

ANAIIS

XV Colóquio Habermas e

VI Colóquio de Filosofia da Informação

Reconhecimento do outro e Estado de direito



90 anos de nascimento
Jürgen Habermas

SALUTE

CLOVIS RICARDO MONTENEGRO DE LIMA (ORG.)

ANAIS
XV COLÓQUIO HABERMAS
E
VI COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA
INFORMAÇÃO

Reconhecimento do outro e
Estado de direito

Rio de Janeiro

SALUTE

2019



Este trabalho está licenciado 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.

C719c

Colóquio Habermas e VI Colóquio Filosofia da Informação (15.: 2019: Rio de Janeiro).

Anais do 15º Colóquio Habermas e 6º Colóquio de Filosofia da Informação / 15º Colóquio Habermas e 6º Colóquio de Filosofia da Informação, 17-19 setembro 2019, Rio de Janeiro, Brasil; organizado por Clóvis Ricardo Montenegro de Lima. Rio de Janeiro: Salute, 2019.

340 p.

ISBN: 978-85-68478-12-7

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

CDD 193 (22. ed.)

Ficha catalográfica elaborada por Andreza dos Santos CRB14/866

Formatação: Andreza dos Santos

Capa: Tirza Cardoso

PREFÁCIO

O XV Colóquio Habermas foi a nona edição do evento organizado pelo grupo de pesquisa Filosofia e política da informação do IBICT desde 2010. A partir de 2014 acontece simultaneamente o Colóquio de Filosofia da informação.

Estes Colóquios tem sido um espaço público de encontro e discussão da teoria crítica, particularmente o pensamento de Jurgen Habermas, e da filosofia da informação. Tem sido um lugar de amizade, conversa e pensamento crítico. É sua missão, e tem sido o seu resultado.

Estes Colóquios só acontecem pela parceria de muitos, e com o apoio da Associação Nacional de Pesquisa em Ciência da informação. Os parceiros estão em Pelotas, Porto Alegre, Florianópolis, Londrina, Rio de Janeiro, Niterói, Salvador, Maceió, João Pessoa, Belém, entre outras cidades. Somos brasileiros.

Estamos em muitas instituições: UFPel, UFRGS, PUC- RS, UFSC, UEL, IBICT, UNIRIO, UFRJ, UERJ, UFF, UFBA, UFAL, UFPB. Não fazemos “balbúrdia”, nós exercitamos a crítica para construir um Brasil melhor e justo.

Esta 15ª. Edição foi um encontro alegre para celebrar os 90 anos de nascimento do filósofo alemão. O tema geral do reconhecimento do outro foi especialmente importante pelo ar do tempo em que estamos vivendo, de isolamento identitário, de interdição a interação mediada pela linguagem, de intolerância e de violência.

Os Colóquios foram realizados através do esforço independente de seus participantes, pois as portas das agências de fomento ficaram mais estreitas com os cortes de gastos públicos com a Educação, a Cultura, a Ciência e a Tecnologia. É um tempo de obscuridade, em que a própria racionalidade científica tem sido questionada como fundamento das políticas públicas.

O espaço público autônomo dos Colóquios tem resultado na publicação anual dos seus Anais. São mais de 300 artigos originais publicados em acesso aberto, gratuito, para aumentar a interlocução com pesquisadores e estudantes. Agora estamos apresentando mais uma edição.

Esta publicação é a reafirmação do compromisso dos participantes destes Colóquios com a democracia e com as liberdades de pensamento e de expressão. Queremos assim nos somar a todos os defensores do Estado de direito, que não aceitam a redução de direitos sociais e valorizam a liberdade.

Rio de Janeiro, 03 de novembro de 2019.

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima.

APRESENTAÇÃO

90 ANOS DO NASCIMENTO DE JURGEN HABERMAS

As demandas por reconhecimento são uma presença constante no cenário das lutas sociais por um tratamento mais igualitário nas sociedades liberais e democráticas contemporâneas. A publicação de *A política do reconhecimento* de Charles Taylor deu um impulso forte no incremento a respeito da relação entre o Estado de direito democrático e as lutas por reconhecimento de grupos minoritários da sociedade. Taylor parece comprometido com a criação de alguma categoria nova de direitos para atender as exigências das minorias culturais. Algum tempo depois Axel Honneth e Nancy Fraser redigiram um livro em coautoria *Redistribuição ou Reconhecimento*. Um debate filosófico, em que Honneth defende um tipo de monismo normativo em que o conceito de reconhecimento ocupa um lugar central, uma vez que consiste na base moral de todas as exigências sociais em diferentes esferas (amor, direito e solidariedade) e Fraser defende uma visão normativa dualista, em que os conceitos de reconhecimento e redistribuição ocupam um papel central. Fraser entende que todas as exigências dos grupos sociais nos conflitos por condições mais igualitárias envolvem aspectos relacionados com reconhecimento de identidades culturais e aspectos relacionados com redistribuição de recursos. Esta distinção não deixa de lembrar a distinção entre trabalho e interação desenvolvida por Habermas em suas primeiras obras, em que ele contra o monismo redistributivo marxista desenvolve uma visão dualista, a qual inclui aspectos materiais e simbólicos como indispensáveis a uma compreensão adequada da dinâmica social. Além do mais, Habermas como um membro da teoria crítica da sociedade também ingressa neste debate a respeito da necessidade de uma nova categoria centrada no conceito de reconhecimento. Ele trata deste tema com base no seu paradigma discursivo do direito tal como desenvolvido em *Facticidade e Validade* e num capítulo da obra *A inclusão do outro*. Estudos de teoria política se dedica a relação entre Estado de direito e as demandas por reconhecimento. Habermas reconhece a legitimidade das exigências dos grupos minoritários da sociedade, embora se mostra cético em relação à necessidade de criação de uma nova categoria de direitos, além das categorias de direitos individuais tal como reconstruídos no terceiro capítulo de *Facticidade e Validade*, para atender as demandas culturais. Habermas acredita que os direitos individuais tradicionais, desde que devidamente interpretados, podem dar conta das demandas por

reconhecimento. A maneira como o modelo discursivo pode lidar com as questões de reconhecimento é ilustrada pelo próprio Habermas noutro capítulo de *Facticidade e Validade*, no qual ele trata dos diferentes paradigmas jurídicos (liberal, bem-estar social e procedimental) e das demandas femininas por igualdade de direito. Um atendimento mais adequado exige um diálogo mais inclusivo, exige que os afetados pelas normas ou direitos controversos possam participar ativamente como intérpretes de seus interesses na esfera pública da sociedade. Além disso, a solução advogada por Taylor parece gerar problemas adicionais de difícil solução, a saber, como lidar com as situações em que surgem conflitos entre direitos individuais e os direitos coletivos num ordenamento jurídico democrático.

Charles Feldhaus

SUMÁRIO

A TEORIA DISCURSIVA DO DIREITO EM HABERMAS E A RESSIGNIFICAÇÃO DOS DIREITOS CONSTITUCIONAIS SOCIAIS BRASILEIROS DILAPIDADOS	9
Fernando Amaral	
MEAD, HABERMAS E A EDUCAÇÃO: Pressupostos para o “repensar” pedagógico, voltado ao reconhecimento do afro-brasileiro.....	45
Maribel da Rosa Andrade	
O ENGAJAMENTO POLÍTICO DE JÜRGEN HABERMAS: Entre os pequenos escritos políticos V e o discurso filosófico da modernidade	57
Lucas Alves Araújo	
RACIONALIDADE JURÍDICA ENTRE DIREITO E MORAL EM JÜRGEN HABERMAS	74
André Guimarães Borges Brandão	
HERDEIRA DA NÃO-ALTERIDADE? Ética do discurso entre ética kantiana e desafio do outro concreto	98
André Luiza Souza Coelho; Vitória Sinimbu de Toledo	
O QUARTO CONCEITO DE DEMOCRACIA RADICAL DE AXEL HONNETH	120
Charles Feldhaus	
AUTONOMIA, ESCLARECIMENTO E LINGUAGEM: Pressupostos filosóficos para a <i>práxis</i> docente em Kant e Habermas	130
Júnior Helionilto Gomes Júnior	
AGIR COMUNICATIVO, COMPETÊNCIA COMUNICATIVA E AÇÕES DE INFORMAÇÃO. 146	
Clóvis Ricardo Montenegro de Lima; Helen Fischer Gunther; Mariangela Maia	
O CONCEITO DA ESFERA PÚBLICA DE HABERMAS EM UMA PERSPECTIVA FEMINISTA E O DIREITO À CIDADE.....	161
Eugênia Vitória Câmara Loureiro	
SOCIEDADE DE CONTROLE E PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE: Anotações sobre algoritmos	183
Jacson da Silva Medeiros; Verônica Barboza Scartassini	
GRAMÁTICAS E ESPAÇOS DE RECONHECIMENTO NO ESTADO DE DIREITO DEMOCRÁTICO: o sistema socioeducativo alagoano.	198
Anderson Alencar de Menezes; Emerson Silva de Oliveira	
A INEFICÁCIA DO POSITIVISMO JURÍDICO NA REDUÇÃO DOS LITÍGIOS SOCIAIS EM FACE DA AUSÊNCIA DE RECONHECIMENTO.....	212
Anderson Alencar de Menezes; Gustavo de Melo Silva	
EL PAPEL SOCIAL DEL INTELLECTUAL ANTE EL <i>OVERLAPPING MALICIOUS</i> : El homenaje a Habermas como un intelectual que marcó época	221

