYLOR, 2011, p. 64). No ensaio *Religião na esfera pública. Pressuposições cognitivas para o "uso público da razão" por cidadãos seculares e religiosos,* Habermas (2005, p. 137) vai ainda mais longe, ao sustentar que o regimento interno (*Geschäftsordnung*) dos órgãos legislativos devem atribuir ao presidente da casa a prerrogativa de mandar riscar da ata da sessão (*Protokoll*) justificativas e pronunciamentos religiosos.

questão[192], sobretudo no que diz respeito à tradução do tema bíblico da criação à imagem de Deus pelo conceito de dignidade humana, que ainda teria muito a nutrir-se dos "conteúdos de verdade" daquela doutrina religiosa. Essa tese, é verdade, não é explicitada em *O conceito de dignidade humana ...*, mas também não é ali contrariada. A minha hipótese, que agora apresento de modo mais detalhado, é que ela estaria contida – não de modo exclusivo – no uso das expressões "conteúdo moral transcendente" da dignidade humana e "ideia transcendente de justiça". De modo não exclusivo porque o elemento religioso representaria apenas o primeiro momento do processo de tradução que, passando pela moral racional, conduz em Habermas à pretensão de validade normativa contexto-trancendente dos direitos humanos.

A genealogia do conceito de dignidade humana, que Habermas procura desenvolver mais amplamente no último ensaio citado, corrobora essa interpretação. Segundo a hipótese do autor (2012a, p. 20), tal conceito teria origem na conjugação da moral racional, fundada na autonomia individual e no igual respeito por cada um, com o conceito estamental de dignidade social da Idade Média e primórdios do tempo moderno. Por outras palavras, ao valor incomparável de cada indivíduo se teria somado a ideia de um *status* jurídico que passou a ser reconhecido a todos cidadãos "como sujeitos de direitos iguais reivindicáveis" (2012a, p. 23). Na Europa, observa Habermas (2012a, p. 26), o primeiro elemento resultou de "uma apropriação filosófica de motivos e figuras de pensamento da tradição judaico-cristã". Ele relembra que "já na Antiguidade produziu-se um vínculo estreito entre *dignitas* e *pessoa*, mas foi somente nas discussões medievais sobre a criação do homem à imagem de Deus que a pessoa individual começou a ser libertada da estrutura de papéis sociais". Na sequência, o autor destaca a distinção realizada pela escolástica espanhola tardia entre direitos subjetivo e ordem objetiva do direito natural. Para ele, contudo, "o deslocamento definitivo é a moralização da compreensão da liberdade individual em Hugo Grotius e Samuel von Pufendorf". Em seguida, acrescenta Habermas, Kant teria posto em evidência o aspecto deontológico dessa compreensão com o conceito de autonomia ou autolegislação racional, "cuja radicalidade porém foi paga com o *status* incorpóreo da vontade livre no 'reino dos fins' além do mundo". Por fim, ele nota que, com o surgimento do direito moderno, "a dignidade humana extrai sua conotação de

192 No já mencionado debate com Charles Taylor, que foi publicado no mesmo livro do qual consta o ensaio *"The Political": The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*, Habermas dirige as seguintes palavras ao seu interlocutor: "Eu quero preservar também o caráter autêntico do discurso religioso na esfera pública, porque estou convencido de que pode muito bem haver intuições morais enterradas por parte do público secular, as quais podem ser descobertas por um discurso religioso tocante. Escute Martin Luther King: não faz diferença se você é secular ou não. Você entende o que isso significa" (2011, p. 65).

autorespeito e reconhecimento social do *status* de uma cidadania democrática situada no espaço e no tempo".

4 **DIGNIDADE HUMANA E ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO**

4.1 **O "conteúdo moral transcendente" da dignidade humana**

Como vimos acima, de acordo com a leitura que Pinzani fez de *O conceito de dignidade humana...,* Habermas estaria empreendendo uma revisão da reconstrução do sistema de direitos apresentada em *Direito e democracia,* iniciando assim uma virada rumo às teorias normativas da justiça que sempre criticou. Agora, o direito é justificado por razões morais que recorrem a um conceito de dignidade humana "definida independentemente de qualquer referência ao consenso entre os concernidos, ao princípio do discurso e às regras do discurso" (PINZANI, 2012a, p. XXX). Pinzani apoia sua leitura em especial no uso que o filósofo alemão fez das expressões "conteúdo moral transcendente" dos direitos humanos e "ideia transcendente de justiça". Creio ter evidenciado na seção anterior que essa premissa não se sustenta. Com efeito, o termo "transcendente" se reporta naquele ensaio a um processo histórico de tradução filosófica do tema bíblico da criação do homem à imagem de Deus, a qual não se exauriu no momento moral racional.

Evidenciada a fragilidade da premissa que ampara a conclusão de Pinzani, pode-se perguntar se esta se sustenta por si mesma. Entendo que não. A meu ver, Habermas manteve a tese central de *Direito e democracia*, a saber, que o sistema de direitos, incluindo os direitos humanos, necessitam de concretização pelo legislador democrático. É verdade que ele admite agora possuírem os direitos humanos um fundamento moral; aliás, um fundamento moral comum, a saber, a dignidade humana. Contudo, mesmo em relação a esse ponto, não há como sustentar que Habermas estaria abrindo mão do princípio do discurso. De fato, o ensaio em apreço sequer sugere que tal fundamento seguiria o paradigma da moral racional, e não o de uma moral discursiva fundada na razão comunicativa e orientada para o entendimento intersubjetivo.

Segundo Habermas (2012a, p. 14), a experiência de violação da dignidade humana tem uma função de descoberta em relação a novos direitos humanos. Ele vê experiências desse tipo

no processo social que arrasta as classes mais pobres para a miséria e impele-as à marginalização; no tratamento desigual de mulheres e homens no mercado de trabalho; na discriminação de estrangeiros, de minorias culturais, linguísticas, etc; na opressão que famílias de imigrantes regidas por certos códigos de honra tradicionais exercem sobre suas mulheres jovens; e na expulsão brutal de imigrantes ilegais. Naturalmente, não se deve compreender a "função heurística da dignidade humana" (2012a, p. 15) no mesmo sentido em que se entende a função heurística dos ideais práticos kantianos, que representam um modelo de perfeição dado a priori. Ao contrário, "à luz dos desafios históricos, em cada momento são atualizadas *outras* dimensões do sentido de dignidade humana" (HABERMAS, 2012a, p. 14).

É verdade que Habermas (2012a, p. 13), em uma passagem anterior, ao enunciar a tese que pretende sustentar no ensaio, diz que condições históricas modificadas teriam tornado consciente algo "que já estava inscrito nos direitos humanos desde o início – a saber, aquela substância normativa da dignidade humana igual de cada um, que foi, por assim dizer, explicitada pelos direitos humanos". Sem embargo, a argumentação desenvolvida em seguida pelo autor deixa claro que essa "substância normativa da dignidade humana" não se encontra predefinida. Com efeito, Habermas (2012a, p. 28) opõe expressamente a uma "dignidade humana entendida de modo universal e individual, assimilada a uma liberdade inteligível para além do espaço e do tempo" uma "dignidade humana que extrai sua conotação de autorespeito e reconhecimento social do *status* de uma cidadania democrática situada no espaço e no tempo". Por consequência, os direitos humanos devem ser "*concretizados* pela via da legislação democrática, *especificados* caso a caso por meio da jurisprudência e *impostos* com sanções estatais" (2012a, p. 18). Como sublinha Repa (2013, p. 115), a reconstrução do sistema dos direitos fundamentais por Habermas é apenas uma tentativa de explicar "o sentido de uma práxis constituinte que pretende regular democraticamente o convívio de todos por meio do direito positivo. Ela não predetermina em concreto nenhum direito fundamental". Dito de outro modo, as "declarações" de direitos humanos e textos constitucionais definidores de direitos fundamentais possuem função verdadeiramente constitutiva, e não meramente declaratória.

De fato, Habermas (2012a, p. 17-18; 37) deixa claro que o os direitos humanos foram concretamente institucionalizados sob o influxo de uma compreensão historicamente situada, a qual teve início com as grandes revoluções do século XVIII. Segundo essa compreensão, que refletiu o momento da moral racional, eles seriam transcendentes, o que explica tenham os autores das primeiras cartas de direitos fundamentais se referido a eles, de modo simbólico,

como "inatos", "inalienáveis" e, em alguns casos, até mesmo "sagrados". Isso não significa, porém, que eles realmente o sejam, muito menos que exprimam uma validade normativa não-revisável. Aliás, conforme ressalta Habermas (2012a, p. 18), até mesmo para os "pais fundadores" também estava claro que os direitos humanos, independentemente dessa fundamentação moral pura, "teriam de ser 'esclarecidos' democraticamente, especificados e implementados no espaço de uma comunidade política".

A moral racional, ao traduzir em termos seculares pretensões normativas fundamentais que até então só haviam encontrado expressão na linguagem religiosa, constituíram uma etapa decisiva na construção do conceito de dignidade humana e na concretização institucional dos direitos humanos, propiciando aquela "fusão explosiva da moral no *medium* do direito" de que fala Habermas. No entanto, porque monologicamente estruturada, a moral racional é tendencialmente excludente; ela não presta suficiente atenção às demandas de reconhecimento, pois sempre lhe falam mais alto as expectativas normativas da consciência subjetiva. Por essa razão, não se pode impor paternalisticamente uma tal moral ao legislador democrático. Aliás, nenhuma moral. A dignidade humana, mesmo compreendida à luz da moral discursiva, deve passar pelo crivo da discussão e deliberação democrática. Como salienta Repa:

> […] se o princípio moral deve poder discernir o que é igualmente bom para todos […] é somente o procedimento democrático, ao legalizar um uso público das liberdades comunicativas em toda sua extensão, que permite discernir se a própria operacionalização do princípio moral não está contaminada desde o início por valores determinados e particulares. Daí que, em última instância, os direitos humanos fundamentados moralmente só podem encontrar legitimidade no interior do discurso democrático, aberto a autocorreções normativas. (REPA, 2013, p. 116)

Portanto, o "conteúdo moral transcendente" dos direitos humanos deve ser sempre reatualizado democraticamente à luz do princípio do discurso. Disso não se deve concluir, entretanto, que aquela fórmula se reveste em Habermas de uma conotação meramente retórica. Ao contrário, ela expressa, em um sentido mais imediato, o poder de transcendência imanente de pretensões de validade normativa que reclamam, para além de contextos histórico-sociais particulares, o respeito incondicionado à dignidade humana e o reconhecimento universal dos direitos humanos. Mas não é só isso. Em um sentido mediato, ela busca preservar o potencial semântico de doutrinas religiosas que comportam intuições morais profundas, em particular a

crença judaico-cristã na criação do homem à imagem de Deus, marco histórico inicial do conceito de dignidade humana, do qual os direitos humanos "extraem" o seu conteúdo.

4.2 **O exemplo da engenharia genética**

A argumentação desenvolvida por Habermas ao tratar dos problemas suscitados pela engenharia genética não deixa dúvida quanto à importância que ele confere ao potencial semântico do tema religioso da criação do homem à imagem de Deus. No livro *Fé e saber* (2012b) [2001], que reproduz o discurso pronunciado pelo filósofo alemão ao receber o Prêmio da Paz com o qual foi agraciado pela Associação dos Livreiros da Alemanha, cerca de um mês após o atentado de 11 de setembro de 2001, ele reafirma sua tese de que a razão secular "pode guardar distância da religião, sem fechar-se para as suas perspectivas" (2012b, p. 23). E para ilustrar essa atitude cognitiva, ele apresenta ao final do discurso uma breve análise da questão da engenharia genética[193].

Após ressaltar que "uma secularização não aniquiladora se realiza no modo da tradução" (2012b, p. 24), Habermas procede à tradução filosófica do tema bíblico da criação do homem à imagem de Deus. Ele lembra que na controvérsia sobre como lidar com os embriões humanos muitos recorrem a Gênesis, I, 27 e afirma que não é preciso acreditar em Deus para compreender o que significa ser criado como um ser livre, à imagem do primeiro. A passagem bíblica nos faz ver ainda que o homem, embora criado à imagem de Deus, não pode ter nascido juntamente com este, portanto ele é criatura de Deus. Segundo Habermas, "essa *criabilidade* à imagem de algo expressa uma intuição que, em nosso contexto, também pode dizer algo aos que não se sintonizam com a religião". "Deus", acrescenta ele, "só permanece um 'Deus de homens livres' na medida em que não desfaçamos a diferença absoluta entre criador e criatura". Além disso, "esse criador, sendo Deus criador e Deus redentor em um só, não precisa operar segundo as leis da natureza, como um técnico, nem segundo as regras de um código, como um programador de informática" (2012b, p. 25). Vale dizer, o ato de criação, em

193 Habermas examina mais longamente essa questão no livro *O futuro da natureza humana* (2010) [2001], no qual ele vê com muita preocupação certas possibilidades abertas pela pesquisa genética, manifestando-se expressamente pela interdição de práticas tidas por ele como precursoras de uma eugenia liberal, regulada pela lei da oferta e da demanda. Ele sustenta ainda que o problema técnico-conceitual resultante da dificuldade de diferenciar prevenção de doenças hereditárias e eugenia não tem o condão de subtrair a matéria à discussão e deliberação democrática.

sentido próprio, não é um ato mecânico, regido pela causalidade natural. Deus cria o homem à sua imagem, como um ser livre, sem determiná-lo. Habermas extrai então a seguinte conclusão, com a qual arremata o seu discurso:

> Ora, não é preciso acreditar nas premissas teológicas para entender que, se desaparecesse a diferença assumida no conceito de criação, e no lugar de Deus entrasse um par [*peer*], entraria em cena uma dependência de tipo inteiramente causal. Seria esse o caso, por exemplo, se um homem quisesse interferir na combinação casual de cromossomos paterno-maternos segundo suas próprias preferências, sem ao menos supor contrafaticamente um consenso com o outro concernido. Esse modo de ver as coisas levanta uma questão de que já tratei em outra parte. O primeiro homem a determinar um outro em seu ser-assim natural, *a seu bel prazer*, não destruiria aquelas mesmas liberdades que existem entre iguais para, assim, assegurar a sua diferença? (HABERMAS, 2012b, p. 25-26, tradução modificada)

5. CONCLUSÃO

Para Habermas, a dignidade humana não representa uma expressão vazia; porém tampouco um conceito cujo significado pleno é dado *a priori*. Na verdade, seu conteúdo é discursivamente preenchido, em cada momento histórico, a partir de novas experiências de sofrimento humano que reclamam reconhecimento intersubjetivo universal e concretização institucional pelo *medium* do direito positivo.

Por outras palavras, essas experiências fazem surgir pretensões de validade moral que, enquanto tais, orientam-se pelo princípio da universalização e, quando levadas aos órgãos legislativos nacionais ou internacionais, visando ao reconhecimento de novos direitos humanos, devem informar-se pelo princípio da democracia.

Em todo caso, os direitos humanos trazem consigo a marca da "transcendência", sinal de sua origem moral. Uma moral a ser compreendida não mais como uma reformulação metafísica de doutrinas e mandamentos religiosos, mas como um acordo intersubjetivo em torno de pretensões de validade normativa que sejam capazes de transcender contextos históricos e tradições culturais específicas. A despeito disso, tal acordo, enquanto as intuições morais da religião não puderem ser expressas sem perda de sentido na linguagem filosófica, deve manter-se aberto aos conteúdos de verdade que as diversas culturas e tradições religiosas possam abrigar.

REFERÊNCIAS

BERTEN, André. Habermas e os sentimentos morais. In: LIMA, Clóvis Ricardo Montenegro de (Org). *Anais do IX Colóquio Habermas*. Rio de Janeiro: Salute, 2014, p. 181-196. Disponível em: <https://coloquiohabermas.wordpress.com/outras-edicoes/coloquio-habermas-2013/>. Acesso em: 31 de jul. 2018.

BRESSIANI, Nathalie. Sobre a Constituição da Europa, de Jürgen Habermas. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 20, p. 133-142, jul.-dez, 2012.

HABERMAS, Jürgen. La idea kantiana de paz perpetua: desde la distancia histórica de doscientos años. *Isegoría*, n. 16, p. 61-90, 1997a.

_____. *Direito e democracia:* entre facticidade e validade. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b, v. 1 e 2.

_____. Zur Architektonik der Diskursdifferenzirung: kleine Replik auf eine Große Auseinendersetzung. In: *Zwischen Naturalismus und Religion*: Philosophiesche Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, p. 84-105.

_____. Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: *Zwischen Naturalismus und Religion*: Philosophiesche Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, p. 106-118.

_____. Religion in der Öffentlichkeit: Kognitive Voraussetzungen für den "öffentlichen Vernunftgebrauch" religiöser und säkularer Bürger. In: *Zwischen Naturalismus und Religion*: Philosophiesche Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, p. 119-154.

_____. Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits. In: *Philosophische Texte (Band 5)*: Kritik der Vernunft. Suhrkamp: 2009, p. 417-450.

_____. *O futuro da natureza humana*: a caminho da eugenia liberal? Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. "The Political": The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology. In: BUTLER, Judith et al. *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University, 2011, p. 15-33.

_____. O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos. In: HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa*. Trad. Denílson Luís Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2012a, p. 7-37.

_____. *Fé e saber*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Unesp, 2012b.

HABERMAS, Jürgen; TAYLOR, Charles. Dialogue: Jürgen Habermas and Charles Taylor. In: BUTLER, Judith et al. *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University, 2011, p. 60-69.

MCCARTHY, Thomas. The Burdens of Modernized Faith and Postmetaphysical Reason in Habermas´s "Unfinished Project of Enlightenment". In: CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Eds.). *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity, 2013.

PINZANI, Alessandro. Apresentação. In: HARBEMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa*. Trad. Denílson Luís Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2012 p. VII-XXXI.

REPA, Luiz. A cooriginariedade entre direitos humanos e soberana popular: a crítica de Habermas a Kant e Rousseau. *Trans/form/ação*, Marília, v. 36, p. 103-120, 2013.

VELASCO, Marina. Dignidade humana e direitos fundamentais: uma grande mudança na concepção do direito de Habermas? In: LIMA, Clóvis Ricardo Montenegro de (Org). *Anais do XII Colóquio Habermas e III Colóquio de Filosofia da Informação*. Rio de Janeiro: Salute, 2016, p. 421-429. Disponível em: < https://coloquiohabermas.wordpress.com/outras-edicoes/coloquio-habermas-2016/>. Acesso em: 31 de jul. 2018.

A MORAL DOMESTICADA PELA INSTITUCIONALIZAÇÃO DO DIREITO EM HABERMAS: REFLEXÃO CRÍTICA SOBRE A RESTRIÇÃO DO ACESSO À INFORMAÇÃO

FÁBIO MACHADO DA SILVA
Universidade Federal Fluminense. Mestre em Direito. profadm2001@yahoo.com.br.
.

Resumo

O presente artigo revisita a análise de Habermas sobre a domesticação da moral pela institucionalização do Direito no discurso jurídico tratado no livro Direito e Democracia. Parte-se da premissa de que é possível pensar em Direito e Moral dentro de um relacionamento de forma implícita, legitimadora, imparcial, não limitadora e procedimentalista. Com esta análise permite-se algumas discussões jurídico-filosóficas sobre a restrição de acesso à informação pelo direito no Brasil. O recorte escolhido tem o objetivo de analisar criticamente aspecto prático no discurso dos operadores do direito que tratam as demandas de Acesso à Informação no Brasil, propondo um debate de como o direito pode limitar a questão moral na atualidade nas regras de exceção ao acesso à informação. Com isso, busca-se propiciar discussão sobre aspectos ligados à questão jurídico-filosófica, com ênfase nas questões morais, bem como abrindo o diálogo para contribuição crítica da comunidade com vistas à sequencia das reflexões.