Jovino Pizzi; Ricardo Salas Astrain	
FATOS, INFORMAÇÃO E MÍDIA: Apontamentos de uma sociedade em desenvolvimento.....	232
Paola de Andrade Porto	
UMA DEMONOLOGIA PRA NIKLAS LUHMANN	251
Guilherme Preger	
ESFERA PÚBLICA E AÇÃO COMUNICATIVA: Contribuições habermasianas ao paradigma social em ciência da informação.....	271
Gerson Moreira Ramos Júnior	
UMA ABORDAGEM SOBRE A PRESENÇA E O DESEJO NO INSTAGRAM	283
Verônica Barbosa Scartassini	
RECONHECIMENTO E DEMOCRACIA: REFLEXÕES EM AXEL HONNETH	297
Josilene Schimiti	
O RECONHECIMENTO DE ADOLESCENTES EM SITUAÇÃO DE ACOLHIMENTO INSTITUCIONAL NO BRASIL: Invisíveis no estado de direito.....	313
Antônio Tancredo Pinheiro da Silva	
RECONHECIMENTO DO OUTRO COMO IGUAL EM UMA CULTURA DE CONSUMO.....	323
Cândido Francisco Duarte dos Santos e Silva	
FILOFIA E EDUCAÇÃO: Como ser reconhecido no mundo da vida: uma análise do sistema socioeducativo alagoano na ótica habermasiana dos direitos fundamentais	335
Vitor Gomes da Silva	

A TEORIA DISCURSIVA DO DIREITO EM HABERMAS E A RESSIGNIFICAÇÃO DOS DIREITOS CONSTITUCIONAIS SOCIAIS BRASILEIROS DILAPIDADOS

Fernando Amaral
 FURG. Doutorando (UFPEL).
 nandoamaral@gmail.com.

Resumo: Jürgen Habermas desenvolve uma teoria discursiva do direito e da democracia como fator determinante de legitimidade do direito sem desviar o olhar para a dignidade da pessoa humana e suas categorias fundamentais. Habermas destaca que os direitos humanos possuem um conceito jurídico, mas a sua aparência de direitos morais advém do seu sentido de validade, que transcende os ordenamentos dos Estados nacionais. De forma solar, Habermas também destaca a indivisibilidade dos direitos humanos com base na dignidade humana, mostrando a interdependência entre direitos liberais, políticos e sociais. Portanto, diante da agenda governamental brasileira focada na imanente dilapidação dos direitos sociais, em especial os constitucionais, que compõe uma trágica redução dos direitos sociais dos cidadãos subprivilegiados mediante alterações normativas, busca-se, com base nestas categorias habermasianas, a ressignificação dos direitos sociais constitucionais brasileiros, o que diante do já anunciado pelo governo se torna emergente e, desta forma, contribuir para a reflexão deste debate no Brasil.

Palavras-chave: Jürgen Habermas. Dignidade da pessoa humana. Direitos constitucionais sociais dilapidados.

INTRODUÇÃO

Na presente investigação a primeira parte versará sobre a teoria discursiva do direito e do estado democrático de direito em Jürgen Habermas¹ enfrentando, nos limites aqui

¹

CMAC	Consciência Moral e agir comunicativo. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
CED	Comentários à ética do discurso. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.
ET	Na esteira da tecnocracia: pequenos escritos políticos XII. Tradução Luiz Repa. 1 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
FV I	Direito e democracia: entre facticidade e validade, V. I. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012 – reimpressão.
FV II	Direito e democracia: entre facticidade e validade, V. II. Tradução: de Flávio Beno Siebeneichler. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003 – reimpressão.
IO	A inclusão do outro: estudos de teoria política. Tradução Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora UNESP, 2018.
LCS	A lógica das ciências sociais. Tradução Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.
OD	O ocidente dividido: pequenos escritos políticos X. Tradução Bianca Tavolari. 1. Ed. São Paulo: Editora UNESP, 2016.
PPM I	Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

propostos, a sua compreensão sobre ética, moral, direito e as interferências destes topois na democracia deliberativa e a legitimidade do direito. O segundo fragmento deste texto se dedicará à questão dos direitos humanos na teoria do direito habermasiana, o agir comunicativo, a inclusão do outro, bem como a sua visão sobre direitos humanos como componente de uma sociedade justa. Por fim, na terceira parte se trará o diagnóstico da dilapidação dos direitos sociais da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (doravante CRFB/88) e culminará no problema da democratização simbólica e a ressignificação dos direitos sociais pela teoria do direito de Jürgen Habermas.

1. DA TEORIA DISCURSIVA DO DIREITO A DEMOCRACIA EM JÜRGEN HABERMAS

1.1 Ética, moral, direito e discurso

Em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Habermas separa o princípio de universalização e o princípio do discurso propriamente dito. Nesta diferenciação que entraria a categoria ética do discurso como elemento compositivo da sua teoria. Para Jürgen Habermas, o único princípio moral da sua teoria discursiva é o princípio de universalização (U) “fundamentado por via da derivação pragmático-transcendental a partir de pressuposições argumentativas” (HABERMAS, CMAC, p. 116):

U: toda 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 (CMAC, p. 147, grifos de Habermas).

Habermas diferencia no âmbito de “U” o discurso de aplicação de normas consensualmente justificadas a qual para Jürgen Habermas se resolve pela norma de adequação (Günther), da qual se extraem a solução para afirmações morais ou jurídicas singulares quando em situações de conflito pois “Penso que essa sequência nos mantém longe das conhecidas

PPM II	Mundo de la vida, política y religión. Traducción de Jorge Seca. Madrid: Editorial Trota, 2015.
SCE	Sobre a Constituição da Europa. Tradução Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.

dificuldades da abordagem kantiana, que infelizmente junta num mesmo passo a justificação e a aplicação das normas morais” (HABERMAS, EDQV, p. 24-25).

A ética do discurso propriamente dita (D) é reduzida nestes termos: “só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático” (HABERMAS, CMAC, p. 116, grifei).

Como resultado de discursos de fundamentação, de forma exitosa mostra-se que as questões práticas se diferenciam sob o ponto de vista moral definido de forma rigorosa: “questões morais da convivência correta se separam, por um lado, das questões pragmáticas da escolha racional e, por outro, das questões éticas da vida boa ou não fracassada” (HABERMAS, IO, p. 103). Ou seja, o parâmetro de controle temático do conteúdo do discurso é o discurso moral. Na teoria do discurso em si, enquanto “U” seria o elemento moral pressuposto na atividade discursiva prática por ser um princípio do discurso mais abrangente, afinal é operado para um específico “questionamento moral” (HABERMAS, IO, p. 103), o “parcimonioso” “D” seria o *elemento ético* deste processo originário também da moral kantiana, afinal “o imperativo categórico inclui uma interpretação em termos de teoria do discurso” (HABERMAS, IO, p. 84), o qual pode ser operacionalizado para outras questões como deliberações políticas ou para discursos jurídicos (HABERMAS, IO, p. 103). Para Habermas, os discursos teóricos estão no escopo da atividade científica, os discursos práticos – os quais podem ser exemplificados na atividade parlamentar – e deve-se diferenciar as *regras do discursos*² das convenções (HABERMAS, CMAC, p. 115). Habermas enxerga dificuldades quando uma cultura politicamente dominante impõe a sua forma de vida às minorias onde “o princípio da maioria

² As regras do discurso prescritas em “Consciência moral e agir comunicativo”, já organizados por Alexy (2013, p. 191) e acolhidos por Habermas (CMAC, p. 112 ss), são as seguintes: (3.1) É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de Discurso; (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). São regras de inclusão (3.1), contribuição (3.2) e de igualdade discursivas. Por exemplo (e aqui me arrisco) em um ambiente discursivo prático sobre a adoção de uma regra de proteção radical dos animais mediante a extinção de frigoríficos. Os participantes ao entrar neste ambiente devem aceitar de antemão (U) como um princípio moral pressuposto (estarão cientes, por exemplo, de que como resultado desta extinção poderá aumentar o índice de desemprego da categoria), como princípio ético (D) que eventual norma decidida só terá validade se todos os concernidos (entre eles trabalhadores prejudicados pelo desemprego no setor) participarem deste discurso prático sob os direitos e deveres discursivos de inclusão, contribuição e igualdade. Poder-se-ia acrescentar neste ambiente deliberativo o “princípio de caridade” que é atribuir a discursos alheios a mesma racionalidade e coerência que atribuímos as nossas asserções para maximizar o acordo (ou minimizar o desacordo) entre os concernidos em entendimento.

se defronta com seus limites, pois a composição contingente do conjunto dos cidadãos prejudica os resultados de um procedimento aparentemente neutro” (HABERMAS, IO, p. 251).

Portanto, em Jürgen Habermas, o princípio “U”, o princípio “D”, o princípio de adequação (no discursos de aplicação), as regras do discursos e as questões práticas diferenciadas (morais, pragmáticas e éticas) são categorias da ética do discurso que ele integra na sua teoria discursiva do direito e do estado democrático de direito. Esta tarefa ele enfrentou de forma sistematizada a partir da década de oitenta e culminou nas duas obras mais importantes sobre o direito habermasiano publicadas no Brasil sob o título *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade I e II*³, com ideias desenvolvidas em publicações posteriores dentre as quais podem-se destacar a *Inclusão do Outro* (1996) e a *Esteira da tecnocracia* (2013).

Em *Facticidade e Validade*, Habermas lança as suas bases sobre a diferença e a relação entre moral e direito, entrando neste interminável debate. Destaca Jürgen Habermas que tanto a moral como o direito são instrumentos de relações interpessoais mas se diferenciam em pontos fundamentais. A diferença “curiosa” é que no direito há duas autonomias, por força da positividade, e na moral apenas uma. A autodeterminação moral é um conceito unitário onde cada indivíduo, a partir de um juízo próprio e imparcial, tira-lhe a imparcialidade (HABERMAS, FV I, pp. 310-311). A autodeterminação do cidadão possui uma dupla feição, uma pública e outra privada. Por isso, em Habermas, a autonomia jurídica não coincide com a liberdade moral. Além do mais, a liberdade jurídica possui dois conteúdos: o da liberdade do ator que decide racionalmente e o da liberdade da pessoa que decide eticamente. O direito moderno é formal pois faz valer, de modo geral, o princípio segundo o qual é permitido tudo aquilo que não for proibido (HABERMAS, IO, p. 359).

Na moral existe naturalmente uma simetria entre direitos e deveres, ao passo que os *deveres* resultantes do direito são consequência da preservação de direitos que tomaram a dianteira conceitual. Para Habermas, em uma relação moral, o que uma pessoa deve à outra é independente de sua relação social; dever moral e direito moral possuem uma identidade por simetria (O que devo fazer é o mesmo que o que a outra pessoa deve receber), ao passo que, na relação jurídica, o prejudicado deve levantar uma pretensão contra quem praticou a ilegalidade.

³ O Título original em alemão é Faktizität und Geltung: beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats o que melhor seria traduzido para o português como Facticidade e Validade: Contribuições para a teoria discursiva do direito e do estado democrático de direito. Apesar desta discordância nos títulos, será usado neste texto o constante da lista de abreviaturas.

Se um policial pretende extrair confissão de um suspeito por meio de ameaça ilegal de tortura, no papel de pessoa moral com esta ameaça o policial já teria “má consciência” independente do comportamento da vítima, “ao passo que na relação jurídica a vítima precisa reivindicar uma pretensão juridicamente posta” (HABERMAS, SCE, p. 22).

Note-se que, enquanto o primeiro possui o elemento da universalidade de uma moral racional – dentro do cognitivismo, onde se posiciona Habermas –, o segundo depende de uma pretensão e do conceito de direito situado no tempo e no espaço.

A autonomia privada, entretanto, não significa apenas a liberdade de arbítrio em limites garantidos juridicamente; ela forma, ao mesmo tempo, uma cápsula protetora para a liberdade ética do indivíduo, para o seu próprio projeto existencial de vida ou, nas palavras de John Rawls no seu “Liberalismo Político”, apropriado por Habermas:

Para seguir a própria ideia de bem. Assim, a autonomia das pessoas de direito, ao contrário da autonomia moral que se esgota na capacidade de autoligação racional, inclui três componentes distintos: a autonomia dos cidadãos, exercida em comum, a capacidade para uma escolha racional e a auto-realização ética (HABERMAS, FV II, pp. 311).

Entre a moral e o sistema jurídico há diferenças quanto à sujeitos e matéria (HABERMAS, FV II, p. 312). Para Habermas, o direito é positivo “porque remonta às decisões – modificáveis – de um legislador político – e não há como hierarquizá-lo com o direito natural, pois os referentes entre moral e direito são distintos. O *universo moral* não possui fronteiras sociais ou históricas e abrange todas as pessoas naturais, a proteção moral refere-se à integridade de sujeitos completamente individuados. Ao passo que, para Habermas, uma *comunidade jurídica* está localizada no espaço e no tempo, protege a integridade dos seus membros, mas àqueles que portam os direitos subjetivos, o que demonstra o caráter individualista do direito moderno (HABERMAS, IO, p. 359). Para ele, existem diferenças quanto à extensão das matérias passíveis de regulamentação, pois o que pode ser regulamentado juridicamente é mais limitado e mais amplo que as questões morais: mais limitado porque somente o comportamento externo que pode ser exposto é acessível a regulamentação jurídica (limitação de censura); mais amplo porque o direito, enquanto modo de organização da autoridade política, pode conferir uma forma impositiva a objetivos e programas coletivos não se esgotando, pois, na relação interpessoal (amplitude relacional). Em Habermas, o direito

abrange questões morais, éticas, empíricas e compromissórias. Significa dizer que “o direito, portanto, é estruturalmente mais complexo que a moral” (HABERMAS, FV II, p. 313). O que Habermas aceita aqui é a possibilidade de constituições analíticas, em oposição às sintéticas, serem legitimamente produzidas diante da complexidade das sociedades modernas.

Por estas razões que em Habermas o direito não pode ser um caso especial da moral. No entanto, a possível relação *complementar* entre direito e moral não significa uma neutralidade moral do direito, pois “o processo legislativo permite que razões morais fluam para o direito” (HABERMAS, FV II, p. 313), além do mais o direito e a política:

Tem de estar afinado com a moral numa base comum de fundamentação pós-metafísica, pois a teoria do discurso ao se dedicar ao direito navega sobre escolhas do direito natural e do positivismo do direito e o sentido performativo da prática constituinte revela de forma nuclear todo o conteúdo do Estado de direito democrático de direito (HABERMAS, FV II, p. 314, grifei).

Ou seja, Jürgen Habermas separa na teoria do discurso o princípio (moral) de universalização, o princípio da ética do discurso (propriamente dito) e as regras discursivas. Isso pode-se dizer que é uma abordagem meta-teórica, pois com base nestas normas procedimentais de validade a formação do discurso prático, como a atividade parlamentar formadora do Direito, recebe discursos de fundamentação ética, moral e compromissória no ambiente democrático via a autonomia jurídica que produzia as normas que organizarão os indivíduos que se associam para se organizar.

Para Habermas, o exercício desta autonomia jurídica se ramifica em *uso público das liberdades comunicativas e no uso privado das liberdades subjetivas* devido a positivação do direito. De um lado, a(u)tores que criam (e falam) o direito e, de outro, destinatários submetidos ao direito vigente (HABERMAS, FV I, p. 311). O sentimento dos sujeitos de direito como criadores de um direito vigente é fundamental para a legitimidade do direito, como veremos em capítulo próprio onde trataremos com maiores detalhes a democracia em Jürgen Habermas.

Os direitos de autonomia Habermas expõe no *Facticidade e Validade I* ao tratar da fundamentação dos direitos básicos como resultado da ética do discurso. Ele enfatiza que pela aplicação do princípio do discurso (D) no direito, é possível verificar a legitimidade das normas em geral. Habermas explica que, por meio deste código jurídico discursivo, surgem três

categorias de direitos os quais geram o status de *pessoas de direito* (HABERMAS, FV I, p. 158-160):

(1) Direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do *direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação*;

(2) Direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do *status de um membro*, numa associação voluntária de parceiros do direito;

(3) Direitos fundamentais que resultam imediatamente da *possibilidade de postulação judicial* de direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção jurídica individual.

Note-se, destacado por Habermas, que o *direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação*, que pressupõem proteção jurídica individual e abrangente (HABERMAS, IO, p. 360), é o princípio kantiano do direito, a norma fundamental de Dworkin e também o primeiro princípio de justiça de Rawls (HABERMAS, FV I, p. 252), e para ele estes três direitos fundamentais nascem da aplicação do princípio do discurso e tornam os cidadãos *destinatários* da formação jurídica. No entanto, a condição de *autores* do ordenamento, dentro da *autonomia pública*, surge com:

(4) Direitos fundamentais à participação, em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os civis exercitam sua *autonomia política* e através dos quais eles criam *direito legítimo*.

Este catálogo encontra aplicação reflexiva na interpretação dos direitos de (1) a (4) e possibilita aos cidadãos modificar as condições matérias para, enfim, implicar:

(5) Direitos *fundamentais a condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente*, na medida em que isso for necessário para um aproveitamento, em igualdade de chances, dos direitos elencados de (1) até (4).

Para Habermas, os cidadãos são autônomos somente quando os destinatários do direito podem “ao mesmo tempo se compreender como seus autores” (HABERMAS, IO, pp. 359 e 426) e é o catálogo destes direitos de Habermas que compõe o núcleo dos cidadãos como destinatários de direitos subjetivos e como autores de direitos políticos, pressuposto que ele mantém até os tempos atuais como veremos adiante. Este catálogo de direitos em Habermas, em grossa comparação, são direitos civis (1-3), direitos políticos (4) e direitos sociais (5), já

identificados por Marshal⁴ ao tratar da sua *teoria dos status sociais* reconstruídos “geracionalmente” por Bobbio⁵, tema que já enfrentamos antes (AMARAL, 2017, p 111 ss).

Em *Facticidade e Validade*, a moral deveria já estar afinada com o direito e a política, mas posteriormente pode-se dizer que Jürgen Habermas deu uma “guinada moral” ao tratar dos direitos humanos que, em sentido semelhante a Bobbio, acabam sendo os direitos advindos da sua *teoria discursiva do estado de direito*. Assim, quanto ao fundamento moral dos direitos humanos e a limitação da soberania do legislador constitucional:

Os direitos humanos podem ser fundamentados como direitos morais mas não podem ser impostos paternalisticamente ao legislador pois os destinatários não o entenderiam como autores deste direito se eles entrassem no direito como um fato moral pronto, mas ao mesmo o legislador não pode decidir nada contra os direitos humanos. De outro lado, porém, o legislador, sem prejuízo de sua autonomia, não pode decidir nada que fira os direitos humanos. A solução deste dilema foi facilitada, porque caracterizamos o direito como um *medium sui generis*, cujas características formais o distinguem da moral. (HABERMAS, FV II, p. 315).