Palavras-chave: Direito. Moral. Acesso à Informação.

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo revisita a análise crítica de Habermas sobre a domesticação da moral pela institucionalização do Direito nos discursos jurídicos desenvolvida no livro Direito e Democracia (Habermas, 1997b), trazendo a discussão para o campo do Acesso à Informação no Brasil.

Na obra de 1992, que nos baseamos para trazer reflexões neste artigo, encontra-se valiosa lição de Habermas à respeito de preceitos da uma teoria da Democracia pensada por Habermas desde o final da década de 80. A doutrina internacional e pátria reconhecem a importância e vulto da obra que parece ter marcado o início de um novo ciclo na produção bibliografia de Habermas. Traz conceitos e debates importantes sobre, a razão comunicativa, teoria crítica da sociedade com olhar crítico e emancipatório.

Aproveitando do registro de Habermas sobre domesticação da moral na obra citada, parte-se de uma premissa de que é possível pensar em Direito e Moral dentro de um relacionamento de forma implícita, legitimadora, imparcial, não limitadora e procedimentalista. Em outras palavras, é possível refletir sobre um direito intrinsicamente ligado à questão moral e com ele encontrando sintonia. Parte-se da premissa que a negativa casuística ao direito à informação pode revelar um ato ilegítimo, parcial e limitador do próprio direito e, nessa linha de raciocínio, a plataforma habermasiana traz elementos de possibilidades para uma proposta de procedimentos em caso de negativa de acesso à informação.

Com esta análise será possível aplicar um recorte, ou assunto delimitado, com uma discussão jurídico-filosóficas sobre a restrição de acesso à informação pelo direito no Brasil. O recorte, ou delimitação do assunto foi escolhido com o objetivo de analisar criticamente aspecto prático no discurso dos operadores do direito que tratam as demandas de Acesso à Informação no Brasil, propondo um debate de como o direito pode limitar a questão moral na atualidade nas regras de exceção ao acesso à informação, utilizando-se da plataforma habermasiana.

Os debates trazidos no presente artigo serão complementados com a discussão sobre aspectos ligados à questão jurídica-filosófica no Colóquio, abrindo o diálogo para contribuição crítica da comunidade com vistas à sequencia das reflexões, permitindo finalizar o presente artigo e colaborando com novas analises criticas.

2 MORAL, DIREITO E ACESSO À INFORMAÇÃO.

Para melhor tratar da proposta desse artigo, separamos em três principais partes as discussões. A primeira parte tratando da questão da domesticação da moral pelo Direito em Habermas conforme consta na obra Direito e Democracia (Habermas, 1997b, p.). A segunda parte analisando a previsão legal de negativa de acesso à informação. A terceira parte onde abordaremos limites e possibilidades presentes na ampliação democrática no Acesso à Informação.

a. A questão da domesticação da moral pelo Direito em Habermas

A questão da domesticação da moral pelo direito é citada em algumas obras alemãs e repetida por Habermas no livro Direito e Democracia (Habermas, 1997b, p.218). Ela possui um

sentido possível de exclusão ou limitação do valor moral pelo Direito, a depender do enfoque. Não se desconhece a polêmica discussão existente entre Direito e Moral, no entanto, a plataforma seguida neste trabalho refere-se às reflexões de Habermas sobre o assunto.

A questão moral que envolve o direito esta relacionada também a uma necessidade de debate nos processos deliberativos para amenizar a tensão existente entre o direito positivo e um reconhecimento valido pelos concernidos. Nas palavras de MONTENEGRO DE LIMA (2017, p.304):

> A construção discursiva é uma tentativa de reduzir a tensão existente entre a positividade das normas e o reconhecimento validativo de seus executores. O grande objetivo desta proposta de reconstrução é uma autocompreensão sistêmica, que seja construída dialogicamente entre seus participantes. A reconstrução interna remete a processos deliberativos que transcendem os discursos herméticos dos operadores sistêmicos, incluindo a possibilidade de participação da comunidade organizacional em seu todo

No trecho acima, permite-se trazer algumas discussões a serem aplicadas na questão do Acesso à Informação, especificamente nas negativas de acesso. Isso porque fica o questionamento se a negativa com base apenas em formulas ou mandamento legais, seria realmente valida sem que aquele que negou tivesse uma autocompreensão sistêmica da necessidade, por exemplo, de ouvir a pessoa que teve o pedido negado.

Essa noção de ouvir o concernido nas negativas, ou permitir uma maior participação deste, está relacionada ainda com elementos de valores democráticos. Estes valores democráticos e o sentido de solidariedade sem lidar apenas de forma estratégica são bem explicados por NOCELLI (2016, p.263):

> "Desta maneira, pode se auferir que falta na concepção liberal uma concepção que una os elementos de democracia e cidadão do Estado não somente estrategicamente para a conquista de posições de poder, os quais apenas podem ser ligados por uma concepção de solidariedade, que não conceba o cidadão apenas de forma individual ou como um instrumento para a busca de metas coletivas, mas também como integrante de uma comunidade que se pretenda ou que se queira realmente solidária na construção de uma sociedade fundamentada em parâmetros de Justiça social"

O trecho acima pode ser também analisado com o tema da negativa de Acesso à Informação pois ao negar a informação sem base fundamentada e pensamento coletivo, pode significar posição estratégica de poder, sem atingimento de metas democráticas e solidarias.

A permissão legal de negar Acesso à Informação deve ser tratada com cautela pois a depender das estratégias políticas do mundo legislativos surge uma lacuna entre preceitos morais desejados pela sociedade e uma racionalidade estratégica de grupos econômicos, por exemplo. Nesse sentido SILVA (2016,p.123) registra:

> Deve-se observar ainda um fenômeno comum no mundo legislativo brasileiro, qual seja a positivação de elementos morais que se poderia supor que se encontravam interiorizados por todos os concernidos. Tal positivação traduz no texto legal uma lacuna percebida nas trocas simbólicas realizadas no mundo da vida. A racionalidade estratégica, o desejo por lucro, dentre outras causas, tornam as relações jurídicas cada vez mais fluidas e o reconhecimento do outro como igual, cada vez mais distante da realidade pretendida

No registro acima, é possível analisar o assunto do acesso à informação pois em alguma medida a racionalidade do mundo da vida pode atingir o verdadeiro sentido do elemento moral contido na Lei de Acesso à Informação. Em outras palavras, é possível refletir até que ponto o legislador agiu estrategicamente ao prever de forma ampla, dispositivos que permitem negar o acesso à informação.

Essas questões envolvendo direito e moral são importantes para pensar no tema deste artigo pois não há uma incompatibilidade, mesmo motivacional. Vale a citação de DUTRA (2017, p.61) explicando que "Moral e direito são, portanto, conceitualmente distintos sob o ponto de vista da motivação (interna e externa), mas não são, em princípio, incompatíveis, nem sob o ponto de vista da justificação, nem quanto à motivação", ou em outras palavras, é possível perceber como é possível um direito subordinado à moral e, não ao contrário.

Na obra de HABERMAS (1997b, p.171) ele explica como a " nova compreensão do direito atinge também a construção do Estado Democrático de Direito". Assim, caso não sejam criadas politicas que obedeçam às condições da gênese democrática do direito, serão também afastados critérios que permitam avaliar normativamente e validamente um preceito.

Nesse sentido que Habermas trata da "indeterminação do direito", no trecho HABERMAS (1997b, p.174):

> "o leque das formas do direito foi ampliado através das leis relativas a medidas, leis experimentais de caráter temporário, e leis de regulação de prognostico inseguro; e a inserção de clausulas gerais, referencias em branco e , principalmente dos conceitos jurídicos indeterminados , na linguagem do legislador, desencadeou a discussão sobre a indeterminação do direito..."

Não se nega que o direito seja resultado de um esforço politico que deixa margem para ser modificado no caso concreto. No entanto, por depender da politica abre uma possibilidade de ter aspecto instrumental, fazendo com que o direito (racionalizado no nascedouro) racionalize a própria moral.

Assim, para Habermas (1997b, p.218) direito e moral se completam e há um entrelaçamento onde a moral se introduz no próprio direito através de um procedimento, natureza procedimental, fazendo com que direito e moral procedimentalizados possam se controlar mutuamente. O perigo é que nos discursos jurídicos com tratamento argumentativo na pratica, a moral é de certa maneira "domesticado pela institucionalização desse direito" (HABERMAS, 1997b, p.218).

Com base nessa discussão trazida por Habermas aplicamos as reflexões na negativa legal de acesso à informação. A justificativa é porque a plataforma habermasiana trata exatamente da dimensão moral que não pode ser separada do Direito. Nessa linha, indaga-se se as previsões na Lei de Acesso à Informação brasileira significam uma racionalização da moral pelo Direito, ou, domesticação da moral. Em outras palavras, permitir a informação e mesmo negar passar por uma dimensão moral para algumas questões sobre com ter acesso às decisões estatais que possam nos atingir, por exemplo.

Ocorre que ao conceder a lei que legitime decisões casuística, pode significar um esvaziamento desejado pelo clamor internacional no que toca ao Direito fundamental de Acesso à Informação, que bem registrado por (HANSEN, 2012, p.110). "À exemplo mantêm a aparência de democráticos, mas são esvaziados por um decisionismo dogmático de inspiração totalitária".

b. A negativa de acesso à informação pelo direito

Verifica- se que há uma relação entre o direito e moral de forma intrínseca, em um sentido de valores de bem viver. A previsão de Acesso a Informação. Essa questão passa pela

percepção de que negar o acesso a informação pode representar um desvalor moral. Esse desvalor moral pode vir acobertado em fundamentação travestida de legitima com base na lei. Em alguma instancia, torna-se imoral, ainda que presente em lei, negar informação ao cidadão com base unicamente em questões interpretativas ainda que permitida ne lei, caso seja feita sem um procedimento legitimo.

Para tanto, partimos da análise crítica de alguns pontos da Lei de Acesso à Informação no Brasil (Lei 12.527/2011), especificamente nos artigos que trazem instrumentos para negar o acesso à informação, utilizando-se o referencial teórico de MENDEL (2009), MICHENER (2013).

Essa preocupação veio bem registrada por PERLINGEIRO (2014, p.218-220)

> Faço referência a regras que continuam com um elevado grau de imprecisão e sujeitas a intepretações controvertidas nas mãos de autoridades públicas, quase sempre sem garantias de uma atuação independente. A regra de maior impacto é a que concerne às limitações do acesso à informação, as quais, geralmente, são fundadas em interesses privados, como a privacidade, e no interesse público, como a segurança pública ou a defesa nacional

Nessa linha de ideias, estabelecemos algumas discussões em que medida a Lei de Acesso a Informação afasta ou reveste um ato imoral de legalidade, em que medida representaria -a lei de acesso a informação -um vetor de emancipação social.

Na legislação brasileira as restrições de acesso estão basicamente nas Informações Pessoais, nas Informações classificadas com base na Lei nº 12.527 e, nas Informações cujo sigilo é garantido por outras legislações.

c. Por uma ampliação democrática no Acesso à Informação

Nessa parte trataremos dos limites e possibilidades presentes nos discursos de ampliação do Acesso À informação. Não obstante possam existir razões legitimas e morais para que se negue acesso a algum tipo de informação, percebe-se uma gama de possibilidades para deferimento da maioria das informações relacionadas à coisa pública. Finalizaremos esta parte ao fim Coloquio onde espera-se colher criticas e sugestões para o término.

3 CONCLUSÃO

Os debates trazidos nos tópicos anteriores permitem discussão sobre aspectos ligados à questão jurídico-filosófica do Acesso à Informação, em uma plataforma habermasiana.

Acredita-se que ao final do colóquio será possível elaborar parte conclusiva deste artigo, sistematizando as discussões na qual se apresentam as conclusões correspondentes aos objetivos e hipóteses.

A proposta não tem a pretensão de esgotar o assunto, mas espera-se contribuir com algumas reflexões que auxiliem a compreensão. Acredita-se que tais reflexões estão na linha tratada no Coloquio Habermas que se propõe justamente a trazer ao debate dos assuntos atinentes à gestão da informação com analise deste filofoso. Com isso, propicia-se discussão sobre aspectos ligados à gestão das instituições contemporâneas, com ênfase nas questões ético morais e jurídicas, bem como abrindo o diálogo para contribuição crítica da comunidade com vistas à sequencia das reflexões

REFERÊNCIAS

DUTRA, Delamar José Volpato Dutra. ELEMENTOS KANTIANOS PARA A COMPREENSÃO DA FORMA JURÍDICA EM HABERMAS Anais do 13º Colóquio Habermas e 4º Colóquio de Filosofia da Informação / 13º Colóquio Habermas e 4º Colóquio de Filosofia da Informação, 19-21 setembro 2017, Rio de Janeiro, Brasil; organizado por Clóvis Ricardo Montenegro de Lima. Rio de Janeiro: Salute, 2017. 437 p.

GIDDENS, Anthony. As consequências da modernidade. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

HABERMAS, Jürgen. Direito e democracia: entre facticidade e validade. Vol. I. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1997.

_____. Direito e democracia: entre facticidade e validade. Vol. II. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1997b

_____. Consciência moral e agir comunicativo. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, (Biblioteca Tempo Universitário, 84 – Série Estudos Alemães), 1989.

HANSEN, Gilvan Luiz et All.. Mudança Estrutural da Esfera Pública: Cinquenta Anos De Um Texto Atual e Multifacetado (2012). Disponível em acesso em 8/3/2017.

http://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/14956/8494

_____ HANSEN, Gilvan Luiz. Conhecimento, verdade e sustentabilidade: perspectivas ético-morais em cenários contemporâneos. (ISBN 978-85-7920-121-9). In: REBEL GOMES, Sandra Lúcia ; NOVAIS CORDEIRO, Rosa Inês; MENDES DA SILVA, Ricardo Perlingeiro. (Org.). Incursões interdisciplinares: direito e ciência da informação. 1.ed. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2012, v. 1, p. 55-76.

LIMA, Clóvis Ricardo M. de. Assimetria de informações e regulação de mercados. [2005?]. Disponível em: < http://www.rp-bahia.com.br/biblioteca/pdf/ClovisMontenegro DeLima.pdf>. Acesso em: 4 jul. 2015

MENDEL, Toby Liberdade de informação: um estudo de direito comparado / Toby Mendel. – 2.ed. – Brasilia : UNESCO, 2009. Título original: Freedom of information: a comparative legal survey CI-2007/WS/15 disponível em http://www.acessoainformacao.gov.br/central-de-conteudo/publicacoes/arquivos/liberdade-informacao-estudo-direito-comparado-unesco.pdf

Acesso em 14.07.2018

MICHENER, Greg. Liberdade de informação: uma síntese dos dilemas de conformidade suas possíveis soluções. In: Leis de Acesso à Informação: dilemas da implementação: Estudos em Liberdade de Informação, Article 19. p. 7-24, 2011. Disponível em: . Acesso em: 06 mar. 2013.

MONTENEGRO DE LIMA Clovis Ricardo. DISCURSO, RECONSTRUÇÃO RACIONAL E ADMINISTRAÇÃO HUMANÍSTICA DAS ORGANIZAÇÕES Anais do 13º Colóquio Habermas e 4º Colóquio de Filosofia da Informação / 13º Colóquio Habermas e 4º Colóquio de Filosofia da Informação, 19-21 setembro 2017, Rio de Janeiro, Brasil; organizado por Clóvis Ricardo Montenegro de Lima. Rio de Janeiro: Salute, 2017.

NOCELLI Charles da Siva, DEMOCRACIA E COMUNICAÇÃO: parâmetros para uma democracia radical Charles da Siva Nocelli. Anais do 11º Colóquio Habermas e 2º Colóquio de Filosofia da Informação / 11º Colóquio Habermas e 2º Colóquio de Filosofia da Informação, 22-24 setembro 2015, Rio de Janeiro, Brasil; organizado por Clóvis Ricardo Montenegro de Lima. Rio de Janeiro: Salute, 2016. 540p.

PERLINGEIRO, Ricardo. A codificação do direito à informação na América Latina. A&C – Revista de Direito Administrativo & Constitucional, Belo Horizonte, ano 14, n. 56, p. 209-227, abr./jun. 2014

SILVA. Cândido Francisco Duarte dos Santos. A Positivação de preceitos morais em sede de Direito do Consumidor: Uma Análise Habermasiana. In LIMA. Clóvis Ricardo Montenegro. ANAIS DO XI COLÓQUIO HABERMAS & II COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA INFORMAÇÃO – OS LIMITES PARA A LIBERDADE COMUNICATIVA. Rio de Janeiro: Salute, 2016.

SOMMERMANN in PERLINGEIRO (codificação do direito à informação na América Latina1A&C – R. de Dir. Administrativo & Constitucional | Belo Horizonte, ano 14, n. 56, p. 209-227, abr./jun. 2014

AS CONTRIBUIÇÕES DE JÜRGEN HABERMAS E CHANTAL MOUFFE COMO FERRAMENTAS CONCEITUAIS PARA PENSAR A CRISE DA DEMOCRACIA BRASILEIRA

ALOIRMAR JOSÉ DA SILVA
Universidade Federal da Paraíba. Doutorando em Educação. Email: aloirmar@hotmail.com
EDNA GUSMÃO DE GÓES BRENNAND
Universidade Federal da Paraíba. Doutora em Sociologia. Email: ebrenna2@uol.com.br

Resumo

As constantes incursões de determinados setores e grupos da população, apontando o retorno do governo militar e a ressurreição de um pensamento conservador, extremista e fundamentalista como alternativa para a crise da democracia brasileira têm sido objeto de preocupação e tema de debates no âmbito das ciências humanas e sociais. Ao desenvolver a Tese "Educação e direitos humanos: pelos labirintos dos perpetradores de violações contra filósofos brasileiros, na ditadura militar", iniciamos uma pesquisa teórica sobre democracia, ancorada nos estudos de Habermas e Chantal Mouffe, com o objetivo de colaborar com as reflexões e debates acerca do entendimento democrático contemporâneo e, a partir da revisita aos modelos democráticos sustentados por eles, garimpar contribuições que possibilitem as reestruturações analíticas nos campos teórico e empírico, que a conjuntura da democracia brasileira vem exigindo. Para a consecução desse objetivo, este trabalho retoma em linhas gerais o escopo da Ditadura Civil-Militar e do processo de (re) democratização, tendo em vista as rupturas e continuidades que, atravessando o tempo e a história, acenam na atualidade. Apresenta os traços principais do modelo de democracia procedimental cunhado por Habermas e do modelo agonístico de democracia sustentado por Mouffe. E, por fim, evidencia as contribuições que esses modelos oferecem, convertendo-se em ferramentas conceituais para pensarmos as nuances da (atual) crise.

Palavras-chave: Democracia. Habermas. Chantal Mouffe.

1 INTRODUÇÃO

A complexa conjuntura das sociedades contemporâneas, marcada pelo divórcio, cada vez mais crescente, entre poder e política, acentua a crise das democracias e postula uma racionalidade histórica que dê sentido às experiências pretéritas ao se relacionarem com o presente e, sobretudo, que seja capaz de apresentar perspectivas de futuro. Em relação a sociedade brasileira, as constantes incursões de determinados setores e grupos da população, apontando o retorno do governo militar e a ressurreição de um pensamento conservador, extremista e fundamentalista como alternativa para o cenário atual, têm sido objeto de preocupação e tema permanente dos debates, no âmbito das ciências humanas e sociais.