Para Habermas, quando se determina a relação entre moral e direito desta maneira e quando não se identifica mais a pretensão de legitimidade das normas do direito, ou seja, a sua “justeza”, com a pretensão à justiça moral, é possível deixar aberta a questão subsequente da fundamentação *moral* do direito enquanto tal, ou seja, “o problema típico do direito natural, da passagem do estado de natureza para o estado de sociedade.” (HABERMAS, FV II, p. 322). Devido às características formais, o *direito positivo*, que surge na modernidade como resultado

⁴ Com base numa perspectiva cidadã – direito de ter direitos - no contexto inglês, T. H. Marshall propôs uma tipologia da cidadania: a) cidadania civil - que englobaria os direitos necessários a liberdade individual - ir e vir, imprensa, pensamento e fé, propriedade e conclusão de contratos válidos, justiça igual, etc.; b) cidadania política - que englobaria o direito de participar no exercício do poder político; c) cidadania social - que englobaria tudo o que vai desde o direito a um mínimo de bem-estar econômico e segurança ao direito de participar, por completo na herança social e levar a vida de um ser civilizado de acordo com os padrões que prevalecem na sociedade (MARSHALL, 1967, p. 63). Habermas considera a ampliação dos direitos dos cidadãos, que Marshall descreve através dos processos de modernização capitalista, por meio da evolução social por demais estreita por desconsiderar, com base em Giddens, a luta e os movimentos sociais; mas reconhece a sua importância pois esta classificação “foi ampliada para compor a luta de movimentos feministas e ecológicos” (HABERMAS, FV I, p. 108).

⁵ Para Bobbio este surgimento de novos direitos se dá através da historicidade social que, segundo Bobbio (2004, p. 63) ocorreu de três modos: a) porque aumentou a quantidade de bens considerados merecedores de tutela; b) porque foi estendida a titularidade de alguns direitos típicos a sujeitos diversos do homem; c) porque o próprio homem não é mais considerado como ente genérico, ou homem em abstrato, mas é visto na especificidade ou na concreticidade de suas diversas maneiras de ser em sociedade, como criança, velho, doente etc. Com base nesta historicidade Bobbio revelou uma classificação geracional de direitos do homem. Os de primeira geração (civis e políticos), os de segunda geração (direitos sociais), os de terceira geração (dentre eles o mais importante, segundo Bobbio é o de viver num ambiente não poluído). Jürgen Habermas não desta classificação ao trazer para à sua concepção os direitos fundamentais clássicos.

de processo de aprendizagem social, “pode ser tomado como meio adequado para a estabilização de expectativas de comportamento; e parece não haver, nas sociedades complexas, um equivalente para ele” (HABERMAS, FV II, p. 322). Além do mais:

A filosofia não necessita de argumentos morais para demonstrar que é recomendável organizar nossa convivência com os meios do direito, ou seja, formar comunidades em geral, pois bastam argumentos funcionais. O filósofo deve satisfazer-se com a ideia de que, em sociedades complexas, só é possível estabelecer, de modo confiável condições morais de respeito mútuo, inclusive entre estrangeiros, se se apelar para o médium do direito (HABERMAS, FV II, p. 323).

Este entendimento dos indivíduos em sociedades complexas por meio do direito se dá pela teoria discursiva com ênfase na *linguagem* privada. Para Jürgen Habermas não é somente o discurso que cria sistema de direitos mas também é a linguagem que “permite à comunidade entender-se enquanto associação voluntária de membros do direito iguais e livres” (HABERMAS, FV I, p. 146, grifos do autor), pois o princípio do discurso, mediado pela linguagem, responde a uma dificuldade das sociedades modernas “marcadas por um pluralismos de visões de mundo” (HABERMAS, IO, p. 93). Ou seja, a linguagem se torna um elemento fundamental na constituição social e na formação de um direito legítimo, pois nesta abordagem linguística do direito está a correia de transmissão do discurso e seus elementos (constitutivos) ético (“D”) e moral (“U”).

Assim, se para Jürgen Habermas na moral a motivação é livre, no direito a ação livre é pública para cria-lo e privada para exercê-lo (a dicotomia jurídica autor/destinatário), e isso independe de uma justificação moral. Habermas aposta, portanto, em um sistema jurídico discursivo sem a obrigatoriedade de recorrer a sistemas morais materiais para legitimá-lo, apesar dos direitos humanos – que possuem validade moral - serem um limitador a esta autonomia constituinte por razões de justiça. Veremos mais adiante, e é oportuno aqui antecipar, que atualmente em Habermas estes direitos, ainda que reconstruídos textualmente, advém de lutas por reconhecimento, são interdependentes, formam uma sociedade justa e são imperativos morais com base na dignidade da pessoa humana.

1.2 Democracia deliberativa como única fonte de legitimidade do direito

Do ponto de vista da teoria do direito, as ordens jurídicas modernas extraem a sua legitimação da ideia da autodeterminação onde as pessoas se entendem como autoras e destinatárias do direito. Apesar de tentativas de um estado genuinamente moral através do contrato – seja no estado natural de Kant ou a posição original de Rawls – após a guinada linguística a partir de Frege que é possível, para Habermas, reinterpretar essa compreensão deontológica da moral em termos de uma teoria do discurso ou da deliberação em substituição do contrato. Para Habermas “a comunidade jurídica não se constitui através de um contrato social, mas na base de um entendimento através do discurso” (HABERMAS, FV II, p. 309). Para ele, a teoria do discurso atribui ao seu processo democrático um caráter deliberativo que possui maiores conotações normativas do que o modelo liberal, as quais, no entanto, são mais fracas do que as do modelo republicano e assume, assim, elementos de ambas as partes, compondo um novo modelo (HABERMAS, FV II, p. 21).

Os modelos de democracia deliberativa têm em comum o ideal intuitivo de “uma associação democrática na qual a justificação dos termos e das condições de associação procede por meio argumento e raciocínio público entre cidadãos iguais” (CUNNINGHAM, 2009, p. 194). Nos termos deste modelo, ela é “a condição necessária para se obter legitimidade e racionalidade com relação à tomada de decisão coletiva” (CUNNINGHAM, 2009, p. 194). Habermas, que é considerado “por muitos como o pai filosófico dessa teoria” (CUNNINGHAM, 2009, p. 194), destaca que a sua compreensão de democracia deliberativa – em contraposição ao modelo liberal kantiano e republicano de Rousseau – do direito tenta mostrar que (1) os pressupostos comunicativos e (2) as condições do processo de formação democrática da opinião e da vontade são a única fonte de legitimação (FV II, p. 310). Além do mais, “somente teorias da justiça e da moral ancoradas no procedimento prometem um processo *imparcial* para a fundamentação e a avaliação de princípios” (HABERMAS, FV II, p. 213). Habermas, em *Faticidade e Validade*, está convencido de que o direito só é legítimo se “permeáveis a discursos morais” (HABERMAS, FV II, p. 215-216, grifo do autor), ou seja, o direito procedimentalista e a democracia deliberativa dependem de uma fundamentação moral de princípios, tanto quanto uma fundamentação moral de princípios depende do direito procedimentalista. No entanto, embora haja direitos humanos moralmente justificáveis e direitos humanos enquanto normas constitucionais, eles não possuem o mesmo status pois estes gozam da proteção da constituição, ainda que estes tenham validade limitada (HABERMAS,

FV II, pp 316-317). Para ele, 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, FV II, p. 319). O princípio do discurso, por sua vez, 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 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, FV II, p. 320). Assim, ele evita fatos morais apesar de recepcionar verdades morais, as quais entram via discurso e se tornam “direitos morais” positivados onde os destinatários se sentem sujeitos de direito, o que é, na sua percepção, elemento fundamental de legitimidade do direito. Esta legitimidade é medida pela resgatabilidade discursiva de sua pretensão de validade normativa, pois o que conta, em última instância, “é o fato de elas terem surgido num processo legislativo racional – ou o fato de que elas poderiam ter sido justificadas sob os pontos de vistas pragmáticos, éticos e morais” (HABERMAS, FV I, p. 50) por meio de um arranjo comunicativo que não é outra coisa que não o princípio “D” colocado em prática legiferante (HABERMAS, FV I, p. 138). Além do mais, “a interpretação moral que se baseia na teoria da comunicação e a versão do princípio moral que a ética do discurso defende reúnem a vantagem de evitarem um individualismo que se insinua sob as premissas da filosofia do sujeito” (HABERMAS, CED, p. 162).

Para Jürgen Habermas, do ponto de vista normativo, não existe estado de direito sem democracia (HABERMAS, IO, p. 360) e com a especificação democrática do princípio do discurso requer um amplo debate pela via dos direitos de participação. Habermas não aceita, por exemplo, o conceito de procedimento democrático minimalista de Bobbio em *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo* (1984) como “um conjunto de regras (primárias ou fundamentais) que estabelecem quem está autorizado a tomar decisões coletivas e com quais procedimentos” (BOBBIO, 1986, p. 18). Para Habermas, não basta uma defesa das “regras do jogo”. Para um contexto democrático ser diagnosticado, deve-se se saber como que esta maioria se formou por meio de informações sobre os debates anteriores, a modificação do ponto de vista para levar em conta a opinião das majorias pois, com base em John Dewey, “a coisa mais importante consiste em aprimorar os métodos e condições do debate, da discussão e da persuasão” (HABERMAS, FV II, p. 27). De fato, se o procedimentalismo-formal de Bobbio

for levado em consideração de forma pura pode-se cair na opressiva “tirania da maioria” onde se deve respeitar a regra majoritária em si mesma e assim desconsiderar um *mínimo ético* desta regra. Em Habermas, se o princípio “D” não for praticado no processo democrático almejado, o nexó interno entre direitos humanos (liberdade dos modernos) e soberania do povo (liberdade dos antigos) não será alcançado. Logo apesar do direito ser estabelecido em termos procedimentais “porque é legitimado por meio de um procedimento democrático” (HABERMAS, IO, p. 359) esta legitimidade democrática no modelo deliberativo habermasiano, portanto, é uma “legitimidade-comunicativa”, pois o meio do entendimento é o único mecanismo de auto-organização que se encontra a disposição dessa comunidade discursiva (HABERMAS, FV II, p. 51) pois os autores do direito são livres:

somente enquanto participantes nos processos de legislação que são realizados sob formas de comunicação e regulados de maneira tal que possam supor que as regulamentações acordadas merecem o consentimento universal e motivado de modo racional (HABERMA, IO, pp 359-360)

Para Habermas, por conseguinte, não há espaço na legitimidade democrática para ações estratégicas dissimuladas, atos perlocucionários não convencionadas e posturas que visam a vitória, pois eles são impotentes para alcançar legitimidade constitucional e suprir as exigências do direito moderno, o que em um conceito de democracia como “mera defesa das regras do jogo” poderia virtualmente aceitar. A legitimidade formal do direito para Habermas está no seu próprio modelo de democracia deliberativa. Para Habermas, os testes objetivos das máximas subjetivas devem ser filtrados pelo consenso não unânime (HABERMAS, CED, p. 16, nota 7) dos envolvidos através do discurso, dentro de um agir comunicativo – teoria que ele desenvolveu no início da década de 80 – e que permeia todo o seu pensamento, inclusive considera a comunicação um topoi da filosofia antropológica⁶.