Delimitamos aqui, que o estudo do momento atual mobiliza epistemologicamente o conceito de tempo, balizando um entendimento comum do presente, articulado por estudiosos da História como um recurso historiográfico que procura investigar como o presente é construído no tempo e, a partir daí, engendrar análises das múltiplas dimensões do cotidiano (DOSSE, 2012; DE CARVALHO, 2018). Se por um lado a contemporaneidade entre pesquisador e objeto estudado, a partilha de categorias e referenciais com diferentes campos do conhecimento, e a vigilância permanente das testemunhas podem se tornar um elemento facilitador de compreensão e rigor, por outro lado os problemas de seus limites cronológicos, a indeterminação do que é basilar e acessório e os riscos de se confinar nas armadilhas de uma espécie de presentismo e imediatismo, que tornam a crítica estéril e vazia, confrontam todos aqueles que se dispõem a estudar o tempo presente, estando nele mergulhados.

Vale destacar que qualquer análise do momento atual da democracia brasileira requer esforço para não se aprisionar por ideologismos, dogmatismos, emocionalismos e por ideais e ideias catastróficas estampadas no cotidiano, como também para não inocentar ou heroicizar levianamente as narrativas e seus personagens. A perspectiva que assumimos aqui é o estudo do tempo presente não enquanto um lugar no tempo, que pode ser delimitado de modo inerte, mas como o encontro inacabado e conflituoso do futuro com o passado, constituindo-se como uma condição de existência, em concordância com a afirmação de Heidegger (2012, p. 889) que o "ser-do-sido surge do futuro, e de tal maneira que o sido – ou melhor, que está sendo-sido – faz o presente resultar de si". Esse resultar de si não se traduz em autossuficiência, mas em força existencial que aqui será canalizada em elaboração intelectual.

Ao desenvolvermos a Tese "Educação e direitos humanos: pelos labirintos dos perpetradores de violações contra filósofos brasileiros na ditadura militar", iniciamos uma pesquisa teórica sobre democracia, ancorada nos estudos de Habermas e Chantal Mouffe, com o objetivo de colaborar com as reflexões e debates acerca do entendimento democrático contemporâneo e, a partir da revisita aos modelos democráticos sustentados pelos pensadores mencionados, garimpar contribuições que possibilitem as reestruturações analíticas nos campos teórico e empírico que a conjuntura da democracia brasileira vem exigindo.

Para a consecução desse objetivo, este trabalho está dividido em quatro seções. Na primeira, retomamos em linhas gerais o escopo da Ditadura Civil-Militar e do processo de (re) democratização, tendo em vista as rupturas e continuidades que, atravessando o tempo e a história, acenam na atualidade. Na sequência, apresentamos os traços principais do modelo de democracia procedimental de Habermas e do modelo agonístico de democracia de Mouffe. Por

fim, destacamos as contribuições que esses modelos oferecem para pensarmos as encruzilhadas que a conjuntura atual da democracia brasileira nos apresenta, tendo em vista que os processos democráticos são condições de possibilidades para a construção de sociedades mais justas e igualitárias.

2 DA (RE) DEMOCRATIZAÇÃO À CRISE DA DEMOCRACIA BRASILEIRA

Nossa intenção nessa seção é trazer à baila as principais nuances do contexto político brasileiro a partir da década de 1960, posto que uma análise coerente do "cenário democrático atual requer [...] uma referência ao ponto de partida da democratização, isto é, o regime militar-autoritário que vigorou de 1964 a 1985, bem como à dinâmica política que orientou a liberalização deste regime e sua transição para a democracia" (KINZO, 2001, p. 3). Desse modo, não intentamos produzir uma historiografia do regime militar ou do processo de (re) democratização brasileira, mas retomar o escopo desses períodos, tendo em vista as rupturas e continuidades que, atravessando o tempo e a história, acenam na atualidade.

Os rumos tomados pela política brasileira, no final dos anos 50 e início dos anos 60, sobretudo com o governo de João Goulart, provocaram forte insatisfação em determinados setores da sociedade. Sob a alegação de que o país estava rendido aos ideais comunistas, que a corrupção havia tomado conta das instituições políticas e sob a égide da elite e do discurso sobre a necessidade de assegurar a soberania nacional e a ordem do Estado, é que se consolidou o golpe civil-militar de 31 de abril de 1964. Os 21 anos seguidos ao golpe foram de vigilância repressiva; imobilidade do Legislativo e instabilidade político-administrativa; violações aos direitos humanos, especialmente prisões, torturas e assassinatos; e de censura à imprensa. Na contramão, teve lugar a resistência e a contestação de diversos movimentos e organizações que, mesmo atuando na clandestinidade, mobilizaram protestos, greves e até a luta armada com ações de guerrilha urbana e rural.

O Relatório da Comissão Nacional da Verdade (Brasil, 2014, p.101), a partir de outros estudos, apresenta uma espécie de balanço do Regime Militar, afirmando que:

> 1) foram punidas, com perda de direitos políticos, cassação de mandato, aposentadoria e demissão, 4.841 pessoas; 2) o AI-1atingiu, isoladamente, 2.990 pessoas, ou seja, 62% dos punidos entre 1964 e 1973; 3) foram

> cassados os mandatos de 513 senadores, deputados e vereadores; 4) perderam os direitos políticos 35 dirigentes sindicais; 5) foram aposentados ou demitidos 3.783 funcionários públicos, dentre os quais 72 professores universitários e 61 pesquisadores científicos; 6) foram expulsos ao todo 1.313 militares, entre os quais 43 generais, 240 coronéis, tenentes-coronéis e majores, 292 capitães e tenentes, 708 suboficiais e sargentos, trinta soldados e marinheiros; 7) nas policias militar e civil, foram 206 os punidos; 8) foram feitas 536 intervenções (durante o período entre 1964 e 1970) em organizações operárias, sendo 483 em sindicatos, 49 em federações e quatro em confederações.

Esses números e os contextos descritos pelo referido documento nos permitem afirmar que o regime militar brasileiro, em linhas gerais, reúne no bojo de suas características a ilegitimidade do governo – pois se derivou de um golpe de Estado – a cassação de direitos políticos, a violência, o autoritarismo, a censura e a centralização do poder em torno do executivo. Essas características mudaram radicalmente a base da organização política do país e, na direção apontada por Kinzo (2001) e Ferreira (2018), formaram um arranjo que articulava os elementos do autoritarismo militar com traços encenados de um regime democrático, para manter as aparências, numa espécie de simulacro de democracia.

Por meio dos Atos Institucionais o governo militar foi conduzindo a nação e constituindo um aperfeiçoado sistema repressor nas esferas administrativas. Por meio de uma burocracia de censura e violência, amparada na Lei de Segurança Nacional, concretizada na atuação do Conselho de Segurança Nacional e nos conhecidos órgãos de tortura, como o Destacamento de Operações de Informação - Centro de Operações de Defesa Interna (DOI-CODI) e o Departamento de Ordem Política e Social (DOPS), intervinha e controlava todas as esferas da sociedade chancelando uma espécie de terrorismo de Estado.

Sob o lema de segurança e desenvolvimento na manutenção da ordem e na busca do progresso, a longa vida da ditadura civil-militar brasileira foi vista como modernizadora, protagonista do bem-estar burguês e se sustentou na força institucionalizada da elite com seu núcleo de interesses capitalistas. Na verdade, o país cresceu em termos econômicos, mas o milagre econômico provocou o aumento da pobreza e da exclusão social e, no final dos anos 70, a estagnação da renda per capita e as exorbitantes taxas de inflação – problemas já conhecidos e também motivadores do golpe – ressurgiram na crise econômica como agente fundamental da derrota do regime militar.

Nos anos 80, o país passa por um acelerado crescimento populacional e por um apressado processo de urbanização. O regime militar deixara a nação fraca, falida, marcada por

uma enorme concentração de riqueza e renda, evidenciando o fenômeno global da exclusão social. Esse cenário marcará a transição democrática, que na perspectiva de Ferreira (2018), foi a mais longa da América Latina. Essa premissa explica as continuidades, as rupturas e indica que a (re) democratização brasileira possui singularidades, pois parece mais a acomodação de velhos interesses sob o signo de um novo regime do que a suspensão radical das bases autoritárias da organização política do país.

Com base nas análises feitas por Kinzo (2001) e Napolitano (2014), é possível organizar didaticamente a (re) democratização brasileira em três fases: de 1974 a 1982, de 1982 a 1985, de 1985 a 1989. A primeira, marcada pelo total controle dos militares, foi influenciada pela revogação parcial da censura à imprensa, pela valorização das eleições legislativas de 1974, pelo conflito interno dentro das forças armadas e pela emergência de sérios problemas econômicos. Nesse percurso o Congresso Nacional aprovou a Anistia e a lei que pôs fim ao bipartidarismo compulsório, proporcionando a reforma partidária.

Na segunda fase, de 1982 a 1985, ainda sob a tutela dos militares, foi assinalada pela atuação de novos partidos políticos nas eleições de 1982, possibilitando que os governadores estaduais fossem eleitos pelo voto popular. Nessa fase, merece destaque a sucessão presidencial, envolta pela tentativa de restabelecer o voto direto, com as Diretas Já. Entretanto, o que vigorou foi uma espécie de transição negociada, que resultou na eleição de Tancredo Neves e José Sarney, cuja legitimidade foi abalada desde o seu alvorecer.

A terceira fase, de 1985 a 1989, coordenada por políticos civis, constituiu-se no período em que a nação brasileira percorreria dois importantes ideais: a implantação do Estado democrático de direito e o lançamento de um novo ciclo de expansão econômica e correção dos desequilíbrios sociais. Esses ideais, vitais para o país, foram descartados com a morte de Tancredo Neves, pois José Sarney, que assumiu a presidência da República, instaurou uma nova roupagem para velhos interesses, pois como salienta Brum (2000), ele vinha do partido que deu sustentação ao regime militar e havia sido tolerado na chapa de Tancredo Neves como estratégia para obter os votos necessários no Colégio Eleitoral.

Mesmo com os agravos deste "novo" ciclo, os movimentos em prol da redemocratização do país continuaram as lutas, culminando seus propósitos com a eleição (1986) e os trabalhos da Assembleia Constituinte (1987/1988), como também com a promulgação da Nova Constituição da República Federativa do Brasil, em 05 de outubro de 1988. Ainda que os direitos agrupados pela Constituição tenham sido negligenciados nos anos que a sucederam, é

impensável discordar de Brum (2000) que houve uma ampliação da cidadania e que os mecanismos de uma democracia representativa foram garantidos.

Os anos 1990 são marcados por uma desmedida contradição. Os princípios da Constituição Federal de 1988 foram sufocados pelas orientações neoliberais que passaram a direcionar política e economicamente a nação com a eleição de Fernando Collor de Mello. No curso de oito anos (1986-1994), sinaliza Kinzo (2001), houveram quatro mudanças de moeda e pelo menos seis tentativas de estabilização econômica. Essa situação conturbada, além de agravar a situação econômica e social do país, fez emergir um novo "calcanhar de Aquiles" para a democracia brasileira: o problema da governabilidade. Com esses e outros percalços, os anos que seguiram – os governos de Collor de Mello (1990-1992), Itamar Franco (1992-1995) e Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) – configuram-se como um período de implantação de políticas neoliberais e de crescimento do regime democrático.

A partir de 2003, com a eleição dos governos do PT – Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff, mais propensos à esquerda, o país seguiu o curso de aperfeiçoamento das instituições democráticas e republicanas, da expansão de direitos e da incorporação de reivindicações dos movimentos sociais nas políticas do Estado. Cabe registrar que a elite também teve seus interesses acomodados, o que possibilitou avanços econômicos e sociais. Se por um lado, os processos democráticos se fortaleceram e determinados programas sociais implantados representaram um marco positivo no combate a miséria e a fome, por outro lado, a corrupção, os problemas relativos à representação política e ao "presidencialismo de colisão" (ABRANCHES, 1988) confrontaram diariamente a consolidação da democracia.

Nos marcos do estudo do tempo presente, balizado na introdução deste trabalho, torna-se possível trazer a baila o embaraçoso quadro político que se instaurou no país de 2013 a 2015, cujo ápice foi o *impeachment* da presidenta, eleita por voto popular, Dilma Roussef, em 2016. Motivados pelo *slogan* do Movimento "Vem pra rua", intensificaram-se protestos de ordens diversas e com diferentes reivindicações, por todo o país. É até possível contraditar o conteúdo dessas manifestações, mas é inegável que elas exprimem uma crise de representação política e, por isso, seu potencial de conflito e contestação não podem ser considerados um elemento alheio à democracia. Essa onda de protestos acirraram os ânimos da população e tornaram as eleições de 2014 um processo mais conturbado do que de costume.

Ainda que, o número elevado de candidatos e de partidos que disputaram as eleições intensifique as possibilidades de crise política e a inconstância faça parte da democracia

representativa, não é aceitável naturalizar a situação brasileira – referimo-nos à trama criada em torno do *impeachment* – como um fenômeno comum dos processos democráticos contemporâneos. Contudo, é necessário superar as análises panfletárias com o objetivo de alimentar a crítica fácil e munir de argumentos estereotipados os fanáticos de lados opostos.

Nessa direção, a análise feita por Santos (2017) ajuda a compreender as rupturas institucionais parlamentares registradas em democracias representativas, demonstrando como acontece a manobra de substituição do poder votado por algum tipo de poder arbitrado fora da arena eleitoral, a partir de protocolos e rituais especializados, convincentes e fundamentados em interpretações enviesadas do aparato legal para encenar um tipo de constitucionalidade democrática, com intuito de que um golpe de Estado não seja caracterizado. No caso brasileiro, o autor aponta que a rejeição ao progresso econômico e social das classes vulneráveis, acentuada pela derrota de determinados parlamentares nas urnas, somada aos erros cometidos na condução dada pelo governo a temas importantes para o desenvolvimento da nação e potencializados pelos vetores de agitação e propaganda, compôs o lastro de proliferação da crise política que em certa medida passou a impedir a democracia brasileira.

Os adjetivos dados a esse capítulo da história variam de acordo com as ideologias em tela. No entanto, parece evidente que houve uma usurpação do poder constituinte do povo, colidindo diretamente com o princípio da soberania popular, defendida por diferentes correntes teóricas da ciência política como um imperativo basilar dos regimes democráticos. Esse processo realçou ainda mais as fendas da democracia brasileira e os seus desdobramentos seguiram o curso da restrição de direitos e da rejeição do debate público, intensificando a tal ponto as assimetrias da sociedade, que Miguel (2018), chega a caracterizá-lo como um processo de desdemocratização.

Na esteira dessa crise política, um rápido passeio pelo atual cenário brasileiro, faz emergir outras nuances da realidade, tais como a ineficiência dos governos das diferentes esferas diante dos históricos problemas sociais e econômicos que assolam a maior parte da população; a onda de insegurança que perpassa o país de norte a sul, materializada na violência urbana e na instabilidade política e econômica, nos quais a intervenção militar no Rio de Janeiro e a situação dos imigrantes e refugiados nos estados de fronteira são a ponta do *iceberg*; a avalanche cotidiana de denúncias de corrupção envolvendo lideranças e instituições importantes do país, acentuando o descrédito dos cidadãos nas instituições democráticas e republicanas; e as constantes incursões de determinados setores e grupos da população,

apontando o retorno do governo militar e a ressurreição de um pensamento conservador, extremista e fundamentalista como alternativa para o futuro.

Ao tempo em que essas nuances exemplificam a extensão e a profundidade da onda de retrocessos, que parece tomar conta do país, demonstram também a complexidade de nossa conjuntura e, quando somadas à crise política, evidenciam que a democracia brasileira, em vez de se consolidar em níveis mais elevados de maturidade, passa por uma crise generalizada. Com base em Miguel (2014), essa crise da democracia brasileira pode ser melhor compreendida e analisada sob o viés da crise de representação política que atravessa as democracias contemporâneas. Ele argumenta que a crise na representação tem ficado evidente devido ao declínio no comparecimento dos cidadãos ao pleito eleitoral; na ampliação da desconfiança nas instituições; e no esvaziamento dos partidos políticos.

O autor constitui a representação política a partir de três dimensões: a delegação de poder decisório, a composição de agenda e do debate políticos e a produção das preferências e identidades coletivas. Essas dimensões fazem emergir alguns entraves, tais como, a separação entre governantes e governados; a formação de uma elite política distante da população; uma assimetria entre vontade dos representados e vontade dos representantes; e a distância entre o momento em que se firmam os compromissos e o momento do exercício do mandato.

Esses entraves, apesar de constitutivos da democracia representativa, geram um nível de conflito social desejável e aceitável, como uma espécie de mola propulsora do avanço democrático. Para Miguel (2014), quando esse nível de conflito extrapola o manejável, devido ao descompasso recorrente entre as ações dos representantes e os anseios dos representados, como é o caso brasileiro; quando as instituições representativas mostram-se impotentes para sustentar a vontade da maioria perante os interesses das elites econômicas; e quando os partidos políticos transformam-se em máquinas de poder, com as quais os políticos buscam riqueza e *status*, os sistemas democráticos representativos entram em colapso.

Essa análise de Miguel (2014), quando tomada como lente para avaliar a atual conjuntura da sociedade brasileira, torna a crise da democracia ainda mais evidente. Os partidos políticos, independente de suas ideologias, operam vazios de sentido e incapazes de agregar a preferência, pois os escândalos de corrupção e o distanciamento da vontade dos eleitores tornaram-se parte integrante da política brasileira. A existência de uma elite política que, ao obterem os mandatos, deslocam seus compromissos para interesses privados e passam a formar *lobby* com corporações financeiras tem sido uma constante na política brasileira. A

desconfiança nas instituições republicanas, em todas as esferas, parece generalizar-se entre os cidadãos brasileiros e a desigualdade política articulada à desigualdade econômica e a outras formas de desigualdades tem impedido as pautas das minorias sociais de subirem para as prioridades das agendas públicas, pleiteando a formação de interesses, a corporificação de preferências e a materialização em políticas sociais que ampliem a cidadania.

Cabe destacar que, a (atual) crise da democracia brasileira, sinalada pelas diferentes nuances citadas anteriormente, tem suas raízes nas continuidades e rupturas que perpassam o sistema político desde a Ditadura Civil-Militar, especialmente na transição democrática, quando a "nova" ordem deslocou os ideais de implantação do Estado democrático de direito, como também de um novo ciclo de expansão econômica e correção dos desequilíbrios sociais para segundo plano, em função dos velhos interesses das elites que jamais perderam seu poder. Não obstante, o estágio a que chegamos exige reestruturações analíticas nos campos teórico e empírico. Em vista disso, passaremos aos traços principais do modelo de democracia procedimental de Habermas em busca de ferramentas conceituais que nos auxiliem na reinterpretação da democracia e dos mecanismos que dela derivam, em prol de alternativas para a encruzilhada em que nos encontramos.

3 A DEMOCRACIA PROCEDIMENTAL DE JÜRGEN HABERMAS

O abandono do viés de unicidade da razão, configurada como racionalidade estratégico-instrumental que vem dominando a humanidade desde o início da modernidade, dá lugar à razão como unidade plural e multifacetada, que de acordo com Habermas (2003), caracteriza-se como busca cooperativa da verdade, no âmbito da razão dialógica, emancipatória, que emerge da ação comunicativa pautada pela ética do discurso no horizonte da intersubjetividade. As regras de tal ética possibilitam a participação nos discursos, uma vez que a argumentação entre agentes interessados em uma situação, por meio da linguagem e da conversação, intenta uma racionalidade comunicativa emancipatória e a busca de consensos.

Desse modo, Oliveira (2010) aponta que Habermas defende como tarefa da filosofia contemporânea a releitura pragmática da filosofia transcendental. Trata-se de tematizar as regras que emergem dos mundos vividos, com a pluralidade de formas de vida socioculturais, compreendendo que a capacidade de conhecimento está vinculada à capacidade de falar e agir, pois, linguagem e realidade estão imbricadas. A subjetividade transcendental da consciência foi

substituída pela intersubjetividade do mundo vivido, implicando a superação do mito do dado, o alcance da realidade por tentativas conscientes de intervenção e conhecimento como processo de aprendizagem, em vez de representação de objetos.

É considerando esse outro viés da razão, que favorece a emancipação e o consenso, já que o "acordo não pode ser imposto à outra parte, não pode ser extorquido ao adversário por meio de manipulações [... e] assenta-se sempre em convicções comuns" (HABERMAS, 2003, p. 165), que ganha destaque o mundo da vida, como base compartilhada da ação comunicativa e da ética discursiva. Tendo em vista que o mundo da vida moderno está fragilizado em sua capacidade emancipatória, desprovido do caráter dialógico e marcado por diversas patologias, resultantes de sua colonização pelos sistemas oriundos da racionalidade instrumental, e diante da ideia de que a razão contemporânea está asfixiada pelo desenvolvimento capitalista, Habermas acredita que o projeto de modernidade ainda não foi cumprido e, por isso, aponta a necessidade de aprimorar os regimes democráticos aptos a promoverem participação, diálogos e consensos, que reestabeleçam a primazia do mundo da vida e a emancipação humana.

Ao transpor a ação comunicativa para a esfera social institucionalizada e defender condições, mecanismos e instituições que resgatem e articulem a participação e o diálogo em prol da formação de consensos, cuja racionalidade seja capaz de reconstituir os potenciais emancipatórios da Modernidade, Habermas (1997; 2010) revigora o nexo entre democratização social e racionalização do mundo da vida e delineia o modelo procedimental de democracia, apontando a política e o direito "como complexos dotados de elementos comunicativos sensíveis às demandas oriundas do mundo da vida e capazes de conduzirem os influxos comunicativos ao cerne do poder" (TESCARO, 2011, p. 137).

Cabe destacar que o modelo procedimental de democracia cunhado por Habermas parte dos modelos normativos existentes de democracia liberal e republicana (BRENNAND, 2010; SILVA, 2011; BANNELL, 2015). Um traço peculiar, oferecido por Berten (2017), amplia a compreensão, enfatizando que Habermas concebe um modelo de liberalismo econômico, um modelo de liberalismo político e um modelo de republicanismo comunitarista e a partir deles esboça seu modelo de democracia. Seja como for, podemos concluir que, transitando entre ideias e ideias liberais e republicanas, Habermas concebe uma política de deliberação que articula, por meio de atos discursivos, a aptidão dos agentes em aprimorar suas perspectivas de mundo com a capacidade de tomar decisões.

O modelo liberal de democracia concebe a sociedade civil separada do Estado, idealizando-a como mercado. Nesse modelo o argumento central é pragmático e visa sempre o autointeresse. Os direitos fundamentais são tidos como naturais e a política tem como finalidade proteger os interesses individuais, constituindo uma sociedade de direito privado, cujo centro de gravitação são os mecanismos econômicos institucionalizados para garantir o direito à propriedade e à liberdade de contratar e consumir. No modelo republicano comunitarista não há diferença entre sociedade civil e poder público, pois, o Estado é uma pessoa jurídica que corresponde à sociedade. Nesse modelo, por se tratar do uso ético da razão prática, o argumento central é ético e a eticidade constitui um complexo de valores compartilhados pela comunidade que equivale às concepções de vida boa, aos costumes, às tradições e às boas relações entre as pessoas. O poder e a política estão ancorados sobre uma interpretação da cultura e das normas preexistentes dentro da comunidade, pois os cidadãos compõem uma coletividade consciente (HABERMAS, 2002; BERTEN, 2017).

Conforme dito anteriormente, o modelo habermasiano de democracia efetua uma combinação de componentes dos modelos liberal e republicano. Todavia, sua originalidade está em propor um modelo democrático que, em vez de se centrar em apenas um aspecto da razão prática, recupera a articulação do todo, constituindo-se em uma unidade plural: o uso pragmático, ético e moral. Ao lado do autointeresse (argumento central do modelo liberal) e da eticidade (argumento central do modelo republicano), Habermas introduz o argumento moral ou de justiça, que pode ser compreendido como universalizável, ou seja, o que é bom para todos, em todas as situações, em todos os tempos. Nas palavras do próprio pensador,

> o conceito de política deliberativa só ganha referência empírica quando fazemos jus à diversidade das formas comunicativas na qual se constitui uma vontade comum, não apenas por um autoentendimento mútuo de caráter ético, mas também pela busca de equilíbrio entre interesses divergentes e do estabelecimento de acordos, da checagem da coerência jurídica, de uma escolha de instrumentos racional e voltada a um fim específico e por meio, enfim, de uma fundamentação moral (HABERMAS, 2002, p. 277).

Nessa ótica, o conceito habermasiano de democracia pode ser compreendido como um projeto de reconstrução do discurso filosófico da modernidade e por isso fazer democracia é tomar decisões racionais que emergem no entrecruzamento dos âmbitos individual (pragmático), coletivo (ético) e moral (direito/ Estado de direito). Trata-se de um processo

deliberativo procedimental porque não está direcionado ao conteúdo materializado nas leis, mas centrado nos procedimentos discursivos que possibilitam e ampliam a participação dos cidadãos na criação das leis, ato que também as legitimam.

Com base em Habermas (1997; 2002; 2010) é possível elaborar o caminho da democracia procedimental da seguinte forma: a opinião e a vontade emergem nos domínios da vida privada, a partir de temas conflitantes que permeiam o cotidiano do mundo da vida dos cidadãos. Esses temas atravessam os fluxos comunicativos e são captados pela esfera pública, que por sua vez, filtra, condensa e sistematiza os fluxos em temas específicos. Trata-se de uma esfera da vida social, uma rede plural e autônoma, aonde se expressa a vontade coletiva através da opinião pública discursivamente formada. Nesse âmbito, por meio do raciocínio livre entre iguais, através da troca de argumentos e contra-argumentos, a formação racional da vontade e o interesse geral surgem como consenso racional, diferente de um mero acordo, extraído da força do melhor argumento. A esfera pública pode ser compreendida também como um modo de integração social, que opera de modo defensivo (como meio de autocompreensão e estabilização da sociedade) e de modo ofensivo (visando influenciar o sistema político) para garantir que os temas da vida dos cidadãos constituam a agenda política oficial e alcancem níveis de decisão política mais elevados.

Habermas afirma que a formação da opinião e da vontade pública pode resultar no pleito eleitoral ou em decisões parlamentares, pois os fluxos comunicativos, transmutados em poder comunicativo na esfera pública, são transformados, por meio do direito, em poder administrativamente aplicável. Essa inversão constitui uma qualidade do modelo procedimental de democracia, pois, em vista disso, acontece a passagem dos impulsos políticos periféricos ao centro do poder, garantindo a racionalidade pela defesa dos direitos fundamentais e a legitimidade por meio da soberania popular, reinterpretada como poder gerado comunicativamente na intersubjetividade.

Desse modo, Brennand e Bizerra (2012) sintetizam o modelo habermasiano de democracia demonstrando que ele segue a lógica da argumentação, parte do autointeresse com questões pragmáticas, é reelaborado de modo coletivo, passando pelo crivo da ética, desdobra-se em aspectos morais e transmuta-se em decisões políticas e legais, alicerçadas no direito. Essa ênfase no direito acontece porque, na democracia procedimental, ele consiste, ao mesmo tempo, na criação de condições para igual participação dos cidadãos nos processos democráticos, tornando-se também base de sustentação do Estado, dado que o processo democrático de criação do direito constitui o Estado Democrático de Direito. Isso evidencia que “o poder

político só pode desenvolver-se através de um código jurídico institucionalizado na forma de direitos fundamentais" (HABERMAS, 2010, p. 171).

Em direito e democracia, Habermas (2010) assinala como direitos fundamentais do cidadão os sequentes grupos: os direitos a iguais liberdades subjetivas de ação; os direitos ao status de membro de uma associação voluntária de parceiros do direito; os direitos de acesso à justiça e de proteção jurídica individual; os direitos de participação em igualdade de chances nos processos de formação da opinião e da vontade, nos quais o direito legitimo é criado; os direitos às condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente. Esses direitos fundamentais tornam-se então um meio de preservação do processo político, pois garantem os procedimentos para participação e efetivam os resultados da vontade geral racionalmente produzida. Não é por acaso que Habermas reitera a necessidade do direito "tornar-se eficiente como transformador e amplificador dos fracos impulsos sociais e integradores da corrente de um mundo da vida estruturado comunicativamente" (HABERMAS, 2010, p. 220).

A retomada desse processo é importante para compreensão da forma como o poder emana e circula nos fluxos comunicativos, sobretudo, para que a democracia procedimental não seja inviabilizada por uma compreensão pré-fabricada, dogmática ou enrijecida do direito. Para Dutra (2004), na ótica habermasiana, os direitos são reconhecidos mais como ações, na linha do fazer, do que como posse, na direção do ter. Essa concepção implica algo dinâmico e radica o direito numa moldura democrática, devolvendo aos cidadãos um papel ativo na formulação de direitos e não apenas como destinatários deles, bem como possibilita a autocorreção de problemas decorrentes de sua materialização.

No que se refere ao Estado democrático de direito, é possível definir os seus princípios norteadores como sendo a soberania popular, que contempla o princípio parlamentar, e o pluralismo político; a ampla garantia de proteção legal do indivíduo; a legalidade da administração pública; o controle judicial e parlamentar da administração; e a separação entre sociedade e Estado (HABERMAS, 2010). Esses princípios conferem ao Estado o status de sistema político capaz de concatenar os diversos segmentos sociais para um processo de convivência que conjuga liberdade com igualdade, nos processos de formação da opinião, e da vontade e, consequentemente, de deliberação sobre as questões de ordem pública.

Ao analisar a legalidade como forma do Estado de Direito, Dutra (2004, p. 59) reitera que "normativamente, para Habermas, o Estado de direito vem conectado com a democracia, pois é a única maneira de se dar conta da normatividade, sem apelar a alguma noção axiológica

substancial". Essa afirmativa nos leva a concluir que no horizonte da democracia procedimental, o direito, para que seja reconhecido, necessita da democracia. A democracia, para que seja eficaz exige o direito. A ponte entre essas duas categorias sãos os procedimentos discursivos que possibilitarão a formação da opinião e da vontade e farão dos cidadãos agentes ativos na autoria e no gozo dos direitos.

Embora um dos focos deste estudo seja revisitar as contribuições de Habermas sobre democracia, em busca de luzes para pensarmos a atual crise brasileira, é necessário também, após elucidar os aspectos fundamentais do modelo democrático cunhado por ele, ainda que de modo sucinto, apontar suas limitações, haja vista que tal exercício pode contribuir igualmente para as reestruturações analíticas que se pretende realizar. Nessa direção, os estudos realizados por Miguel (2014) e Faria (2016) sintetizam as críticas dirigidas ao modelo procedimental de democracia por diversas tradições críticas da teoria democrática. Para essas tradições, inabilidades comunicativas geram a exclusão; os mecanismos deliberativos podem gerar manipulação dos atores e mais dominação; ao demandar participação efetiva, capacidade e motivação para deliberar, os procedimentos podem ser acometidos pelas mesmas assimetrias que comprometem os mecanismos agregativos; o emprego público e autônomo da razão prática e a exigência de justificação pública para as decisões não são capazes de promover as transformações necessárias às instituições das sociedades modernas; e por fim o uso da razão pública promove a exclusão de outras formas de expressão, fundamental para a constituição da identidade, interesse e ação de minorias oprimidas, como também a exclusão das diferenças e do conflito, ambos centrais para ideia de política.

De acordo com Silva (2011), a obra de Habermas é um projeto inacabado e a riqueza está justamente em não o considerar como um sistema filosófico fechado, mas um pensamento em constante aperfeiçoamento. Nesse sentido, rompe-se o ideal de teorias totalizadoras que intentam abarcar todas as dimensões de um fenômeno e, por isso, na próxima seção, faremos uma incursão teórica no modelo agonístico de democracia de Chantal Mouffe, também em busca de mais ferramentas conceituais que nos auxilie na reinterpretação da democracia brasileira em seu estágio atual.

4 O MODELO AGONÍSTICO DE DEMOCRACIA DE CHANTAL MOUFFE

O novelo epistemológico e filosófico do pensamento de Chantal Mouffe se desenrola inicialmente ao lado de Ernesto Laclau e depois segue seu curso a partir das atividades docentes

no ensino de Teoria Política, por diversas universidades do globo, como também no diálogo com os novos partidos/movimentos que surgiram no século XXI, como o Podemos e a France Insoumise, que ela caracteriza como populismos de esquerda. Seu pensamento filosófico-político visa apontar uma saída para a crise vivida pela esquerda desde os anos 1970 e as estratégias democráticas para enfrentar os problemas sociais contemporâneos.

Nessa perspectiva, a obra de Mouffe pode ser situada no bojo da corrente de pensamento denominada Pós-Marxismo, que em linhas gerais renuncia à ideia de totalidade presente no marxismo estrutural, argumenta o fim da superposição de classe sobre outros conflitos de gênero, étnicos e culturais, e defende a democracia como um valor universal. Segundo Bordin (2015), traços significativos do pensamento de Gramsci, da psicologia de Lacan, do desconstrutivismo de Derrida e da filosofia da linguagem de Wittgenstein povoam os conceitos e reflexões de Mouffe. Ela almeja ir além do marxismo, mas também busca relê-lo à luz dos problemas atuais. Em sua maneira de pensar a sociedade, a política e a democracia, ao tempo em que extraem de Marx e dos diversos marxismos elementos úteis à compreensão dos contextos, enxertam neles elementos teóricos de outras tradições intelectuais. E mesmo criticando os avanços filosóficos da pós-modernidade, apoiam-se neles para contribuir com a desconstrução da narrativa universalista e racionalista da era moderna.

Ao avançar nessa direção, identificamos os aspectos do pensamento de Mouffe que calçarão o modelo radical de democracia que ela sustenta em sua obra. Tais aspectos dizem respeito à rejeição do essencialismo, do determinismo e do economicismo que circundam a centralidade de classe na tradição marxista. Essa premissa possibilita à autora uma concepção aberta e discursiva da construção das identidades coletivas e dos conflitos oriundos da pluralidade de marcadores e dimensões que constituem a sociedade; permite também redefinir o conceito de político e política, reafirmar a autonomia da prática política e radicar o político e o antagonismo como alicerces ontológicos da vida social. Nesse ínterim a sociedade passa a ser vista como um arranjo instável e contingente entre relações de poder antagônicas, que estruturam a ordem em torno de um determinado discurso hegemônico.

A partir desses aspectos, Chantal Mouffe sistematiza um modelo agonístico de democracia – tipificado como radical e plural – e parte do argumento de que a teoria política norteadora dos atuais processos democráticos ignora o dissenso e mostra-se incapaz de articular as múltiplas formas de antagonismos emergentes. Diante do imperativo da pluralidade presente nas sociedades modernas, marcadas por um nível elevado de complexidade, é preciso reconhecer que, no jogo democrático, o poder e o antagonismo não podem ser eliminados e,

por isso, uma sociedade democrática não é uma comunidade harmoniosa e ordenada pacificamente pelo consenso, mas "uma sociedade com uma esfera pública vibrante, onde muitas visões conflitantes podem se expressar e onde há uma possibilidade de escolha entre projetos alternativos legítimos" (MOUFFE, 2003, p. 11).

Na ótica de Silva (2013), o modelo agonístico de democracia sustentado por Mouffe se constitui numa síntese da teoria política de Jürgen Habermas e Carl Schmitt. Não defendemos exatamente o mesmo argumento, mas partimos dos pressupostos de que no aporte teórico estudado, ao tempo em que Mouffe compartilha das preocupações de Habermas com o atual estado das instituições democráticas, e com Schmitt da necessidade de repensar o político, ela refuta, de modo objetivo, os princípios da democracia procedimental e rejeita a existência de uma contradição insuperável entre liberalismo e democracia. Contudo, ao se debruçar sobre os limites teóricos desses pensadores – no que tange aos processos democráticos – que ela delineia o seu modelo radical e plural como resposta às lacunas deixadas por eles.

As críticas ao modelo deliberativo de democracia são dirigidas por Mouffe (2003; 2005) a Habermas e Rawls, por que, segundo ela, são eles que influenciam amplamente as diferentes versões dessa modalidade democrática. Para Mouffe, dois princípios que norteiam os modelos deliberativos podem ser tidos como fatais para a democracia: a ilusão do consenso e os apelos ao antipolítico. Outra questão combatida por ela é a defesa feita pelos deliberacionistas de que o poder e a hegemonia podem ser neutralizados pela razão, como também a forma como concebem a relação entre autonomia privada e autonomia pública.

Mouffe acredita que a solução para os graves problemas contemporâneos não se resume a substituir a "racionalidade de meios-fins" por uma "deliberativa" ou "comunicativa". Ela critica a impossibilidade dos deliberacionistas de circunscreverem um domínio que não seria sujeito ao pluralismo de valores, em que um consenso sem exclusão poderia ser instaurado no campo político e assevera que para escapar do pluralismo de valores, Habermas se limita a fazer uma distinção entre ética e moralidade. Ela também enfatiza que a democracia deliberativa deixa de lado as paixões e afetos que produzem fidelidade a valores democráticos, como também salienta que o grande problema do ideário universalista liberal é a incapacidade de reconhecer a diversidade como elemento principal de aperfeiçoamento da convivência humana (MOUFFE, 2005; 2014; 2015).

No emblemático artigo intitulado 'Pensando a Democracia com e contra Carl Schmitt', Mouffe (1992) evidencia a consistência dos argumentos schmittianos, mas alinhava com

precisão os pontos a serem superados. Ela contesta a existência de uma contradição insuperável entre liberalismo e democracia, mesmo flertando com o contraste advindo da coexistência de identidade com representação e com a tese de que a democracia representativa não se efetivou por razões práticas e sim por motivos de conveniência. Ela acredita que esse conjunto de contestações de Schmitt apenas servem para evidenciar as deformidades da democracia liberal parlamentar e seu lapso de fundamentos teóricos. Para Mouffe, Schmitt não consegue captar a especificidade da democracia moderna e o papel central desempenhado pelo pluralismo, por isso não há lugar em seu pensamento para a democracia liberal e pluralista, uma vez que ele acredita que sem homogeneidade não pode haver democracia.

Após realizar esse passeio teórico sobre o modo como Mouffe apresenta suas principais divergências do pensamento de Habermas e Schmitt, torna-se imperioso debruçarmo-nos sobre o modelo agonístico de democracia para trazer à tona seus aspectos relevantes. Na mitologia grega, o *Ἀγών* (agon) era tido como um *δαίμων* (daemom)[194] que tornava vivo os debates, concursos e disputas. Segundo Silva (2013), no plano ontológico, o *Ἀγών* (agon) está relacionado com a fecundidade humana na produção de sentidos e identidades. Na Grécia antiga, os jogos agônicos contemplavam provas atléticas, marciais e o ritual de consagração dos heróis. Na passagem para a era clássica, os jogos agônicos transferiram-se para o plano discursivo, cujo prêmio era a admiração dos concidadãos, a possibilidade de questionar e de estabelecer os termos do bem comum e de como alcançá-los.