⁶ Para Habermas ao homenagear Michael Tomasello por ganhar em Stuttgart o premio Hegel de 2009, escreveu que “O que separa o ser humano do macaco é uma espécie de comunicação que torna possível tanto o enfeixamento intersubjetivo quanto a transmissão para além de gerações e a elaboração renovada dos recursos cognitivos” (HABERMAS, ET, p. 218, *itálicos originais*). Assim ele coloca um outro argumento no debate da filosofia antropológica alemã que aposta na conciliação entre Kant e Darwin como explicação da evolução.

2 A QUESTÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA TEORIA DO DIREITO HABERMASIANA

2.1 Agir comunicativo como elemento de “inclusão do outro” eternamente estranho

Um dos principais focos de Habermas em seus textos sobre filosofia do direito, além da legitimidade, também são os direitos humanos tendo como pano de fundo a teoria do agir comunicativo. Para Habermas, em *Facticidade e a validade*, o direito moderno estrutura-se a partir de um sistema de normas positivas e impositivas que pretendem garantir a liberdade. Diante desse dualismo o direito moderno, para ele, se revela aos seus destinatários uma dupla face: eles podem encarar o direito como simples limitador fático da ação das quais tentam fugir através de um *agir estratégico*, calculando as consequências que podem resultar de uma infração a regra; ou assumir um *ponto de vista performativo*, considerando estas mesmas regras como mandamentos válidos aos quais se obedece “por respeito à lei” (HABERMAS, FV II, p. 308). 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 em 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, IO, p. 359). Dessa forma, para Habermas a validade do direito está no garantismo *estatal de efetividade e legitimidade*.

O processo comunicativo demanda expectativas recíprocas de reflexão e ação, ao passo que o agir estratégico almeja a vitória. 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* afirma esta posição dizendo que se quisermos estabilização social – e isso é uma das funções do direito na sua visão – a sociedade deve ser integrada pelo agir comunicativo, pois ações orientadas para o sucesso não possuem este efeito (HABERMAS, FV I, p. 45). Por uma abordagem fenomenológica a experiência comunicativa emerge, tal como o nome indica, de um contexto de interação que liga no mínimo dois sujeitos (emissor e ouvinte) no quadro da intersubjetividade linguisticamente produzida do entendimento quanto as significações constantes (HABERMAS, LCS, p. 147-148).

Para Habermas, o conceito “agir comunicativo” faz com que as suposições contrafactuais dos atores que orientam seu agir por pretensões de validade adquiram relevância imediata para a construção e a manutenção de ordens sociais: pois estas *mantêm-se* no modo do reconhecimento de pretensões de validade normativas. Isso significa que “a tensão entre facticidade e validade embutida na linguagem e no uso da linguagem retorna no modo de integração de indivíduos socializados” (HABERMAS, FV I, p. 35). Esta tensão entre facticidade e validade é “a tensão entre a positividade e a legitimidade do direito” (HABERMAS, FV I, p. 128), entre a coação do direito e a sua legitimidade. O direito positivo tem uma função especial nessa relação, pois cabe a ele estabilizar esta tensão de forma socialmente integrada (HABERMAS, FV I, p. 35) e uma vez que percebida uma incompatibilidade entre agir orientado pelo sucesso e agir orientado pelo entendimento, a ordem jurídica garante “as liberdades subjetivas de ação com a coação do direito objetivo” (HABERMAS, FV I, p. 47) a qual, após a formação comunicativa jurídica, tem à disposição a execução coativa do Estado quem “monopoliza os meios da aplicação legítima da força, é concebido como um concentrado de poder, capaz de prevalecer sobre todos os demais poderes do mundo” (HABERMAS, IO, p. 244). Desse modo, esta tensão entre a coação do direito estatal e sua legitimidade de atuação é suavizada se o processo de formação deste direito se deu por um procedimento “juridificante” pautado pela formação discursiva de vontades de atores em deliberação comunicativa.

Logo no que diz respeito ao direito moderno, Habermas busca introduzi-lo na ótica da teoria do agir comunicativo, que não é uma teoria de todas as sociedades “mas da sociedade moderna” (PINZANI, 2007, p. 98), pois a tensão entre as pretensões normativas democráticas e a facticidade do contexto social, que é inerente ao direito, pode receber da teoria do agir comunicativo este contributo positivo (HABERMAS, FV I, p. 113). Para Jürgen Habermas, “uma abordagem apoiada na *teoria da comunicação* pode reservar certa plausibilidade para a promessa democrática da inclusão, portanto, para a participação de todos os cidadãos no processo democrático” (HABERMAS, ET, p. 98, grifei) e “inclusão do outro” significa “que as fronteiras da comunidade estão abertas para todos – e especialmente para aqueles que são estranhos uns aos outros e que querem permanecer estranhos” (HABERMAS, IO, p. 28).

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, FV I, p. 44) e agir estratégico é tudo que ele não quer na sua proposta jurídica discursiva nos termos do seu princípio “D”, o qual exige discursos racionais que são toda tentativa de entendimento sobre pretensões de validade problemáticas em um contexto comunicativo (HABERMAS, FV I, p. 142). Ou seja, não há na teoria do direito de Habermas um lugar de destaque para ações estratégicas, pois “na linha da teoria do discurso, o princípio da soberania do povo significa que todo poder político é deduzido do poder comunicativo dos cidadãos” (HABERMAS, FV I, p. 213).

De início, nas obras teoria do agir comunicativo I e II (1981), Habermas diferenciava agir comunicativo e agir estratégico com base no primado do uso da linguagem orientada para o entendimento através do confronto entre atos ilocucionários e perlocucionários, focados ao entendimento ou ao sucesso, respectivamente. No entanto, a partir de uma crítica de Allen Wood⁷, Habermas separa agir estratégico latente e manifesto, sendo que nestes últimos podem ter uma finalidade convencional e não consequências meramente perlocucionárias devido a mediação ilocucionária, pois do agir de fala latentemente estratégico, que visa efeitos perlocucionários não regulados convencionalmente esses efeitos

só podem surgir quando o falante não declara ao ouvinte seus fins no âmbito da definição comum da situação. Assim procede, por exemplo, um orador na ânsia de persuadir o seu público, talvez porque lhe faltem na situação dada argumentos convincentes. Esses efeitos perlocucionários não-públicos só podem ser obtidos de modo parasitário, a saber, sob a condição de que o falante simule a intenção de perseguir sem reservas seus fins ilocucionários, quando na realidade está ferindo os pressupostos do agir orientado ao entendimento e ocultando esse fato do ouvinte. (HABERMAS, PPM I, p. 132)

Habermas não explicita na sua teoria do discursiva do direito esta diferenciação que faz quando filtra estas ações estratégicas pelo nível da teoria do significado, mas esta *janela estratégica* é fundamental para o garantismo possível de efetividade e legitimidade em sociedades complexas sob o direito moderno. Assim, ainda que implicitamente, o que

⁷ Habermas confessa que “Eu tenho que reconhecer que uni de modo um tanto apressado esta distinção, feita a nível de uma teoria do significado, com a distinção feita a nível de uma teoria da ação, na qual o agir orientado para o sucesso confrontado com o agir orientado para o entendimento” e reformula esta relação dizendo que “É suficiente fundamentar o primado do uso da linguagem orientada para o entendimento do modo como é sugerido aqui, através de uma teoria do significado, e caracterizar a seguir o agir comunicativo, em oposição ao agir estratégico, como sendo o agir mediado sem reservas através da realização de atos ilocucionários, encontrando-se, pois sob as limitações performativas do mecanismo de entendimento, coordenador da ação” (HABERMAS, PPM I, p. 132, nota 5).

desestabiliza o sistema jurídico são pessoas do direito que se utilizam do ordenamento de forma estrategicamente dissimulada fato este que, para ele, não acontece no uso comunicativo ou estratégico manifesto da linguagem do direito.

Para Habermas, no que tange à ética do discurso “não há uma distinção satisfatória entre princípio moral e princípio do discurso” (HABERMAS, FV I, p. 143) afinal “o princípio de universalização ‘U’ é, sem dúvida, inspirado em ‘D’” (HABERMAS, IO, p. 98), uma vez que ela parte da ideia de que o próprio princípio “D” está fundado nas condições simétricas de reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente (HABERMAS, FV I, p. 143). Logo, a moral habermasiana, o princípio do discurso propriamente dito e o agir comunicativo, são elementos necessários para que uma sociedade produza um direito democraticamente válido e legítimo, pois com base nestes elementos os destinatários do direito se sentirão autores dele e, assim, o direito atinge a sua legitimidade.