Esse esforço de recuperação do agonismo pode ser encontrado também na filosofia de Nietzsche, no pós-romantismo alemão e no pós-estruturalismo francês. Todavia, o resgate contemporâneo trazido por Mouffe, nas entrelinhas de seu pensamento, merece destaque. Nele, o confronto e a vitória deixam de ser apenas masculino; há um deslocamento do indivíduo para os grupos e suas diversas identidades; e a vitória individual deixa de ser o fim para dar lugar à contestação nas relações de poder. Cabe demarcar que no agonismo clássico a tensão residia na oposição dialética entre distinção e igualdade, enquanto que no agonismo contemporâneo a tensão habita a oposição entre diversidade/pluralismo de valores e reconhecimento de singularidades culturais (KALYVAS, 2009; SILVA 2013).

Consciente da densidade histórica, filosófica e política que atravessa o termo agonismo, Chantal vai nomear o seu arquétipo democrático, radical e plural, como modelo agonístico de democracia, cujo cerne é a recuperação do político e o esforço de domá-lo. Nesta altura, para

[194] Um *δαίμων* (daemom), na mitologia grega, é um tipo de divindade.

avançarmos na compreensão do modelo democrático em tela, é necessário delimitar o conceito de político e distingui-lo de política. De acordo com Mouffe (2003, p. 15)

> Por 'político' refiro-me à dimensão do antagonismo que é inerente a todas as sociedades humanas, antagonismo que pode assumir formas muito diferentes e emergir em relações sociais diversas. 'Política', por outro lado, refere-se ao conjunto de práticas, discursos e instituições que procuram estabelecer uma certa ordem e organizar a coexistência humana em condições que são sempre potencialmente conflituosas, porque afetadas pela dimensão do 'político'.

Esse conceito de político trazido por Mouffe nos permite compreender a contradição ontológica que diz respeito à oposição dialética entre o *eidos* e o *tético* da condição humana. Ou seja, a incapacidade de completude identitária derivada da contraposição entre o limitado – o dado pela condição humana – e o ilimitado – as possibilidades criadas. Esse antagonismo que antropologicamente atravessa o humano se presentifica nas relações de diferentes modos e ganha contornos distintos a partir dos marcadores culturais das sociedades. Desse modo, qualquer objetividade social é política e por isso conflituosa, porque traz em si os antagonismos que fazem emergir o poder e assim podemos afirmar que as objetividades sociais são desiguais, porque são constituídas por atos de poder que se revelam na relação.

Vale destacar que o poder não é uma relação externa acontecendo entre duas identidades pré-constituídas, ao contrário, vai emergindo ao mesmo tempo em que também vai constituindo as identidades. É nesse processo de incessante luta pelo poder, protagonizada por diferentes identidades em busca de completudes, que a hegemonia vai se formando como expressão de uma ordem política capaz de aglutinar e sistematizar em torno de si padrões específicos de relações de poder. A questão fundamental não é como eliminar ou neutralizar o poder nas relações sociais, mas como constituir formas de poder mais adequadas aos princípios democráticos (MOUFFE, 2005; LACLAU; MOUFFE, 2015).

Por sua vez, a política, conforme definida por Mouffe, assume um caráter ôntico e diz respeito aos discursos, práticas e instituições que organizam a vida em sociedade. Em certa medida é possível afirmar que ela é expressão ou materialização da hegemonia, por isso é capaz de criar unidade em contextos de conflitos e diversidade. Para Mouffe (2005), a política está sempre ligada à criação de um "nós" em oposição a um "eles", mas o "eles" não como inimigos a serem destruídos, mas como adversários. Adversários cujas ideias podem ser rechaçadas, mas

o direito de defendê-las jamais pode ser negado, pois a essência da democracia é o conflito, a pluralidade de ideias, o debate, o antagônico e, mesmo quando os adversários cessam de discordar, o antagonismo não será erradicado.

Desse modo, o modelo agonístico de democracia defendido por Mouffe pressupõe a diversidade, o pluralismo, o conflito oriundo do antagonismo inerente as sociedades humanas e consequentemente o dissenso. Esse modelo, por meio da política, vai buscar a domesticação ou institucionalização do dissenso, ou seja, a luta agonista, em oposição à luta antagonista, pois o antagonismo é a luta entre inimigos e o agonismo é a luta entre adversários. Destarte, o propósito da democracia agonística radical e plural é transformar antagonismo em agonismo, configurando-se como um projeto de reformulação do modelo socialista, em contraponto ao modelo liberalista. Nas palavras de Kalyvas (2009, p. 46, tradução nossa),

> um ideal de democracia enquanto jogo permanente de contestação entre identidades coletivas que disputam por reconhecimento, inclusão, autoafirmação, distribuição e poder, tendo em vista o processo coletivo de atribuição de sentidos. Se olhado em profundidade, descobrir-se-á que esse ideal normativo é derivado de um valor fundamental atribuído ao princípio de maior inclusão das diferenças, que em si mesmo pressupõe uma ontologia particular sobre a vida. A vida é abundante, plural e rica e assim deve ser o melhor regime político. Essa celebração da alteridade e o esforço pela sua inclusão no espaço público é, talvez, um dos mais originais aspectos das teorias agonísticas contemporâneas, comparadas às antigas.

Esse jogo permanente de contestação na disputa por autoafirmação, reconhecimento, inclusão e por distribuição de poder, que aponta Kalyvas, pressupõe a mobilização das paixões e interesses em prol da realização de propostas democráticas e não a sua eliminação do espaço político. Essa perspectiva é assumida por Mouffe e utilizada para explicar a ressurreição de fundamentalismos e extremismos que têm assombrado os regimes democráticos contemporâneos. Os sistemas políticos, ao desprezarem as paixões e dar centralidade à razão, não eliminam sua versão, travestidas de interesses, presentes nas relações sociais e, por isso, no momento em que os regimes democráticos se fragilizam, os discursos emocionalistas ganham força e podem tornar hegemônica aquelas ordens políticas totalitárias irracionais.

Mouffe até concorda com os deliberacionistas que a democracia pluralista exige um certo volume de consenso, mas argumenta que se trata de um consenso conflituoso, pois uma democracia em bom funcionamento demanda um embate intenso de posições políticas. É a

permanente tensão entre equivalência e diferença, igualdade e liberdade, entre as identidades de indivíduo e cidadão, que fazem da democracia um sistema possível, adaptado ao caráter incerto e inacabado da política moderna. Mouffe não faz da democracia liberal um inimigo a destruir, mas um adversário com o qual se trava uma disputa agonística pela hegemonia, pois os cidadãos democráticos não se tornarão possíveis apenas a partir de argumentos sobre a racionalidade incorporada nas instituições democráticas, mas sobretudo com a proliferação de discursos, formas de vida e instituições identificadas com valores democráticos e possibilitadores do exercício da democracia no cotidiano da vida (MOUFFE , 1992; 2005).

Dentre as principais críticas dirigidas ao modelo agonístico de democracia sustentado por Mouffe, conforme sinaliza Mendonça (2010) e Miguel (2017), está o fato de ela não apresentar um modo de operacionalização daquilo que defende e, portanto, a sua teoria ao invés de ser concebida como estruturadora de um modelo, é vista pelos críticos como um princípio teórico norteador. Embora sua produção acadêmica e o estudo de seus escritos tenham crescido nos últimos anos, as reflexões trazidas giram em torno de transformar as relações antagônicas em agônicas, carecendo de um protótipo normativo que explicite a maneira como essa empreitada pode acontecer no contexto das democracias contemporâneas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A frequente agitação política e a complexidade das diversas dimensões da crise atual da democracia brasileira têm capturado a atenção de diferentes atores sociais para o presente, negligenciando o passado ou até mesmo analisando-o de modo a distorcer ou suavizar a gravidade de suas mazelas, para proteger projetos políticos que se beneficiam dessas rupturas. O perigo que se impõe, para além das leviandades intelectuais, acadêmicas e éticas, é abraçar um modelo deturpado que, despido de ideais democráticos, é capaz de reencarnar as piores atrocidades transcorridas. Após revisitarmos os modelos de democracia sustentados por Habermas e Mouffe em busca de ferramentas conceituais, estabeleceremos um diálogo entre suas proposições e as principais nuances da (atual) crise da democracia brasileira.

Ao resgatar a confiança na razão emancipatória e buscar alternativas racionais para a vida em sociedade, Habermas, ao contrário dos projetos que apregoavam o fim da razão e profetizavam a irracionalidade moderna, auxilia-nos a emoldurar a crise da democracia brasileira fora de irracionalismos preconizadores do retorno ao autoritarismo, a perspectiva do

vale-tudo e a descrença generalizada nas instituições democráticas e republicanas. A articulação dos usos da razão prática – pragmático, ético e moral – como possibilidade dialógica de produção de uma racionalidade emancipatória que se opõe à razão estratégico-pragmática com seus processos totalitários de dominação e opressão, coloca-nos diante da necessidade de assumirmos, de uma vez por todas, que o retorno a extremismos totalitários e radicalismos fundamentalistas constitui um retrocesso nefasto e desnecessário diante do estágio civilizatório que já alcançamos, mesmo consciente das mazelas que o atravessam.

O modelo democrático procedimental de Habermas nos remete a pensarmos na crise da democracia brasileira para além da crise de representação política apontada por Miguel (2014). O seu modo de conceber a democracia nos possibilita entender a crise atual como uma crise de deliberação, haja vista a polarização extremada de interesses e ideologias e a ausência de um consenso político racional que possibilite a construção de saídas para os problemas econômicos e sociais que vem nos afligindo como nação. Tal modelo nos ajuda a resgatar o imperativo da participação dos cidadãos – para além de um regressismo à democracia direta – na formação coletiva da opinião e da vontade, em busca de um interesse geral que parta das periferias para os centros do poder, invertendo a lógica das pautas oficiais das casas legislativas e demais instituições republicanas, que sem escrúpulos e sem tréguas, tem-se configurado como uma luta pelo poder e o enriquecimento, mobilizando a sociedade brasileira, numa linguagem hobesiana, a uma "guerra de todos contra todos", que tem dificultado a convivência social.

A retomada da capacidade deliberativa dos cidadãos pode encurtar a distância entre a ação dos representantes e a vontade dos representados contribuindo para o enfrentamento da crise de representação política que nos afeta. A partir dessa premissa a reconfiguração dos partidos políticos e dos projetos societários que passarão a defender, permitirá a escolha entre alternativas reais, bem como o aprimoramento dos mecanismos de *accountability* que podem resultar na maior supervisão, por parte dos grupos subalternizados, sobre as promessas e projetos que lhes foram apresentados no processo de campanha eleitoral.

A avalanche cotidiana de denúncias de corrupção envolvendo lideranças e instituições importantes do país e o descrédito acentuado dos cidadãos nas instituições democráticas e republicanas podem ser analisados, na perspectiva habermasiana, à luz do direito, como mecanismo de validação da cidadania ativa, como também do Estado democrático de direito como sistema político racional e razoável para a vida em sociedade. Essa perspectiva nos coloca diante da necessidade de fazer valer a soberania popular e a premissa de que o direito emana do povo e que por isso a comunidade jurídica é formada por cidadãos que participam das

decisões políticas, como destinatários e autores. A retirada do poder judiciário do cenário político brasileiro como legislador é urgente e vital para a democracia.

As constantes incursões de setores e grupos da população em prol do retorno do governo militar e a ressurreição de um pensamento extremista e de fundamentalismos religiosos, morais e étnicos, apontam para o déficit democrático que nos circunda e para envergadura da crise atual. Esse fenômeno pode ser analisado a partir do modelo democrático de Mouffe e da necessidade que ela aponta de resgatar as paixões e os interesses em favor de ideais democráticos e não de excluí-los da política, em detrimento da racionalidade. Esses discursos e posturas ganharam força no país a partir de projetos políticos emocionalistas, postulantes de valores morais que condenam a diversidade em suas múltiplas esferas.

O modelo agonístico de democracia trazido por Chantal Mouffe nos ajuda a pensar as desigualdades presentes na sociedade brasileira como elemento impulsionador da crise democrática. Para além das questões econômicas, é preciso trazer a baila questões de gênero, da sexualidade, os conflitos étnico-raciais e a necessidade de pensar a formação de identidades coletivas, no horizonte da pluralidade, como também a exigência de reformular a distinção direita/esquerda como forma legítima de institucionalização do conflito. Em vez de embarcarmos nos discursos que advogam o fim da política ou a necessidade de uma terceira via como sinais de progresso e maturidade, enfraquecendo a esfera pública política, precisamos perceber a legitimidade do conflito e assumi-lo como suporte das dinâmicas da luta agonística e categoria central da natureza da política e da democracia.

Perceber o antagonismo presente nas relações sociais e tentar transformá-lo em agonismo implica lutarmos em prol de vencer a onda de conservadorismo que envolve a perspectiva do projeto "Escola sem Partido"; as discussões retrógradas e aprovação de leis municipais que proíbem o tratamento das questões de gênero em sala de aula; a aprovação pelo Supremo Tribunal Federal do Ensino Religioso confessional em escolas públicas; as reformas educacionais; os ensaios e ameaças de privatização das universidades públicas; e o anúncio de corte nas bolsas de estudo e de fomento à pesquisa na Pós-Graduação, dentre outras perspectivas regressistas em voga. Cabe-nos perceber que o processo democrático está em jogo e, por isso, tornou-se vital restabelecer a centralidade da política na vida social, com vistas à constituição de práticas que tornem possível a criação de cidadãos democráticos.

Por fim, o modelo procedimental de democracia de Habermas e o modelo agonístico de democracia de Chantal Mouffe, longe de se configurarem como manuais a serem seguidos ou

panaceia para curar os efeitos perversos da crise atual, trazem substanciosas contribuições, no campo teórico, que podem oferecer alternativas para as encruzilhadas que nos encontramos. A assertiva que os dois pensadores nos oferecem, apesar das lacunas de seus pensamentos, é compreendermos que a democracia é um devir, um projeto inacabado, limitado, conflituoso e incerto, que requer aprimoramentos cotidianos e rejeita um ponto de chegada final, frustrando os anseios humanos de completude, perfeição e harmonia.

REFERÊNCIAS

ABRANCHES, Sérgio. *Presidencialismo de coalizão:* o dilema institucional brasileiro. *Dados*, v. 31, n.1, 1988.

BANNELL, Ralph Ings. Democracia, Estado e Educação frente ao capital em Dewel e Habermas. In: LIMA, Clóvis Ricardo Montenegro de (Org). *Anais do 10º Colóquio Habermas e 1º Colóquio de Filosofia da Informação.* Rio de Janeiro: Salute, 2015. p. 144-158.

BERTEN, André. Três ou quatro modelos de Democracia. In: LIMA, Clóvis Ricardo Montenegro de (Org). *Anais do 13º Colóquio Habermas e 4º Colóquio de Filosofia da Informação.* Rio de Janeiro: Salute, 2017. p. 9-32.

BORDIN, João Gabriel Vieira. Contra o consenso: o "político" em Chantal Mouffe e os desafios na construção de uma nova hegemonia democrática radical. *Em Tese*, Florianópolis, v. 12, n. 1, Jan./Jul. 2015. Disponível em: <http://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/37669>. Acesso em: 1 jun. 2018.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. *Relatório da Comissão Nacional da Verdade (Volume I).* Brasília: CNV, 2014.

BRENNAND, Edna. Habermas e Educação. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 181/182, Abr./Set. 2010.

BRENNAND, Edna G. de Góes; BIZERRA, Maria da Conceição. A gestão de democrática como equilíbrio entre a razão e a vontade autônoma. In: BRENNAND, Edna G. de Góes; VIRGÍLIO, Maria Helena da Silva. *Gestão aprendizagens e currículo como processo social.* João Pessoa: Editora Universitária – UFPB, 2012.

BRUM, Argemiro J. *O desenvolvimento econômico brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 2000.

DE CARVALHO, Augusto. A estrutura ontológica do tempo presente. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 10, n. 24, Abr./Jun. 2018.

DOSSE, François. História do tempo presente e Historiografia. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 4, n. 1, Jan/Jun. 2012.

DUTRA, Delamar J. Volpato. A legalidade como forma do Estado de Direito. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 109, Jun. 2004.

FARIA, Cláudia Feres. Democracia Deliberativa e (des) igualdade. In: MIGUEL, Luis Felipe. *Desigualdades e Democracia:* o debate da teoria política. São Paulo: Editora Unesp, 2016. p. 203-222.

FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra. Ditaduras Militares e Transição Democrática na América Latina. In: NADER, Alexandre Antônio Gíli; FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra; FRANÇA, Marlene Helena de Oliveira (Orgs). *Diversidade e Cidadania:* a educação em direitos humanos na escola. João pessoa: CCTA, 2018.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia:* entre facticidade e validade (volume I). 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro:* estudos de teoria política. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia:* entre facticidade e validade (volume II). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. São Paulo: Editora da Unicamp; Vozes, 2012.

KALYVAS, Andreas. The democratic narcissus: the agonism of the ancients compared to that of the (post) moderns. In: SCHAAP, Andrew (ed). *Law and Agonistic Politics*. London, Ashgate, 2009.

KINZO, Maria D'Alva G. A democratização brasileira: um balanço do processo político desde a transição. *São Paulo Perspec*., São Paulo, v. 15, n. 4, Out./Dez. 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/spp/v15n4/10367.pdf>. Acesso em: 1 jun. 2018.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonia e Estratégia Socialista:* Por uma política Democrática Radical. São Paulo: Intermeios; Brasília: CNPq, 2015.

MENDONÇA, Daniel de. Teorizando o agonismo: crítica a um modelo incompleto. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 25, n. 3, Set./Dez. 2010. Disponível em: <http://www.scielo. br/pdf/se/v25n3/04.pdf>. Acesso em: 7 Set. 2018.

MIGUEL, Luis Felipe. *Dominação e Resistência:* desafios para uma política emancipatória. São Paulo: Boitempo, 2018.

MIGUEL, Luis Felipe. *Consenso e Conflito na Democracia Contemporânea*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

MIGUEL, Luis Felipe. *Democracia e Representação:* territórios em disputa. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

MOUFFE, Chantal. *Sobre o Político*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

MOUFFE, Chantal. *Agonística:* Pensar el mundo politicamente. Ciudad Autónoma de

Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

MOUFFE, Chantal. Por um modelo Agonístico de Democracia. *Rev. Sociol. Polít*., Curitiba, n. 25, nov. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid =S0104-44782005000200003>. Acesso em: 1 jun. 2018.

MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. *Política e Sociedade*, Florianópolis, v. 2, n. 3, 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/ article/viewFile/2015/1763>. Acesso em: 1 jun. 2018.

MOUFFE, Chantal. Pensando a democracia com, e contra, Carl Schmitt. *Revue Française de Science Politique*, v. 42, n. fev. 1992. Disponível em: <https://www.almg.gov.br/export/sites/

default/consulte/publicacoes_assembleia/periodicas/cadernos/arquivos/pdfs/02/teoria.pdf>. Acesso em: 1 jun. 2018.

NAPOLITANO, Marcos. *1964:* História do Regime Militar Brasileiro. São Paulo: Contexto, 2014.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. É a Filosofia uma Pragmática. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 181/182, Abr./Set. 2010.

SANTOS, Wanderley Guilherme do. *A democracia impedida:* o Brasil no século XXI. Rio de Janeiro: FGV editora, 2017.

SILVA, Felipe Gonçalves. Entre potenciais e bloqueios comunicativos: Habermas e a crítica do Estado democrático de direito. *CADERNO CRH*, Salvador, v. 24, n. 62, Maio/Ago. 2011.

SILVA, Mayara Goulart da. *Entre César e o Demos:* Notas agonísticas sobre a democracia na Venezuela. 2014. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro/RJ, 2013.

TESCARO Junior, João Evanir. A proposta da Democracia Deliberativa de Jürgen Habermas. In: FELDHAUS, Charles; SANTOS, Eder Soares; WEBER, José Fernandes (Orgs). *Anais do VII Colóquio Habermas : Habermas e Interlocuções e II Simpósio Nacional de Filosofia : Ética, Filosofia Política e Linguagem.* Londrina: UEL, 2011. p.130-143.

FILOSOFIA E EDUCAÇÃO: A formação moral da criança e do adolescente no processo socioeducativo brasileiro sobre a perspectiva da cultura habermasiana do direito.

ANTONIO TANCREDO PINHEIRO DA SILVA
UFAL. Aluno Especial do Mestrado em Educação
tancredo.juridico@gmail.com
VITOR GOMES DA SILVA
UFAL Aluno Especial do Mestrado em Educação
profespvitorgomes@gmail.com
ANDERSON DE ALENCAR MENEZES
UFAL. Doutorado. anderufal@gmail.com

Resumo

A importância da aplicação de políticas que considerem efetivamente a criança e o adolescente como sujeitos de direito, de acordo com a previsão normativa na constituição brasileira. Segundo Habermas, o direito perpassa não só pela norma, mas pela relação de complementaridade com a moral. Assim, o direito, a democracia e a moral estão entrelaçados, desta forma não há de se falar em participantes do sistema socioeducativo sem antes os inserir no sistema democrático, em que a legalidade reclama legitimidade no âmbito da Esfera Pública. Não tem como se discutir a inserção de crianças e adolescentes em um ordenamento jurídico onde esse esteja em desacordo com o Estatuto da Criança e do Adolescente, pois tal regramento surgiu com base positivista e faz a intersecção junto aos outros ramos do direito que visam não só preconizar os direitos formais como os direitos materiais das crianças e adolescentes, evitando que tais subjetividades continuem sem reconhecimento, como sujeitos de direito. No âmago desta questão, o Direito não se reduz ao aspecto da regulação, em que se sancionam e aplicam as leis, mas passa a ser um *médium* entre mundo da vida e mundo sistêmico.

Palavras-chave: Habermas. Direito. Socioeducativo

Abstract
The importance of the application of policies that effectively consider the child and the adolescent as subjects of law, according to the normative forecast in the Brazilian constitution. According to Habermas, law pervades not only by the norm, but by the relation of complementarity with morality. Thus, law, democracy and morality are intertwined, so participants should not be mentioned in the socio-educational system without first inserting them into the democratic system, where legality demands legitimacy within the scope of the Public Sphere. It is not possible to discuss the insertion of children and adolescents in a legal system where it is in disagreement with the Statute of the Child and Adolescent, since such a rule arose on a positivist basis and intersects with the other branches of law that aim not only to advocate formal rights as the material rights of children and adolescents, preventing such subjectivities from remaining unrecognized, as subjects of rights. At the heart of this question, the law is not reduced to the aspect of regulation, in which laws are enforced and enforced, but becomes a medium between the world of life and the systemic world.

Keywords: Habermas. Right. Socio-educational

1 INTRODUÇÃO

A discussão à luz da Teoria Critica cuja principialidade teórica se reporta aos precursores da denominada "Escola de Frankfurt" e que tinha na sua formação intelectuais judeus alemães, que sofreram perseguição do regime totalitário Nazi-Fascismo, que dominava a Europa e especialmente a Alemanha, os membros da citada escola foram tomados como "inimigos" por se oporem intelectualmente e socialmente aos pensamentos hitlerianos. A questão de fundo é estudar a perspectiva filosófica e pedagógica nesta esteira histórica e com esta identidade teórica reler os processos educativos que se apresentam no sistema socioeducativo que articulam a ideia de reconhecimento numa sociedade marcada por patologias sociais. A ausência de reconhecimento social e o declínio da subjetividade simbólica são fatores primordiais para a degradação das relações sociais e a sua consequente desumanização.

A hermenêutica filosófica investiga a competência interpretativa de falantes adultos desde o ponto de vista de como um sujeito capaz de linguagem e de ação pode compreender, em um ambiente estranho, manifestações ou proferimentos incompreensíveis. A hermenêutica se ocupa com uma interpretação excepcional, que se torna necessário quando relevantes setores do mundo da vida ficam problemáticos, quando os meios normais de entendimento falham.

A tarefa da interpretação atribui ao interprete a necessidade de aclarar para si o contexto em que o autor levou em consideração para a construção do texto traduzido, bem como ao público no qual o texto foi direcionado. Não esquecendo de levar em consideração três elementos, quais sejam: cognição, moral e cultural, a partir do qual o texto foi construído.

A partir das premissas apresentadas temos como ponto de partida a discussão da relação entre a filosofia oriunda da escola de frankfut e as ações governamentais de políticas públicas de prevenção e combate à criminalidade infanto juvenil, em como, ao atendimento daqueles que saíram das unidades de internação ou de semi internação que cumpriram as medidas de internação após a pratica de atos infracionais análogos a crimes.

O sistema socioeducativo brasileiro vem apresentando mudanças significativas, onde tem como marco inicial o surgimento do SINASE, assim como o plano decenal que preconiza as ações a serem implementadas para total atendimento das crianças e adolescentes em situações de acolhimento nas unidades de internação, visando não só reinserção destes na sociedade bem como, apresentar possibilidades para que não ocorra a reincidência, fato esse que vem diminuindo conforme será apresentado ao longo desse trabalho.

A nossa perspectiva é de pensar o Sistema Socioeducativo alagoano a partir da categoria filosófica do reconhecimento partindo dos princípios e parâmetros da Teoria Crítica da Educação relidos à luz das categorias da Emancipação e do Reconhecimento no âmbito do Estado Democrático de Direito.

2 DESENVOLVIMENTO

É mister a efetivação de políticas que consideram como premissa básica a criança e o adolescente como sujeitos de direito consoante previsão normativa constitucional brasileira ao prever o gozo de direitos fundamentais inerentes à pessoa e, assegurando-lhes dentre outros, o desenvolvimento moral, espiritual e social.

É dever da família, da sociedade e do poder público garantir a efetivação dentre outros direitos o acesso irrestrito à educação, cuja participação efetiva do Estado e comunidade na integração dos sistemas e políticas públicas no conhecido mundo da vida, segundo Habermas, perpassa não só pela norma mas pela moral regulamentadora, de modo complementar, validando os atos culturais de convivência e desenvolvimento da comunidade impregnada de projetos sociais.

Nesse passo, as propostas pedagógicas, eficazes de formação desses menores através do sistema socioeducativo/SINASE estão vinculadas a normas morais universal e não institucionalizada, desta forma vem fazendo a ligação com os processos educativos, bem como, fazendo uma conexão direta com o interesse público da participação igualitária visando reorganizar o grande desafio da formação da criança e adolescente inseridas no sistema socioeducativo falido, descentralizado, desconstrutivo, e deformativo, e onde às normas e o desenvolvimento pessoal, profissional e humano em sociedade, são relegados.

Assim, o direito, a democracia e a moral estão entrelaçadas, desta forma não há de se falar em participantes do sistema socioeducativo sem antes os inserir no sistema democrático, principalmente no que tange ao direito formal aplicado.

Não tem como se discutir a inserção de crianças e jovens em um ordenamento jurídico onde esse esteja em desacordo com o Estatuto da Criança e do Adolescente/ ECA, pois tal regramento surgiu com base positivista e faz a intersecção junto as outras normas do direito que visam não só preconizar os direitos reais, como os direitos materiais das crianças e adolescentes, tentando, desta forma, evitar que tais indivíduos continuem sem perspectivas.

A hermenêutica filosófica defendida por Habermas visa compreender o texto com todas as compreensões simbólicas e saber sob quais condições de validade foi idealizada, levar também em consideração o contexto apresentado, onde para Habermas toda interpretação bem sucedida é acompanhada pela expectativa de que o autor e seus destinatários poderiam compartilhar de nossa compreensão do seu texto, se eles fossem capazes de traspor a distância temporal.

No complexo mundo da vida, segundo Habermas, os indivíduos interagem entre si em sociedade através de diferentes grupos culturais cada qual com suas tradições, mas sob o prisma da formação moral e da educação como um direito universal e obrigatório.

Nesse passo, Habermas entende que "a moral possui uma força socializadora e integradora na sociedade, cuja potencialidade só é possível pela propagação de seus conteúdos através dos canais das regulamentações jurídicas".

Assim, há de refletir a importância do positivismo no mundo contemporâneo, o qual tem, segundo Habermas (1997), um papel importante na propagação dos conteúdos morais.

Desta feita, a escola desenvolve fundamental atividade, pois é por meio da educação que a formação de novos movimentos sociais, propõe reflexão e cidadania na formação do sujeito ético.

Todavia, é mister conceber a escola como um espaço público apara o diálogo e a ação comunicativa do indivíduo como ator no contexto e parte integrante do processo de tomada de construção em contraponto a uma prática positivista do atual modelo de escola, segundo Edon Mühi (2003,148)

> Essa visão positivista predominante na escola faz com que a educação deixe para o segundo plano a formação do indivíduo e pouco se preocupe com a construção de uma sociedade justa e mais igualitária.

É dessa sociedade violenta, historicamente autoritária e patriarcal que se apresentam crianças e adolescentes em conflito com a lei submissas ao processo socioeducativo brasileiro paralelo a escolas comunitárias, duas realidades inseridas no habitat dos interesses políticos.

De acordo com Habermas (1997,199):

> (...) quando os interesses políticos chocam-se e busca-se decidir quais valores deverão ser acatados, o critério fundamental de decisão, para não

> ser arbitrário, deverá ser o critério moral que proporciona a universalização de perspectivas.

O Estado Democrático de Direito onde essas crianças adolescentes estão inseridas para Habermas (2015,19), principal garantidor da liberdade no mundo contemporâneo.

Pois bem, é no Estado Democrático que os direitos e deveres, cidadania e democracia são submetidos a uma participação popular. Como por exemplo, a dinâmica política através da escolha de representantes no executivo e legislativo.

Para Francisco Souza (2015,61):

> A ideia de Estado Democrático de Direito reside no fato de o poder político desenvolver-se através de direitos fundamentais discursivamente explicados e validados, dificultando o surgimento e a instalação de um poder dissoluto e tirânico.

Acrescenta ainda (2015,57):

> No Estado Democrático de Direito, todo poder emana do povo, que o exerce através de representantes eleitos, nos termos de uma constituição. Nesse Estado, os direitos fundamentais em conjunto com a juridicidade e a constitucionalidade, são pilares em que este se assenta.

Com o advento da Constituição Federal de 1988 os destinatários do direito assim compreendidos por Habermas passaram a ter garantias fundamentais, e nesse interim crianças e adolescentes só foram, de fato, compreendidos como sujeitos de direito a partir de 1990, com a edição da Lei Federal nº 8.069/1990, o Estatuto da Criança e do Adolescente.

Para Anderson Menezes (2014,109):

> O Estado Democrático de Direito consolida-se mediante a cristalização da cidadania em que direitos e deveres são juntamente submetidos ao debate, à discussão, e com um fim determinado quanto à realização dos cidadãos de maneira plena, efetiva e afetiva.

De acordo com Habermas em dois dos três caminhos apresentados na sua obra direito e democracia, a moral e a política são princípios básicos no que diz respeito a universalidade procedimental, onde se caracteriza como uma lei surgiu respeitando o estado democrático de direito, no Brasil assim como nas outras democracias se faz necessário que se mantenha a independência, e seguindo a premissa que a sociedade além de ser representada também tem

que ser ouvida através dos costumes que ao longo do processo modificam leis e as modernizando para atender o real interesse social.

No primeiro momento Habermas trata como exercido o controle do legislador através da razão comunicativa, e da teoria do discurso que apesar de demonstrar sofisticação e eloquência, não deixa de ser controverso, pois, busca comprovar a similaridade da moral e da política no período da historicidade na qual são editadas as normas jurídicas, não tem como se falar dos aspectos citados acima e não lembrar da facticidade com os dias de hoje, onde as políticas públicas costumam ser apolíticas e amorais, vitimando a sociedade como um todo, mas em especial as crianças e adolescentes que ficam cada vez mais cedo expostos as mazelas sociais, comprometendo sobremaneira a sua formação como seres humanos de personalidade jurídica, e futuros formadores de opinião.

Com efeito, a Carta Magna apresenta-nos em seu art. 1º, II e III, a Constituição do Estado Democrático de Direito pautado dentre outras bases, a cidadania e a dignidade humana, nessa vereda, no caput do art 5º, todos são iguais perante a lei e assevera ainda no art. 6º, dos direitos sociais, dentre outros, a educação.

Cuida-se analisar que educação é um direito constitucional, primordial para o desenvolvimento do indivíduo e da sociedade, Habermas (2008,0141-162), destaca que a educação é uma forma de emancipação humana e, assim sendo, deve garantir dignidade e condições de realização pessoal e profissional por meio da ação pedagógica e do agir comunicativo na escola e com as crianças e adolescentes:

> A emancipação humana não depende de qualquer tipo de determinismo transcendental ou técnico-instrumental, ela só pode realizar enquanto estiver à formação da vontade democrática por intermédio da esfera pública e de processos de libertação dos discursos. (Habermas, 2003, p. 161-162)

É notória a ausência de políticas públicas com a finalidade de fomentar a formação educacional de qualidade no Brasil, a ausência da democracia por intermédio da esfera pública traz a baila uma séria violação do discurso governamental e que afeta a gênese da sociedade, as crianças e adolescentes.

É dever da família, do Estado, consoante previsão normativa do art. 227 da Carta Magna e da Declaração Universal dos Direitos Humanos assegurar à criança e ao adolescente à educação prioritariamente, ora, é contumaz nos depararmos um sistema educacional brasileiro com verbas constitucionalmente garantidas mas com crise de eficiência, ocasionando dentre outros problemas a evasão.

Ainda de acordo com a legislação pátria a defesa da criança e do adolescente, onde a proteção está prevista tanto na lei8.069/90 que o Estatuto da Criança e do Adolescente/ECA, quanto na Lei 12.594/12 que é o Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo/SINASE.

Através destes ordenamentos jurídicos, mesmo que de forma tardia, se procurou estabelecer as modalidades de prevenção, proteção, atendimento, além, também das medidas de correição próprias para os pre puberes, para os adolescentes, bem como, para os jovens e adultos (medida socioeducativa extrema com cumprimento de até três anos, para os adolescentes que ao final da Medida terá atingido a maior idade, mas a cumprirá em uma unidade de internamento).

No que tange a primazia do reconhecimento da criança e do adolescente como pessoa humana está preconizado no Capítulo II, do Art.15 até o 18A, do ECA. Destarte à época que foi editado tal ordenamento jurídico além do papel social ser diferente, cabe ao legislador tipificar as condutas de proteção, bem como, as de sanções para as crianças e adolescentes, para que não haja a possibilidade de a ausência de lei cause danos, desta feita irreparável para a sociedade, tendo em vista que os jovens são a base do futuro da sociedade.

Em relação ao perfil do menor infrator no Brasil de acordo com o Ministério dos Direitos Humanos diz:

> Em relação ao perfil dos adolescentes e jovens em restrição e privação de liberdade pela prática de ato infracional, o levantamento mostra que a maior parte - 96% do total - era do sexo masculino e 59,08% foram considerados negros. A maior proporção (57%) estava na faixa etária 16 e 17 anos.

Em relação **Estrutura das Unidades de internamento de acordo com o Ministério dos Direitos Humanos:**

> O país contava em 2016 com 477 unidades de atendimento socioeducativo, sendo 419 exclusivamente masculinas, 35 femininas e 23 mistas. Com o maior quantitativo de adolescentes em privação ou restrição de liberdade, São Paulo também é o estado que concentra o maior número de estabelecimentos para atendimento desses adolescentes: 146, no total. Da mesma forma, Roraima, com a menor quantidade de internos do país, possui somente uma unidade. O levantamento identificou ainda um total de 32.465 profissionais atuando nos seus respectivos sistemas estaduais, uma média nacional é de 1,22 profissionais por adolescente.

Segundo o **que preconiza o ECA em relação as medidas socioeducativas e os estabelecimentos de internação:**

> O Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) prevê a aplicação de seis medidas para responsabilizar adolescentes em conflito com a lei de acordo com a gravidade da infração, sendo internação em estabelecimento educacional e inserção em regime de semiliberdade, ambas classificadas como meio fechado, e as demais cumpridas em meio aberto: advertência, obrigação de reparar o dano, prestação de serviços à comunidade e liberdade assistida. Qualquer adolescente a partir dos 12 anos de idade pode ser sentenciado ao cumprimento de medida de internação, dependendo da gravidade do ato infracional. O período máximo de internação é de três anos.

É preocupante o número de adolescentes cumprindo medidas socioeducativas no Brasil, sob o contexto do mundo da vida, suas causas e consequências diante do mundo sistêmico no passo da necessidade da coesão entre Estado Democrático de Direito e democracia para segundo Habermas, garantir o agir comunicativo.

Após a análise dos dados disponibilizados pela Secretaria de Prevenção a Violência-SEPREV, através da metodologia da pesquisa experimental, foi possível verificar que a situação do sistema socioeducativo brasileiro, em especial, Alagoas, das 13 (treze) unidades de internação em funcionamento, com capacidade geral de 355 (trezentos e cinquenta e cinco) leitos e 255 (duzentos e cinquenta e cinco) internos, vem apresentando melhora significativa nos estabelecimentos de internação, onde as boas práticas preconizadas no plano decenal que trata das diretrizes do SINASE, no trato, na prevenção, bem como, ao egresso, cujas fugas declinaram em 2017 de 46 (quarenta e seis) para 5 (cinco) em 2018. E o retorno desses, já no sistema prisional é reflexo de um sério problema social e de saúde pública em virtude do uso de entorpecentes e dependência.

Vale salientar que as ações previstas no planejamento estratégico nacional, tem que ser seguidas pelos estados, no Estado de Alagoas, é cediço que as modificações nas instalações (visando respeitar o que está previsto no SINASE), nas oficinas de laborterapias, assim como nas atividades lúdicas, tem uma contribuição significativa na diminuição não só da violência intramuros, como também na redução da reincidência masculina e consequentemente feminina.

O cerne do agir comunicativo para a presente reflexão deve partir para Habermas, das relações entre esfera jurídica e a esfera moral, e o direito como um médium, ou seja, garantir a integração social, obrigatoriedade do direito para eficácia do agir comunicativo.

Devemos pensar o direito em Habermas além do jusnaturalismo, a partir da sedimentação da cultura dos direitos fundamentais, solidariedade, justiça e políticas públicas

que considerem as crianças e adolescentes, de fato, sujeitos de direito conforme previsão constitucional, combinado com o entendimento da Lei Federal nº 8069/90 – Estatuto da Criança e do Adolescente/ECA e, fomentar, assim, a ascensão do Estado Democrático de Direito.