Diante destes elementos já apresentados acima, em Faticidade e Validade Habermas lança as bases da sua teoria do direito. Destaca o autor que o direito não é um sistema fechado em si mesmo, uma vez que se alimenta da “eticidade democrática” dos cidadãos e da cultura política liberal, a saber, fluem para o direito via discurso a substância de uma determinada forma de vida bem como as liberdades de ação típica de sociedades multiculturais. No entanto:

para que o processo democrático de estabelecimento do direito tenha êxito é necessário que os cidadãos utilizem seus direitos de comunicação e de participação num sentido orientado também para o bem comum, o qual pode ser proposto politicamente mas jamais imposto juridicamente. As fontes de legitimação por meio da legalidade só surgirá se os cidadãos utilizarem suas liberdades comunicativas, não apenas como liberdades subjetivas de ação para defesa de interesses próprios, mas também como liberdades comunicativas para fins do “uso público da razão”. Para que o direito mantenha a sua legitimidade é necessário que os cidadãos troquem seu papel de sujeitos privados do direito e assumam a perspectiva de participantes em processos de entendimento que versam sobre regras de sua convivência. (HABERMAS, FV II, p. 323, grifei)

Logo, ainda que o princípio do discurso – que tem na democracia a sua especificação – receba discursos para a formação legítima da vontade, o agir comunicativo na atuação legiferante garante o sucesso do direito e a sua legitimidade.

Habermas não vê, portanto, por mais benevolente que um Estado seja, legitimidade em direitos paternalisticamente dados, o que nos conduz que, semelhante às verdades morais, os direitos devem ser construídos pelos seus destinatários. Ele frisa ainda que a liberdade dos cidadãos posta na tradição historicamente praticada é muito importante, pois para ele o Estado democrático de direito depende de motivos de uma população *acostumada* à liberdade, os quais não são atingidos pelas intromissões do direito e da administração. Habermas vê no procedimentalismo democrático a legitimidade – como já visto acima – e normatividade do direito, o que para ele

Isso explica porque no paradigma procedimentalista do direito, as estruturas de uma sociedade civil viva e de uma esfera pública política não contaminada pelo poder tem de carregar uma boa parte das expectativas normativas, principalmente o fardo da gênese democrática do direito, que se pretende normativa (HABERMAS, FV II, p. 323-324).

Para Jürgen Habermas, esfera ou espaço público é um fenômeno social elementar, do mesmo modo que a ação, o ator, o grupo ou a coletividade. Ela pode ser descrita

como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos. Do mesmo modo que o mundo da vida tomado globalmente, a esfera pública se reproduz através do agir comunicativo, implicando apenas o domínio de uma linguagem natural; ela está em sintonia com a compreensibilidade geral da prática comunicativa cotidiana. (HABERMAS, FV II, p. 92).

A esfera pública é vista, assim, como uma estrutura comunicativa e mediadora entre o Estado, o sistema político e os setores privados do mundo da vida, “tendo potencial de comunicação pública, de formação discursiva de opinião e da vontade política da sociedade civil – como um espaço social” (AZEVEDO, BASTOS e LIMA, 2019, p. 101). É por meio do agir comunicativo na esfera pública, portanto, que a sociedade adquire vida, pois as garantias dos direitos fundamentais não conseguem proteger por si mesmas a esfera pública e a sociedade civil contra imperfeições, o que “equivale a afirmar que a esfera pública política tem que estabilizar-se, num certo sentido, por si mesma: isso é confirmado pelo peculiar caráter auto-

referencial da prática comunicacional da sociedade civil” (HABERMAS, FV II, p. 102). Além do mais, os direitos fundamentais institucionalizados são imprescindíveis para um direito legítimo em geral (HABERMAS, IO, p. 360). Logo, haveria uma conexão necessária entre ação comunicativa, esfera pública e sociedade civil para efetivar o paradigma procedimentalista habermasiano onde a ação comunicativa não possui parâmetros transcendentais de controle discursivo.

Mesmo assim, uma importante questão democrático-operacional ainda se forma, pois este modelo procedimentalista pode não encontrar em algumas sociedades sujeitos aptos a participar do poder constituinte como agentes comunicativos ou, como ele questiona, “...como correlacionar uma autocompreensão pretenciosa do direito e da democracia, que não foi talhada para ‘um povo de demônios’ com as condições e funções de sociedade complexas em geral?” (HABERMAS, FV II, p. 324). E mais uma vez para ele insiste que somente o agir comunicativo praticado no poder constituinte dará a legitimidade esperada do direito e sua consequente validade, até porque a máxima de que todo poder emana do povo será concretizado através dos procedimentos e pressupostos comunicativos (HABERMAS, FV I, p. 173). Neste ponto, Habermas propõe “uma teoria do direito que procede reconstrutivamente parte da premissa metódica segundo a qual a autocompreensão contrafática do Estado democrático de direito se assenta em pressuposições inevitáveis e premissas de consequências fáticas para as respectivas práticas” (HABERMAS, FV II, p. 324). Para ele, e não é surpresa alguma pelo apresentado até aqui, 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 auto-realização 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 comunicativas, garantidas pelo direito, ou seja, através de processos democráticos. (HABERMAS, FV II, p. 324-325)

Com esta fala, Habermas destaca que a realização paradoxal do direito consiste, pois, em *domesticar* o potencial de conflito embutido em liberdades subjetivas desencadeadas (entre elas as ações estratégicas latentes), utilizando normas cuja força coercitiva só sobrevive durante o tempo em que forem reconhecidas como legítimas na oscilação das liberdades comunicativas desencadeadas (HABERMAS, FV II, p. 325), coerção esta que se dá porque o direito é sancionado pelo Estado mas se aplica apenas aos comportamentos conforme ao direito deixando livre ao indivíduo as escolhas éticas “mas não pode prescrever nenhuma consciência moral” (HABERMAS, IO, p. 359). Deste modo, para ele, uma figura que alhures se opõe à força social integradora da comunicação converte-se num meio da integração social, assumindo a forma de coerção legítima do Estado o qual detém em Habermas, como vimos, o monopólio da força. E nesse momento a integração social assume uma forma totalmente reflexiva pois, na medida em que o direito supre a sua cota de legitimação com o auxílio da força produtiva da comunicação, “ele utiliza o risco permanente de dissenso, transformando-o num agulhão capaz de movimentar discursos públicos institucionalizados juridicamente” (HABERMAS, FV II, p. 325). Durante o processo comunicativo, todo aquele que se envolve numa prática de argumentação tem que pressupor “pragmaticamente que, em princípio, todos os possíveis afetados poderiam participar, na condição de livres e iguais, de uma busca cooperativa da verdade, na qual *a única coerção admitida é a do melhor argumento*” (HABERMAS, FV II, p. 215, grifei). Melhor argumento, por sua vez, é “a contribuição mais convincente ao tema relevante” (HABERMAS, IO, p. 480), afinal os discursos no âmbito da ética do discurso são liberados das coerções da ação (HABERMAS, CI, p. 463) pelo menos enquanto teoria.

É claro que isso é um tanto ambicioso em sociedades onde as pessoas estruturam suas ações com base na desconfiança mútua e por meio de ações estratégicas latentes. Para Habermas, do ponto de vista sociológico, a ideia do Estado de direito ilumina apenas o aspecto político da produção de um equilíbrio entre os três poderes da integração global da sociedade: dinheiro, poder administrativo e solidariedade (HABERMAS, FV I, p. 190). Logo, ele está ciente de 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, FV I, 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 (HABERMAS, FV I, p. 61). Como o direito se interliga não somente com o poder administrativo e o dinheiro, mas também com a solidariedade a qual alimenta o direito moderno e está “concentrada no papel do cidadão que surge, em última instância, do agir comunicativo” (HABERMAS, FV I, p. 54), o sistema jurídico 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 ilegítimo” (HABERMAS, FV I, p. 62) e que muitas vezes ele é “alvo da pressão *profana* dos imperativos funcionais da reprodução social” (HABERMAS, FV I, p. 62) com potencial, inclusive, de esvaziar a “soberania dos Estados nacionais admitida em termos formais” (HABERMAS, IO, p. 295). Para ele, as capacidades da política de influir conscientemente na integração social estão diminuindo perigosamente diante da autopoiese do sistema capitalista por meio de um imperativo sistêmico com práticas econômicas que destoem a ação coletiva e a ação solidária (HABERMAS, PPM II, p. 205-206).

Ou seja, o direito ora serve como instrumento de legitimação de sistemas pouco sensíveis às necessidades políticas de seus participantes, ora ele se alheia a ele e cria um próprio meta-sistema autorreferente. Diante dos problemas deste realismo do mundo da vida, Habermas acredita na sua *teoria discursiva do direito e da democracia afinal*, para ele, o princípio da teoria do discurso introduz um elemento realista capaz de colocar o direito à frente deste embate, na medida em que se deslocam as condições para uma formação política racional da opinião e da vontade: o princípio do discurso retira do nível das motivações e decisões de atores ou grupos singulares e as transportariam para o nível social de processos institucionalizados decisórios. Destaca que aqui emerge o ponto de vista estruturalista: “processos democráticos e arranjos comunicativos podem funcionar como filtros que selecionam temas e contribuições, informações e argumentos, de tal modo que somente ‘contam’ os que são válidos e relevantes.” (HABERMAS, FV II, p. 324). Afinal, quando se considera o Estado democrático de direito sob os pontos de vista da teoria do discurso, “a domesticação da arbitrariedade e da violência da dominação política salta aos olhos como a grande conquista histórica” (HABERMAS, ET, p. 104). Assim, está na ação comunicativa dos participantes a validade inclusiva que respalda a sua democracia deliberativa domesticadora sem planificar os indivíduos, mantendo assim esta

estranheza que individualiza sem excluir pela ótica da teoria discursiva dos direitos. A aposta de Habermas, portanto, em uma teoria discursiva do direito estaria não só na salvaguarda da legitimidade, mas também no adestramento destes imperativos funcionais e autorreferentes os quais, apesar de integrarem a sociedade, barbarizam a solidariedade, a coletividade e, ainda que por via indireta, os direitos humanos. Esta perspectiva utópica, porém realista, é libertadora diante de um panorama de corte de direitos sociais que afetam frontalmente a dignidade das mais desfavorecidas como o que se avizinha no cenário jurídico brasileiro.

2.2 Direitos humanos como componente de uma sociedade justa

Sensível a este ponto, portanto, é a visão que Jürgen Habermas tem dos direitos humanos. Em *Faticidade e Validade* “o direito só mantém força legitimadora enquanto puder funcionar como uma fonte da *justiça*. É preciso *continuar* presente enquanto tal” (HABERMAS, FV I, p. 184, grifei). E mais, já seria uma preocupação do nosso autor a questão de um direito socialmente legítimo e que este só o seria “quando não contrariar princípios morais” (HABERMAS, FV I, p. 140). Em outra passagem, afirma que para que o princípio do discurso seja levado a sério em conta por todos, sem exceção, “é preciso supor que a combinabilidade de todos os programas negociados ou obtidos discursivamente com aquilo que pode ser justificado moralmente” (HABERMAS, FV I, p. 209). Além do mais, ao tratar dos direitos humanos em *A inclusão do outro* (1996), assinalou:

O conceito de **direitos humanos** não tem uma procedência moral, mas uma formação específica do conceito moderno dos direitos subjetivos; portanto, eles possuem **uma conceitualidade jurídica**. Os direitos humanos possuem originalmente uma natureza jurídica. O que lhes confere a aparência de direitos morais não é seu conteúdo nem tampouco sua estrutura, mas seu sentido de **validade que transcende os ordenamentos dos Estados nacionais** (HABERMAS, IO, p. 320, grifei)

Portanto, os direitos humanos possuem significação jurídica mas, por não depender da conceitualização normativa dos Estados nacionais, possuem um elemento transcendental de validade. Em um certo sentido, apesar destas passagens, o que era uma sociedade justa em *Faticidade e Validade*, com base em princípios morais, não era muito claro além das fronteiras

do procedimentalismo-comunicativo-jurídico para produzir um sistema que vise a salvaguardar as categorias da segurança e de correção (DUTRA e LOIS, 2007, p. 248), apesar de considerar que “enquanto projeto de uma sociedade justa, a constituição articula o horizonte de expectativas de um futuro antecipado no presente” (HABERMAS, FV II, p. 119).

Mas Habermas, em 2011 no ensaio *O conceito de dignidade da pessoa humana e a utopia realista dos direitos humanos* (in HABERMAS, SCE), deu uma maior importância para o conteúdo material do direito justo, o que pra ele poderia ser o que é uma sociedade justa. A questão do que é uma sociedade justa é fundamental para o constitucionalismo e em Jürgen Habermas define o limite da sua democracia procedimental, o que até *Facticidade e Validade* não era muito enfático. Habermas, em 2011, nos traz que a inviolabilidade da dignidade humana é um limite intransponível conquistado filosoficamente após a Segunda Guerra e tem sua aceção validade atualmente desde Kant na exteriorização do imperativo categórico na formula da humanidade (HABERMAS, SCE, p. 9). Habermas defende a tese de que a dignidade da pessoa humana nasce junto com o conceito de direitos humanos pois estes sempre surgiram em oposição a arbitrariedade, opressão e humilhação (SCE, 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, SCE, p. 11)

Jürgen Habermas fala em *sociedade justa* quando trata deste tema, o que presume de que está falando de direito interno e não de direito internacional e o nosso ordenamento constitucional, por exemplo, prevê um amplo catálogo de direitos liberais, sociais e difusos, entre eles a proibição da tortura e de tratamento desumano e degradante, o que mostra a pertinência do horizonte de sentido habermasiano acima com o nosso sistema de direitos e sua virtual ressignificação.

Seja como for, Jürgen Habermas não foge de uma reconstrução, agora de forma explícita mas ainda não confessada, novamente da clássica classificação geracional dos direitos humanos desenvolvidas por Bobbio com base em Marshall, 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” (SCE, p. 15, ênfase de Habermas). Ele descreve como os *direitos liberais de liberdade* 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) e 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, SCE, 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*” (SCE, 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” (SCE, p. 19, ênfase de Habermas)⁸ a saber, como se disse, um significado jurídico e uma transcendência moral de validade. Apesar de Habermas afirmar, em *Facticidade e Validade*, que uma sociedade só é legítima se não contrariar princípios morais, como já dito, e que a pretensão de universalidade do sistema de direitos está ligada aos direitos humanos (HABERMAS, IO, p. 467), agora ele passa a explicitar este conteúdo, o que leva a crer que reviu de forma deflacionária a amplitude da cognição *procedimentalista*, que pode ser deliberada na sua *teoria discursiva do estado democrático de direito* disposta na sua filosofia do direito em 1992.

No entanto, para ele os direitos humanos ainda se opõe aos direitos morais porque aqueles estão voltados para a institucionalização, ou seja, devem ser criados em uma formação de vontade comum e democrática, ao passo que nos direitos morais os sujeitos já estão imersos na reciprocidade. Mas Habermas (SCE, p. 19, nota 19) “confessa” que recompõe o seu pensamento 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

⁸ 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).

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. Em Habermas, os direitos humanos (agora) resultam de lutas por reconhecimento 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, SCE, p. 31, grifei). 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, SCE, p. 37). Ainda que se possa dizer que Jürgen Habermas esteja fazendo uma leitura genealógica dos direitos humanos, o modo imperativo “deve ser” não impõe outra interpretação que não a prescritiva de que direitos humanos são indispensáveis na construção de uma sociedade justa.

Portanto, a teoria discursiva 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. No entanto, diferente do texto de 1992, este direito tem um conteúdo mínimo explícito para classificar a sociedade como justa, que são os direitos humanos moralmente positivados os quais, quando violados, justificam a luta por reconhecimento e devem explodir na positivação de um processo legislativo discursivo por meio de “constituintes em comunicação”.

O que se pode notar é que há uma faceta *tridimensional* dos direitos humanos impulsionada pelas violações da dignidade da pessoa humana. É explícita a face discursivajurídica e moral-transcendente, mas se os direitos humanos vêm de *lutas por reconhecimento* (Honneth)⁹ há, ainda que implícito e neste espaço encerro este assunto, um motor originário com base na eticidade hegeliana¹⁰. Mas o inegável, em minha leitura no novel

⁹ Como já se anotou Habermas em “Direito e democracia” (1992) considerava a ampliação dos direitos dos cidadãos, que T.H. Marshall descreve através dos processos de modernização capitalista, por meio da evolução social por demais estreita por desconsiderar, com base em Giddens, a luta e os movimentos sociais (HABERMAS, FVI, p. 108). Agora a questão da luta como fonte dos direitos humanos ganha um enfoque mais explícito com base na visão neohegeliana de Axel Honneth das “Lutas por Reconhecimento”.

¹⁰ Destaca Axel Honneth que durante sua vida Hegel havia colocado em sua filosofia política a tarefa de tirar da ideia kantiana da autonomia individual o caráter de uma mera exigência do dever-ser, expondo-a na teoria como um elemento da realidade social já atuante historicamente e sempre entendeu que a solução dos problemas postos com isso seria uma tentativa de mediar a doutrina da liberdade dos novos tempos e a compreensão política antiga, moralidade [Moralität] e eticidade [Sittlichkeit] (HONNETH, 2009, p. 29). A eticidade é a realização concreta da moralidade na relação afetiva da família, social e política no Estado assim “na tradição que remonta a Kant, como foi dito, entende-se por ‘moral’ a atitude universalista em que nós podemos respeitar todos os sujeitos de maneira igual como “fins em si mesmos” ou como pessoas autônomas; o termo ‘eticidade’ se refere, em contrapartida, ao ethos de um mundo da vida particular que se tornou hábito, do qual só se podem

Jürgen Habermas: direitos humanos são indispensáveis em uma sociedade que mereça a dignidade do predicado de justa.

3 DA DILAPIDAÇÃO DOS DIREITOS SOCIAIS DA CFRB/88 A RESSIGNIFICAÇÃO HABERMASIANA DESTES DIREITOS

3.1 Dilapidação dos direitos sociais e democracia

Prestações mínimas que compõe a dignidade do ser humano como aqueles que compõe a *cidadania social existencial* (AMARAL, 2017, p. 214 ss) tais como (1) educação básica, (2) saúde básica, (3) assistência social, (4) meio ambiente ecologicamente equilibrado e (5) o acesso à justiça ainda estão, como já escrevi anteriormente, sob a perspectiva da cidadania, aquém do moralmente aceito em um estado de direito que prevê no texto da CRFB/88, 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. O notório déficit do Brasil com os direitos sociais de sua população contribui para o Brasil estar entre os cinco países mais desiguais do mundo, conforme informações da ONU com base em dados do IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica)¹¹, o que vai se agravar diante da dilapidação dos direitos sociais que se consolidaram com a reforma trabalhista vigente e com a reforma da previdência que se avizinha. Logo, o que já era moralmente inaceitável se tornará juridicamente institucionalizado.