Para Amartya Sen (2017,23-24):

> Um número imenso de pessoas em todo o mundo é vítima de várias formas de privação de liberdade. Fomes coletivas continuam a ocorrer em determinadas regiões, negando a milhões a liberdade básica de sobreviver. Mesmo nos países que já não são esporadicamente devastados por fomes coletivas, a subnutrição pode afetar numerosos seres humanos vulneráveis. Além disso, muitas pessoas têm pouco acesso a serviços de saúde, saneamento básico ou água tratada, e passam a vida lutando contra uma morbidez desnecessária, com frequência sucumbindo à morte prematura. Nos países mais ricos é demasiado comum haver pessoas imensamente desfavorecidas, carentes das oportunidades básicas de acesso a serviços de saúde, educação funcional, emprego remunerado ou segurança econômica e social. Mesmo em países muito ricos, às vezes a longevidade de grupos substanciais não é mais elevada do que em muitas economias mais pobres do chamado Terceiro Mundo. Além disso, a desigualdade entre mulheres e homens afeta — e às vezes encerra prematura- mente — a vida de milhões de mulheres e, de modos diferentes, restringe em altíssimo grau as liberdades substantivas para o sexo feminino.

É importante ressaltar também a relevância que a moral deve ter, principalmente para aqueles que tem a responsabilidade de legislar bem como, para fiscalizar o cumprimento da lei, não tem como se separar a responsabilidade que temos com os jovens daquela que os representantes da democracia devem ter, os investimentos e compromissos firmados levados a sério para que as políticas públicas, saiam do espectro e possam realmente atender a sociedade, em especial as crianças e os jovens.

3. A GUISA DE CONCLUSÃO

A dignidade e a efetiva adoção de políticas públicas, assim como, a observância aos direitos e garantias fundamentais, dispensados às crianças e adolescentes evitará que os mesmos entrem no sistema socioeducativo, e que mesmo aqueles que entrem, quando egressos recebam oportunidades para que não reincidam, os jovens precisam viver as suas fases previstas em todas escolas de filosofia, e a educação que preconiza o bem-estar não só formal, como também moral na esfera jurídica do Estado Democrático de Direito como sujeitos, de fato, de direitos, conforme preconiza a Carta Magna do País.

REFERÊNCIAS

BRASIL, Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF. Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

_____. **Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990**. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e Adolescente e dá outras providências. Disponível em:http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8069.htm. Acesso em 13 de setembro de 2018.

HABERMAS, Jurgen. **Dialética e hermenêutica**. Tradução de Álvaro Valls. - Porto Alegre: L&PM, 1987.

_____.**Direito e Democracia: entre factividade e validade**. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1997.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. Tradução de Laura Teixeira Motta: revisão técnica de Ricardo Doninelli Mendes. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MENEZES, Anderson de Alencar. **Educação e emancipação: por uma racionalidade ético-comunicativa**. Maceió: Edufal, 2014.

SOUSA, Francisco Pereira de. **O estado democrático de direito**. Maceió: EDUFAL, 2015.

SITE MACEIÓ.7SEGUNDOS. **Alagoas reduz entradas de adolescentes nas unidades de internação**. Disponível em: https://maceio.7segundos.com.br/noticias/2017/07/21/92366/al-reduz-em-20-o-numero-de-entradas-de-adolescentes-nas-unidades-de-internacao.html>. Acesso em 10 de setembro de 2018.

SITE MDH.GOV. **Adolescentes em unidades de internação e semiliberdade**. Disponível em:http://www.mdh.gov.br/todas-as-noticias/2018/marco/mdh-divulga-dados-sobre-adolescentes-em-unidades-de-internacao-e-semiliberdade>. Acesso em 10 de setembro de 2018.

SINASE. **Sistema Nacional Socioeducativo**. Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente, 2018. Sitio: www.sinase.gov.br.

MDH. Ministério dos Direitos Humanos, 2018. Sítio: www.mdh.gov.br. Acesso em 12 de setembro de 2018.

SEPREV. **Secretaria de Prevenção a Violência do Estado de Alagoas**, 2018. Sitio: www.paz.al.gov.br. Acesso em 12 de setembro de 2018.

MOVIMENTOS CONSERVADORES E A INVISIBILIZAÇÃO DA DIVERSIDADE SEXUAL E DE GÊNERO NA EDUCAÇÃO

SIMONE VINHAS DE OLIVEIRA
Professora Assistente do Departamento Privado da Universidade Estadual de Londrina (UEL)
Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Direito e Justiça Administrativa da Universidade Federal Fluminense (UFF). Mestre em Direito (UEL)
svo.vinhas@gmail.com
VINICIUS GOMES DE LIMA
Graduando em Direito na Universidade Estadual de Londrina
vinicius.glima98@gmail.com

Resumo

O presente estudo trata da investigação sobre as demandas do movimento conservador na educação no Brasil, emergido no cenário nacional a partir de 2004, por meio da denominação *Escola sem Partido*. Nesse sentido, buscou-se explorar por meio de um estudo de caso realizado na cidade de Londrina/PR, o conteúdo das demandas desse movimento que consiste na invisibilização da diversidade sexual e de gênero nas atividades de ensino nas escolas. Nesse sentido, propõe-se uma análise performática da teoria de democracia habermasiana, com o intuito de vislumbrar a inclusão do outro no âmbito da diversidade sexual e de gênero na educação por um paradigma deliberativo. Teve-se como resultado, que a adoção do pressuposto da neutralidade trazido por estas demandas implica na exclusão de grupos minoritários, haja vista o modelo democrático representativo liberal oferecer limitações a um paradigma pluralista. Deste modo, a diversidade sexual e de gênero pode ser compreendida como uma dimensão da emancipação dos sujeitos e observada em uma relação de complementariedade entre autonomia privada e participação política no processo democrático.

Palavras-chaves: Movimentos conservadores da educação. Democracia deliberativa. Autonomia privada e pública.

1 INTRODUÇÃO

O presente estudo se dedica a explorar no âmbito dos movimentos da educação, a denominação *Escola sem Partido* e a análise de suas demandas, sob o viés da invisibilização da diversidade sexual e identidade de gênero. O movimento, criado pelo advogado Miguel Nagib em 2004, surge com o intuito de instituir um parâmetro de neutralidade no espaço escolar, de modo a limitar a disseminação de ideários progressistas no processo educacional.

Nesse sentido, o objeto do trabalho consiste na análise da proposta do movimento sob o viés da teoria de democracia deliberativa habermasiana. Para isto, investigou-se o pressuposto de neutralidade política e ideológica defendido por meio dos diversos projetos de lei propostos pelo movimento nas instâncias legislativas brasileiras.

Para a análise das demandas citadas frente ao modelo teórico escolhido, o estudo adotou como proposta metodológica um estudo de caso que se voltou a realidade do município de Londrina, estabelecendo o enfoque nos projetos de lei relacionados ao *Escola sem Partido* e sua representação na Câmara Municipal. Partindo de uma visão local é possível a observância de fenômenos *macro* na questão da Escola sem Partido, tendo em vista a relevância de analisar um espectro de conservadorismo existente nas demandas do movimento e que se insere no debate das diretrizes educacionais, bem como identificar as interações entre gênero, sexualidade e autonomia, por meio de um paradigma pluralista de democracia deliberativa.

A pesquisa, ao seguir a linha da teoria discursiva de Jürgen Habermas, pretende estabelecer reflexões acerca do conteúdo de tais movimentos, principalmente pelas suas demandas, que associadas a uma pauta moral-religiosa, desenha uma conjuntura de dominação do debate, ausentando o espaço da escola na construção de opiniões e vontades.

O projeto segue na contramão das preocupações contemporâneas acerca de inclusão de grupos minoritários, visto que impõe limitações à esfera pública e atinge, de forma institucionalizada e indireta, os grupos que não se enquadram no padrão social heteronormativo.

Dessa forma, quando tal questão é projetada a um horizonte de emancipação dos sujeitos, percebe-se que a iniciativa de tal movimento fere a autonomia privada do indivíduo, consistente na sua identidade - o que por consequência acaba por impactar na participação democrática - haja vista que se identificar uma relação complementar entre as questões atinentes à diversidade sexual e de gênero e a proposta de um modelo democrático deliberativo.

2 MOVIMENTOS CONSERVADORES DA EDUCAÇÃO E SUA ATUAÇÃO: ESTUDO DE CASO EM LONDRINA/PR

Diante da proposta metodológica de investigação a partir de um estudo sobre a organização do movimento *Escola sem Partido* e suas demandas como um fenômeno que pôde ser observado em todo o cenário nacional a partir de 2004, optou-se por realizar um estudo sobre a organização do ESP na cidade de Londrina/PR, observando a sua atuação do movimento na esfera legislativa local.

A partir do ano de 2017, passou a tramitar na Câmara Municipal de Londrina, o projeto de lei 00026/2017, que visa instituir ao sistema educacional do município as demandas do movimento *Escola sem Partido*. Tal fato, é parte de um fenômeno nacional[195] conservador

[195] Em pesquisa apresentada à Revista *Gênero e Número* o grupo de estudo Professores contra o Escola sem Partido contabilizou 91 projetos de lei relacionados aos postulados do *Escola sem Partido* até o fim de 2017.

voltado à educação, que passou a ganhar relevância a partir de 2015, quando os primeiros projetos de lei relacionados ao movimento começam a aparecer em diversas esferas legislativas do país. Embora o movimento pela Escola sem Partido tenha surgido em 2004 pela iniciativa do advogado Miguel Nagib, até muito recentemente, as demandas do movimento não tinham o nível de destaque do qual hoje gozam. A grande virada é que nos últimos três anos, diversos fenômenos promoveram o aumento do número de projetos. Dentre eles, um destaque é a Marcha Nacional pelo Escola sem Partido de 2017, conforme explica, Fernanda Moura em entrevista concedida à Revista *Gênero e Número*:

> A partir desse momento, o número de projetos apresentados nos municípios aumentou muito. O MBL ia às casas legislativas e se encontrava com o vereador ou com o deputado estadual que tivesse um perfil conservador, religioso. E, em seguida, esse legislador apresentava o projeto do Escola Sem Partido. (MOURA, 2018 *apud* BASTOS, 2018)

Acrescenta-se, para essa investigação sobre do movimento ESP na cidade de Londrina, o fenômeno das ocupações escolares promovidas pelos alunos secundaristas no ano de 2016, quando a cidade, em conjunto com diversos estudantes do país ocuparam cerca de 30 estabelecimentos escolares.[196] Na oportunidade, os estudantes buscavam questionar as mudanças no currículo do ensino médio promovidas pelo Governo Federal e a política do governo estadual paranaense, que acabava por prejudicar a contratação de professores e a qualidade do ensino. Não bastou cerca de alguns meses, para que em fevereiro de 2017, fosse apresentado pelo vereador Filipe Barros, o projeto de lei municipal 00026/2017, que institui o programa Escola sem Partido, tendo como principais propostas a adoção da "neutralidade política, ideológica e religiosa de Estado" e a vedação da aplicação dos postulados da "ideologia de gênero[197]" ao sistema de educação municipal.

É possível demonstrar que o ponto comum entre os diversos projetos de lei promovidos pelo ESP no país é o desejo pela instituição de uma "neutralidade" frente aos processos de

[196] Não é possível estabelecer o número exato de escolas ocupadas, haja vista que o movimento Ocupa Paraná, publicava notas diárias nas redes sociais baseando-se nas informações repassados por alunos, atualizando o número de escolas ocupadas em todo o estado do Paraná. A contabilização por cidades ou regiões não era feita pelo movimento, mas sim pela mídia. Em 18 de outubro de 2016, o Portal Bonde publicou notícia informando 29 escolas ocupadas, vide matérias em https://www.bonde.com.br/educacao/ensino/quase-40-das-escolas-estaduais-estao-ocupadas-em-londrina-de-acordo-com-estudantes-425818.html.

[197] O projeto de lei menciona o debate a respeito da questão de gênero como "ideologia de gênero". O termo ideologia é utilizado, de forma preliminar, para a invalidação do debate. Quando se aborda o termo ideologia, faz-se menção a uma visão de mundo; uma escolha e não a uma temática social referente à identidade. O gênero também está relacionado a questões mais complexas do universo social: as teorias de gênero desenvolvidas atualmente, adotam, de maneira geral, a (des) construção dos papéis de homem e mulher, haja a vista a existência de identidades fluídas.

socialização e aprendizagem no qual se envolve a escola. O projeto do *Escola sem Partido* em Londrina segue as demandas nacionais do movimento, quais sejam de abolir a discussão sobre gênero e sexualidade e instituir uma noção de neutralidade na relação da aprendizagem.

Nesse sentido, o presente trabalho pretende desvelar tal conceito sob a perspectiva da teoria discursiva de Habermas, verificando os pressupostos de validade presentes no ideário do movimento ante o debate na *esfera pública*[198]. O conceito utilizado aqui remete ao desenvolvido pelo autor em sua obra "Direito e Democracia: entre facticidade e validade" que menciona a esfera pública como a "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" (HABERMAS, 1997, p.82).

3 NEUTRALIDADE E EXCLUSÃO

Uma análise da neutralidade defendida pelo *Escola sem Partido* remete à compreensão do papel da educação para o movimento frente a suas demandas conservadoras. Nisto, é relevante pontuar objetivamente o referencial que este estudo adota como conservadorismo. Conservadorismo não pode ser confundido com o tradicionalismo. A palavra conservadorismo aqui, faz menção ao sentido político-objetivo da ideia que sob o amparo da conceituação sociológica de Mannheim, é tido como medida objetiva, dinâmica e interligada aos processos históricos, que se opõe de forma organizada ao raciocínio progressista. (MANNHEIM, 1982, p.105).

No caso, o movimento conservador da educação está atrelado a certa postura moralizante e de manutenção do *status quo* diante dos processos de participação democrática. Para estes agentes, a função da escola deve estar delimitada à transmissão de conteúdos e técnicas, retirando do espaço escolar a discussão de temas políticos e sociais que conflitem com a educação moral e religiosa estabelecida. O raciocínio conservador aqui não está em defesa de alguma tradição ou instituição específica. Trata-se de uma oposição clara a uma visão progressista de educação que deseja inserir discussões como o da diversidade sexual e de gênero no âmbito escolar. Este e outros objetivos do Movimento *Escola sem Partido*, estão expressos

[198] O conceito de esfera pública contemporâneo de Habermas carrega em sua essência a questão da *opinião pública*. O sujeito ao emitir uma opinião pública está realizando um juízo racionalizado de alguma questão. Esta capacidade inerente aos sujeitos permite a abertura de um espaço de discussão, em que as opiniões são construídas, validadas e sintetizadas, o que consequentemente figura uma esfera de legitimação do poder público (LOSEKANN, 2009, p. 39).

de maneira bastante objetiva na página do movimento na internet, de forma que os destacamos aqui:

> Lutamos: pela descontaminação e desmonopolização política e ideológica das escolas. Sabemos que o conhecimento é vulnerável à contaminação ideológica e que o ideal da perfeita neutralidade e objetividade é inatingível. Mas sabemos também que, como todo ideal, ele pode ser perseguido. Por isso, sustentamos que todo professor tem o dever ético e profissional de se esforçar para alcançar esse ideal. (...) pelo respeito ao direito dos pais de dar aos seus filhos a educação moral que esteja de acordo com suas próprias convicções: Esse direito é expressamente previsto na Convenção Americana de Direitos Humanos. A abordagem de questões morais em disciplinas obrigatórias viola esse direito. Daí a necessidade de que os conteúdos morais sejam varridos das disciplinas obrigatórias e concentrados numa única disciplina facultativa, a exemplo do que ocorre com o ensino religioso. (ESCOLA SEM PARTIDO, 2018?)

A existência do ESP se justifica quando se analisa o papel desempenhado pela escola na contemporaneidade. A educação, hoje pensada como parte da esfera pública, se integra ao processo de construção das opiniões e vontades e, portanto, carrega em si uma postura plural promovida por seus agentes.

Nesse contexto, importa referenciar que para Habermas, a *esfera pública* não é um espaço de concretude objetiva. Trata-se de algo que se apresenta em uma dimensão abstrata para a sociedade e que eventualmente colide com uma estrutura real (LOSEKANN, 2009, p.41):

> Outro aspecto levantado diz respeito às funções da esfera pública e à formação da opinião pública. Esta esfera desempenha uma função não só de identificar e perceber a realidade e os problemas sociais, mas ela deve, fundamentalmente, exercer pressão sobre o sistema político a ponto de influenciá-lo nas questões que foram debatidas e problematizadas na esfera. Esta influência ocorre pela força exercida através da construção da opinião pública (LOSEKANN, 2009, p.42).

Quando as demandas do movimento esvaziam tal característica sob o viés de uma neutralidade, o impacto do processo educacional na esfera pública não se constitui, haja vista que prevalece a exclusão. Em outras palavras, os sujeitos que não se enquadram no padrão da racionalidade conservadora são impedidos de interagir na construção das vontades na esfera pública, o que por consequência implica na ineficácia do modelo democrático e na construção de uma sociedade pluralista.

Ainda, a adoção da neutralidade na escola resulta diretamente na desestabilização de pilares democráticos, como o pluralismo e a liberdade de pensamento. É neste sentido que Habermas, ao fundamentar os processos de construção de opinião na esfera pública, assevera:

> A formação democrática da opinião e da vontade depende de opiniões públicas informais que idealmente se formam em estruturas de uma esfera pública política não desvirtuada do poder. De sua parte, a esfera pública precisa contar com uma base social na qual os direitos iguais dos cidadãos conseguiram eficácia social. Para desenvolver-se plenamente, o potencial de um pluralismo cultural sem fronteiras necessita desta base, que brotou por entre barreiras de classe, lançando fora os grilhões milenares da estratificação social e da exploração, e se configurou como um potencial que, apesar de seus inúmeros conflitos, produz formas de vida capazes de gerar novos significados. (HABERMAS, 1997, p.33)

Diante disso, a investigação deste estudo segue no sentido de desvelar a que esta neutralidade conservadora está servindo no seio do sistema educacional, haja vista que não se trata de conjunto de ideias efetivamente neutras, como os agentes desse movimento as apresentam.

Com base na atuação do *Escola sem Partido* e nas experiências do estudo de caso realizado, destaca-se uma característica que se integra ao conteúdo da suposta neutralidade: os conservadores se baseiam em uma igualdade jurídica para a definição de seu ideal de justiça e tal fato, explica a movimentação no sentido de esvaziar da escola o debate a respeito da diversidade sexual e de gênero. Seguindo a ideia de que os sujeitos são iguais perante a lei, o ESP defende que não é necessário fazer um debate sobre justiça de gênero e diversidade, haja vista a racionalidade conservadora adotar uma noção de igualdade jurídica, não de fato. Isto justifica, a certo ponto, o discurso que adotam: se não há disparidade entre grupos sociais, então não há a necessidade de levar o debate e as pautas de minorias para a escola.

Esta noção de igualdade aqui adotada pelo movimento conservador, já foi abordada por Habermas em sua crítica aos paradigmas jurídicos liberais e do Estado Social. Para Habermas a adoção de uma igualdade de direito gera desigualdades fáticas, que muitas vezes acabam na discriminação de determinados grupos (HABERMAS, 1997, p.155).

No caso, essa discriminação tem reflexos contundentes, pois implica na invisibilização de um grupo minoritário ante um padrão social dominante.

Esta defesa de um suposto padrão defendido como correto pelo movimento reflete na compreensão do ensino e do papel da escola na sociedade. A pauta do ESP esbarra, nesse sentido em diversas reflexões da área da educação, que são unânimes em rejeitar a finalidade da escola como instituição meramente transmissora de conhecimentos formais. Para Reis, Campos e Flores (2016, p.208) o que se aprende na escola deve se relacionar com a realidade social vivenciada, haja vista que

> (...) os currículos, para além dos conhecimentos formais que englobam, não devem ser concebidos como neutros e atemporais, simples e exatamente, porque currículos estão sempre ligados a um contexto social, cultural, epistemológico e político; sempre refletem escolhas, interesses e objetivos.

É neste contexto social que a abordagem das questões de gênero e sexualidade é necessária, visto a escola não poder ficar inerte ante as demandas de movimentos sociais e dos problemas existentes no *mundo da vida*[199], até porque o espaço escolar, em uma perspectiva interpretativa da teoria de democracia habermasiana, funciona como parte integrante da esfera pública e com isto, interliga-se com a construção de pressupostos democráticos, dos quais os valores de pluralismo, diversidade e inclusão são inerentes.

Ocorre que a aplicação do discurso da neutralidade promovido pelo parâmetro conservador do ESP não responde a necessidade dos valores supracitados. A utilização de uma concepção de neutralidade moldada ao ideário conservador serve, de forma silenciosa, à instrumentalização da esfera pública, tendo em vista o processo de invisibilização da diversidade sexual e de gênero. Isto ocorre da seguinte forma: os atores conservadores comprometidos com o *Escola sem Partido* ocupam espaços de representação, propõem a pauta do movimento e submetem o projeto à votação, a fim de dar validade à demanda, haja vista que quando concluído o processo, este há de estar atrelado ao procedimento democrático representativo. No entanto, o conteúdo dos projetos do *Escola sem Partido* não faz sentido dentro da própria lógica democrática, pois fomentam uma limitação e controle da esfera pública, pois impedem o desenvolvimento do debate e das relações intersubjetivas no ambiente da escola, instituição esta que cumpre papel de formação de opiniões e vontades.

Assim, o que se percebe é a instrumentalização do procedimento democrático para a validação de algo que, ontologicamente, não pode ser validado. Em uma análise habermasiana, o controle do desenvolvimento do agir comunicativo, incorre em grave erro, pois pela própria natureza formalista da ética discursiva não é possível determinar o agir através de orientações axiológicas e particulares de um sujeito, em detrimento de outros. (HABERMAS, 1989, p.148). Em outras palavras, o que se analisa é o fato do interesse conservador não poder ser legitimado, se não contar com a participação deliberativa de todos os afetados pela questão.

[199] O conceito de mundo da vida, originalmente desenvolvido por Husserl, é aprimorado por Habermas na fundamentação de sua teoria discursiva. Trata-se do conjunto das relações intersubjetivas e dos valores presentes nas ações dos sujeitos. Nas palavras de Habermas: "o mundo da vida, da qual as instituições são uma parte, manifesta-se como um complexo de tradições entrelaçadas, de ordens legítimas e de identidades pessoais – tudo reproduzido pelo agir comunicativo" (HABERMAS, p.16, 2003).

4 QUESTÕES DA DIVERSIDADE SEXUAL DE GÊNERO

No tocante a questão de gênero e diversidade sexual, especificamente, os valores morais diluídos na pauta do movimento *Escola sem Partido* colidem com a acepção de liberdade e pluralismo, naturalmente inerentes à temática, resultando na saída conservadora pela educação moral[200]da família. Em síntese, a educação moral é a tentativa de separar o debate público das questões da sexualidade e gênero da formação de opinião do sujeito, visto atribuir ao meio familiar a exclusividade de formação dos indivíduos. Por esta medida, a instituição escola fica impedida de empreender um debate adequado às questões da diversidade sexual e de gênero, o que denota uma dominação na construção dos fluxos comunicacionais, e consequentemente traz efeitos de não-efetivação de direitos e perpetuação de desigualdades, haja vista o foco na reafirmação de um padrão heteronormativo em detrimento de outro que não se situe neste.

Assim, há estratégias para empreender a invisibilidade da pauta de gênero e diversidade sexual nas escolas. Trata-se de aproveitar do a influência do pensamento religioso presente em parte da população para expandir o alcance da temática e levar o debate às esferas legislativas. Demonstra-se para os pais que se o projeto não for aprovado, os filhos em idade escolar, estão sujeitos a sofrer as consequências de uma suposta "ideologia de gênero", que viria para destruir os princípios básicos atinentes à estrutura familiar heterossexual e cristã.

Voltemos ao estudo de caso: o apelo evocado sobre a questão de gênero, motivou, inclusive, a criação de outro projeto legislativo na cidade de Londrina. Com a suspensão do PL00026/2017 por motivos políticos e pela existência de uma Comissão no Congresso Nacional a respeito do *Escola sem Partido*, o movimento local se articulou para a propositura do Projeto de Emenda à Lei Orgânica nº 03/2017, que visa acrescentar um artigo à Lei Orgânica municipal, nos seguintes termos:

> Ficam vedadas em todas as dependências da Rede Municipal de Ensino a adoção, divulgação, realização ou organização de políticas de ensino, currículo escolar, disciplina obrigatória, complementar ou facultativa, ou ainda atividades culturais que tendam aplicar a ideologia de gênero e/ou o conceito gênero estipulado pelos Princípios de Yogyakarta[201].

[200] O termo "educação moral" é comumente utilizado pelos atores ligados ao *Escola sem Partido* para fazer menção aos ensinamentos morais transpassados pela família. Nesse contexto, os movimentos conservadores defendem que as atividades escolares não podem contrariar as informações particulares de cada educação familiar.

[201] Os princípios de Yogyakarta estão relacionados à aplicação da legislação internacional de direitos humanos em relação à orientação sexual e identidade de gênero.

É relevante mencionar que a contraposição do ESP em relação as questões relacionadas a sexualidade e gênero na escola está diretamente ligada a pauta moral e religiosa que o movimento propõe. Conforme bem destacou Macedo (2017, p.509):

> Assumo, pela agenda que o próprio ESP criou para si – "combate a uma mentalidade progressista, favorável ao PT, que auxiliou a manutenção deles no poder"; à desqualifica (ção) d (a) religião; e "à naturaliza (ção) (d) o comportamento homossexual" (NAGIB *apud* RESENDE, 2015) – que se trata de um movimento conservador que busca mobilizar princípios religiosos, a defesa da família em moldes tradicionais e a oposição a partidos políticos de esquerda e de origem popular.

Neste misto de aspectos religiosos e morais, a melhor forma para este movimento efetivar suas pautas, é a afirmação de uma medida disposta em lei que exclua o debate nas escolas, pois de tal forma, limita-se a possibilidade de formação de alunos com caráter divergente da ideia que defendem por meio do movimento. Isto é feito com a adoção de um procedimento parlamentar legítimo, no entanto, sem a inclusão adequada dos sujeitos ao debate, tendo em vista o limite do modelo democrático representativo. A *Escola sem Partido*, nesse sentido, pode ser um indicador das limitações do sistema representativo, visto que permite, no seio de um procedimento democrático, a não-inclusão de todos os sujeitos na construção do debate público que acaba por dar margem à exclusão e à dominação do outro.

5 AUTONOMIA PRIVADA E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA NOS PROCESSOS DEMOCRÁTICOS

A invisibilização da diversidade sexual e de gênero resultado das demandas do ESP impacta em aspectos atinentes à autonomia privada dos sujeitos. Embora os efeitos evidenciados pelo projeto conservador na educação sejam mais evidentes em um contexto público, tendo em vista a relação da temática com os processos de formação de opiniões da esfera pública, a partir do momento em que se promove um projeto de lei, como o *Escola sem Partido*, analisa-se que a autonomia privada dos sujeitos é fator integrante no cerne da demanda de tais movimentos.

No entanto, antes de analisar o conteúdo da autonomia privada pela qual o *Escola sem Partido* se opõe em sua ação, cabe conceituar e localizar este ponto da teoria habermasiana no contexto de análise do movimento conservador, com o fim de fundamentar a relação a qual se infere.

A autonomia privada para Habermas tem em seu conteúdo a liberdade de ação, ou seja, "foi caracterizada como a liberdade possuída pelo sujeito de direito de agir conforme o arbítrio e de configurar segundo sua liberdade ética um projeto de vida autônomo nos limites dos direitos subjetivos" (SILVA, 2010, p.101). Nessa linha, é possível afirmar que o conteúdo dos direitos subjetivos inclui a identidade do sujeito, haja vista que tal aspecto é pressuposto indissociável de sua liberdade.

A identidade do indivíduo neste caso, demonstra dimensão emancipatória dos direitos subjetivos, pois estes influem diretamente na relação com a autonomia pública:

> Somente pelo exercício da liberdade política a autonomia privada recebe uma interpretação substancial específica, sendo necessária a inclusão de uma quarta categoria de direitos destinada à estruturação da autonomia pública: " (4) Direitos fundamentais à participação, em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os cidadãos exercitam sua autonomia política e através dos quais eles criam direito legítimo" (SILVA, 2010, p.101).

Nesse sentido, quando o movimento demanda pela vedação do debate a respeito das questões de gênero e diversidade sexual no ambiente escolar, há um efeito duplo: a limitação do sujeito, em algo que diz respeito a sua constituição como indivíduo – sua identidade; e a destituição de seu direito à participação na formação de opiniões na esfera pública, ocasionando o processo de exclusão.

Destarte, é possível elucidar, através da análise das demandas do projeto do ESP, a relação entre autonomia privada e pública da teoria habermasiana, uma vez que não é factível separar aspectos privados do indivíduo como a identidade, da inclusão na esfera pública e a consequente participação no processo democrático, tendo em vista a relação de complementaridade existente entre as autonomias:

> (...) as autonomias pública e privada não apenas possuem um fundamento comum alojado em discursos isentos de coerção, como também se pressupõem mutuamente, quer dizer, compartilham um nexo conceitual que impede a afirmação de uma delas sem a defesa simultânea da outra. Essa relação necessária entre autonomia pública e privada revela aquilo que Habermas chama de "cooriginaridade" (SILVA, 2010, p.106).

O projeto conservador ante esta relação de complementariedade ou cooriginaridade entre o público e o privado implica em uma conjuntura atentatória a qualquer projeto pluralista da seara educacional. A lógica é que se existe limitação do debate e exclusão de sujeitos, existe

também controle da esfera pública e do próprio procedimento democrático. Para tanto, faz-se necessário, a ampliação da participação no debate público, com vistas a impedir que grupos como o *Escola sem Partido* impetrem processos de exclusão e subordinação na esfera pública, pois dessa maneira preserva-se os direitos fundamentais relativos ao pressuposto identitário do sujeito e cria-se equilíbrio entre autonomia pública e privada. Nesta linha, conforme bem observa Cristiana Losekann (2009, p.42-43) "somente com uma esfera privada livre e preservadas por direitos é que a esfera pública pode existir".

Assim, caminha-se no sentido de que a concepção de uma democracia deliberativa, orientada por procedimentos previamente estabelecidos, e pautada na livre formação de vontades, opiniões e concepções através de uma razão comunicativa, pode ser uma possível saída para o enfrentamento de discursos de invisibilização.

A proposta democrática pautada em um paradigma deliberativo, poderia melhor orientar a inclusão do discurso da diversidade sexual e de gênero e preencher as insuficiências e falhas do modelo democrático representativo liberal, visto que este se demonstra limitando quando se trata da inclusão de sujeitos e na adoção de pressupostos pluralistas.

Nisto, é importante reiterar que as demandas descritas por este estudo, se pautam quase que exclusivamente na utilização de espaços legislativos de representação para a consecução de suas ideias, ou seja, as propostas do movimento *Escola sem Partido* que ensejam a exclusão e limitam a participação de sujeitos na *esfera pública* estão sendo construídos sob a égide de um procedimento democrático representativo, o que denota a carência de tal modelo frente às necessidades de grupos minoritários.

O vislumbre por um paradigma pluralista, que signifique a ampliação do debate na esfera educacional e a formação de opiniões que compreendam os aspectos de diversidade social, esbarra nesse sentido, pelo procedimento da democracia liberal, que não oferece direitos de participação a todos, principalmente por carregar a racionalidade dos sistemas e muitas vezes, se esvaziar dos processos comunicativos do mundo da vida. No caso, esta hipótese é fato justificador para a existência de demandas como as titularizadas pelo *Escola sem Partido*, que adotando discursos de neutralidade política associados a aspectos moralistas e religiosos, desejam a dominação da esfera pública, com o intuito de prevalecer seus interesses particulares.

Este fato, em uma visão interpretativa da teoria de Habermas, poderia também ser superado por meio da entrega dos processos públicos de comunicação da *esfera pública* a uma sociedade civil oriunda do *mundo da vida* (HABERMAS, 2003, p.108), haja vista que nesta concepção de esfera pública não pode ocorrer a institucionalização, regulamentação, e tampouco a criação de limites pré-definidos (LOSEKANN, 2009, p.50).

Por isto, sustenta-se a hipótese de que somente o aprimoramento do modelo democrático para uma concepção deliberativa, consistente na inclusão de todos os afetados pela questão no debate promovida na esfera pública tornaria possível a emancipação dos sujeitos e, consequentemente, sustentaria a inclusão da pauta da diversidade sexual e de gênero como construção de uma democracia deliberativa.

6 CONCLUSÃO

O presente trabalho, amparado nas informações empíricas trazidas pelo estudo de caso realizado em Londrina analisou as ações do movimento conservador da educação, consistente na denominação *Escola sem Partido* em Londrina, nos fatos referentes aos projetos de lei 00026/2017 e de emenda à Lei Orgânica nº 03/2017. O movimento, ao perceber a escola como espaço de formação de opiniões e parte integrante da esfera pública, cria através de um procedimento democrático representativo, um processo de invisibilização de pautas atinentes a diversidade sexual e de gênero.

As demandas do *Escola sem Partido* se constroem em uma noção de neutralidade, que deve ser aplicada à esfera escolar como forma de adequar o ensino a uma perspectiva técnica e formal. No entanto, este processo não se resume apenas na atribuição de um papel da escola, posto que a determinação do que vai ser discutido neste espaço escolar passa a ser controlado. Tal perspectiva conservadora, culmina em um processo de dominação das opiniões e vontades da esfera pública. Mais que isso, significa a oposição a pressupostos relativos à identidade, que são intrínsecos a autonomia privada do sujeito. Desconstituída esse fator de direito da esfera privada individual, o movimento conservador acaba por limitar a participação e inclusão dos sujeitos não adequados a seu padrão, ocasionando um processo de exclusão que se perpetua diante da relação direta entre a esfera individual e a autonomia pública dos sujeitos.

É por este motivo que podemos afirmar que as demandas desenvolvidas *pelo Escola sem Partido*, validas sob a égide de um modelo democrático representativo, não se demonstram legítimas quando confrontadas com perspectivas deliberativas de democracia. A votação do projeto nas instâncias de representação política e o consequente uso de um procedimento democrático, não significa a completa validade do projeto de lei, haja vista que o próprio conteúdo de dominação presente na "neutralidade política e ideológica" propugnada contraria os valores pluralistas e democráticos no qual deve se assentar a construção das opiniões na esfera pública.

Destes motivos, se justificam a crítica do presente estudo em relação à democracia representativa, visto que esta apresenta limitações quanto a inclusão de todos os indivíduos na construção e formação do debate público. A estrutura democrática representativa nesse sentido, quando não engloba grupos minoritários, permite que grupos dominantes perpetuem a exclusão, o que no caso incorre na invisibilização dos discursos da diversidade sexual e de gênero.

Nesse sentido, a teoria discursiva de Habermas, ao propor uma perspectiva de democracia deliberativa, pautada na ampla participação de todos e na livre formação das vontades, soa mais adequada ao paradigma pluralista necessário a inclusão dos grupos minoritários na esfera pública, bem como a não-limitação e instrumentalização desta por atores sociais conservadores.

Na perspectiva do modelo proposto por Habermas, a efetivação da participação democrática se complementa com o pressuposto de emancipação dos sujeitos, tendo em vista a relação cooriginária entre autonomia privada e pública. Nisto, o modelo teórico de democracia habermasiano, no universo da teoria crítica, serve como um instrumental à análise dos movimentos sociais, inclusive na compreensão do movimento conservador, visto as diversas relações deste com as questões atinentes ao aprimoramento da democracia.

REFERÊNCIAS

BASTOS, Mariana. **PP, PSC, PSDB e MDB, os partidos da 'Escola sem Partido'**. 2018. Disponível em: < http://www.generonumero.media/pp-psc-psdb-e-mdb-os-partidos-da-escola-sem-partido/>. Acesso em 30 abr.2018.

BRASIL. Lei 9.394 de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/Ccivil_03/leis/L9394.htm>. Acesso em 30 de abr. 2018.

CORRÊA, Sonia Onufer; MUNTARBHORN, Vitit. Princípios de Yogyakarta. [2017?]. Disponível em: <http://www.clam.org.br/uploads/conteudo/principios_de_yogyakarta.pdf>. Acesso em 25 mai. 2018.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade I.** 4 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 354p.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade II.** 4 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 352p.

HABERMAS, Jürgen **Consciência moral e agir comunicativo.** 4 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. 236p.

LIMA, Jônatas Dias. O que é "ideologia de gênero"? 2015. Disponível em: <http://www.gazetadopovo.com.br/ideias/o-que-e-ideologia-de-genero-0zo80gzpwbxg0qrmwp03wppl1.>. Acesso em 25 de mai. 2018.

LONDRINA. Projeto de lei nº 00026 de 6 de fevereiro de 2017. Institui, no âmbito do Sistema de Ensino do Município de Londrina o Programa "Escola sem Partido". Câmara Municipal de Londrina, Londrina, PR., 6 abr. 2017.

LONDRINA. Projeto de Emenda à Lei Orgânica nº00003 de 22 de novembro de 2017. Acrescenta um artigo – numerado como 165-A – à Lei Orgânica do Município de Londrina, na parte do Capítulo III, Seção I, que trata da Educação. Câmara Municipal de Londrina, Londrina, PR., 22 nov. 2017.

LOSEKANN, Cristiana. A esfera pública habermasiana, seus principais críticos e as possibilidades do uso desse conceito no contexto brasileiro. *Pensamento Plural*, v.2, n.4, Pelotas, 2009.

MACEDO, Elizabeth. As demandas conservadoras do movimento Escola sem Partido e a base curricular comum. *Educação e Sociedade: revista de Ciências da Educação*, v.38, n.139, Campinas, 2017.

MOURA, Fernanda Pereira de. "**Escola sem Partido": relações entre Estado, educação, e religião e os impactos no ensino da história**. Dissertação (Mestrado profissional de ensino em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

MANNHEIM, Karl. **O pensamento conservador**. Texto Original: MANNHEIM, Karl. Essays on Sociology and Social Psychology (cap. II: "Conservative Thought"). Routledge and Kegan Paul Ltd.: Londres, 1959, pp. 74-119. Tradução de Sylvia Lyra.

REIS, Graça Regina Franco da Silva; CAMPOS, Marina Santos Nunes de; FLORES, Renata Lúcia Baptista. Currículo em tempos de Escola sem Partido: hegemonia disfarçada de neutralidade. *Espaço do Currículo*, v.9, n.2, João Pessoa, 2016.

SILVA, Felipe Gonçalves. **Liberdades em disputa: A reconstrução da Autonomia Privada na Teoria Crítica de Jürgen Habermas**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

© 2014 EDITORA Salute

Este trabalho está licençiado sob a Licença Atribuição-Não Comercial 3.0 Brasil da Creative Commons. Para ver uma cópia desta licença, visite http://creativecommons.org/licenses/bync/3.0/br ou envie uma carta para Creative Commons, 444 Castro Street, Suite 900, Mountain View, California, 94041, USA.