Para fins de direitos sociais, o Estado é um elemento central no significado da efetividade e garantia destes direitos que são humanos nos termos do aporte aqui feito. Jürgen Habermas vê na normatividade do direito moderno este elemento garantista da sua eficácia e não acredita na simples presença jurídica de direitos humanos como suficiente para uma sociedade justa, ainda que analiticamente indispensável. No entanto, os sujeitos capazes de fala e ação devem se sentir autores (democráticos) destes direitos, em que pese a carga moral

fazer juízos normativos na medida em que ele é capaz de se aproximar das exigências daqueles princípios morais universais. A essa desvalorização da eticidade contrapõe-se hoje sua revalorização naquelas correntes da filosofia moral que procuram novamente revocar Hegel ou a ética antiga. (HONNETH, 2009, p. 270, grifamos).

¹¹ Fonte: <https://nacoesunidas.org/brasil-esta-entre-os-cinco-paises-mais-desiguais-diz-estudo-decentro-da-onu/>. Acesso em: 10.10.2019.

transcendente dos mesmos e sua origem nas lutas emancipatórias diante de violações da dignidade da pessoa humana, a qual os individualiza. Em termos constitucionais, para Jürgen Habermas a normatividade foca na delimitação do poder político por meio da divisão distributiva de poderes (HABERMAS, OD, p. 192). A normatividade também determina procedimentos políticos, segundo os quais cidadãos autônomos, assumindo seu direito de autodeterminação “podem perseguir cooperativamente o projeto de produzir condições justas de vida (o que significa: mais corretas por serem equitativas)” (HABERMAS, FV I, p. 326). Além do mais, no que diz respeito ao texto fundamental “enquanto **projeto de uma sociedade justa**, a constituição articula o horizonte de expectativas de um futuro antecipado no presente.” (HABERMAS, FV II, p. 119, grifei).

Logo, há uma dupla face temporal de uma constituição pois ela marca o seu tempo e “constitui” novos direitos, trazendo outros horizontes hermenêuticos de sentido para compor expectativas legítimas de uma sociedade justa onde, como se sabe, estão inseridos os direitos sociais. Quanto a estes direitos, Habermas os trata, como visto em *Facticidade e Validade*, como *Direitos fundamentais a condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente equilibrado* na medida em que isso for necessário para um aproveitamento, em igualdade de chances dos direitos civis e políticos e 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*. Apesar da timidez discursiva de Habermas quanto aos direitos sociais, tenho que ele pode contribuir na ressignificação dos direitos sociais da Constituição brasileira de 1988.

Portanto, diante da paisagem normativa brasileira e o nosso contexto socialmente deficitário, é imperativo ressignificar os direitos sociais da CRFB/88 numa tentativa de trazer ao *mundo da vida* condições mínimas de sobrevivência jurídica aos indivíduos. Enfrentamentos de Habermas como democracia, agir social, legitimidade, sociedade justa entre outros – já vistos anteriormente – filtrados pela sua teoria discursiva do direito e do estado democrático de direito, podem contribuir para dar um outro significado aos direitos sociais porque o argumento subjetivo (no sentido de *mundo da vida subjetivo*) de quem controla o sistema e de sujeitos fora dele é de que os direitos sociais estão sendo cumpridos ainda que em parte dentro das possibilidades e limites da reserva do possível. No entanto, é necessário dar outro sentido a estes direitos, pois não parece que o compromisso de justiça social está sendo efetivado no

mundo da vida objetivo. Não é nenhum absurdo falar que os direitos sociais brasileiros estão sendo dilapidados, nos termos do jogo de linguagem habermasiano, por imperativos funcionais autopoieticos – como mercado e o poder das associações - que pautam a sua atuação em ações estratégicas latentes.

Um diagnóstico preciso do nosso cenário Habermas nos traz – ainda que sem citar o Brasil – de forma pontual em *Palavras-chave para uma teoria discursiva do direito e do Estado democrático do direito* (in Na Esteira da Tecnocracia, publicado originalmente em 2013). Habermas aqui reafirma que o direito do Estado moderno divide a pessoa moral, de certo modo, nas duas pessoas do cidadão da sociedade e do cidadão do Estado. Para ele, nem o modelo de política econômica neoliberal e o modelo de Estado de bem-estar social não dão conta de um *reacoplamento positivo* dessas duas “pessoas”, o que, no seu entender, a sua proposta de um *paradigma procedimental do direito* pode realizar:

Um reacoplamento positivo entre autonomia privada e pública é uma condição necessária para a legitimidade da ordem própria de um Estado democrático de direito. Essa legitimidade se vê ameaçada em sociedades com divisão social crescente, nas quais se exerce um reacoplamento negativo, específico 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, ET, p. 103)

Jürgen Habermas reafirma que o exercício desta dupla autonomia jurídica (*uso público das liberdades comunicativas e no uso privado das liberdades subjetivas*) faz surgir, pela aplicação do princípio do discurso no medium do direito, os direitos de autonomia privada (HABERMAS, FV I, p. 158-160). Logo, no sistema de direito habermasiano, os cidadãos são autônomos somente quando os destinatários do direito podem “ao mesmo tempo se compreender como seus autores” (HABERMAS, IO, pp. 359 e 426) e, pela citação acima, a diferença social é uma ameaça a esta legitimidade devido o desinteresse pelo uso público das liberdades comunicativas advindos da abstenção eleitoral das camadas mais socioeconomicamente vulneráveis.

O destaque desta dupla dimensão de direitos fundamentais, que tem como espécie os direitos sociais, está na conexão causal que ele faz entre legitimidade do direito, crescentes divisões sociais e falta de participação democrática. Como já se destacou, para Habermas quanto mais aumenta a complexidade da sociedade e dos problemas a serem regulados politicamente, tanto menos parece possível se ater à tese rigorosa de democracia segundo a qual os destinatários do direito devem ser, ao mesmo tempo, seus autores (HABERMAS, ET, pp 97-98, teses já exposta em *Facticidade e Validade*). Mas há um diagnóstico mais preciso das sociedades modernas feito por ele:

Contra esta ideia depõe, já ao primeiro golpe de vista, o modo político incrementalista de um executivo que se limita a reagir aos imperativos de sistemas funcionais específicos e que, por isso, passa a desacoplar a eleição de seus políticos tão amplamente quanto possível do processo de legitimação (HABERMAS, ET, p. 98).

Dinheiro (institucionalizado nos mercados) e poder (institucionalizado nas organizações), podem ser estes subsistemas citados acima, pois coordenam as ações de forma objetiva como que por de trás das costas dos participantes naturais da interação, portanto, não necessariamente através da sua consciência intencional ou comunicativa (HABERMAS, FV I, p. 61). Esta característica de um executivo que passa a “desacoplar a eleição de seus políticos”, não impede a crença que “mesmo nestas condições uma abordagem apoiada na teoria da comunicação pode reservar certa plausibilidade para a promessa democrática da inclusão, portanto, para a participação de todos os cidadãos no processo democrático” (HABERMAS, ET, p. 98, grifei) e “inclusão do outro” significa “que as fronteiras da comunidade estão abertas para todos – e especialmente para aqueles que são estranhos uns aos outros e que querem permanecer estranhos” (HABERMAS, IO, p. 28), como já se disse. Assim, neste fragmento a proposta de solução é muito clara e desagua na sua reiterada proposta do agir comunicativo inserido no direito, o qual promove esta inclusão do “outro em miserabilidade”. A abstenção democrática das camadas mais pobres contribui para este sistema social que tem na dilapidação dos direitos sociais seu resultado e oxigênio na esteira de um espiral de exclusão.

3.2 Da democracia simbólica à resignificação dos direitos sociais

Um horizonte necessário ao imperativo da ressignificação dos direitos sociais é a noção de constitucionalização simbólica destes direitos. Habermas, no texto *O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos* (2011), descreve que “há uma força meramente simbólica dos direitos fundamentais em muitas das democracias de fachada da América do Sul.” (HABERMAS, SCE, p. 32). Este fenômeno que Habermas descreve – e faz referência na nota 37 do texto de 2011 – é uma tese desenvolvida pelo brasileiro Marcelo Neves na obra *A constitucionalização Simbólica*, que lida com o contexto constituinte, sua genealogia, bem como a efetividade do texto constitucional.

Marcelo Neves, partindo de uma reconstrução da classificação ontológica das constituições de Karl Loewenstein entre constituições nominais, semânticas e normativas, traz uma tripartição entre constituições normativa, simbólicas e instrumentais. Para este autor, constituição normativa, a ideal, possui como característica um mecanismo generalizado de filtragem da influência do poder político sobre o jurídico, constituindo-se em mecanismo reflexivo do direito positivo. 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 latente devido ao fato de sua característica estar no próprio texto e não na relação da vivência dos participantes do jogo constitucional. Nas constituições simbólicas, apesar da dimensão positiva de um caráter educativo e prospectivo, ocorre um bloqueio estratégico do seu processo de concreção de tal maneira que o texto constitucional perde relevância normativo-jurídica diante das relações instrumentais de poder. Nesta paisagem jurídica faltam pressupostos sócio-políticos para a realização de uma possível efetivação, afinal, nesta perspectiva, muita das vezes a juridificação serve apenas de alibi que deságua em uma constitucionalização simbólica, onde as reivindicações sociais são recebidas mas sem a intenção de concretiza-las pois

no decurso da concretização do texto constitucional, ocorre o bloqueio da reprodução autônoma do sistema jurídico. De um lado, o catálogo de direitos fundamentais contido na carta constitucional, fundado no princípio da isonomia, não encontra apoio generalizado no cotidiano do respectivo Estado, não servindo sequer à estabilização generalizada de expectativas normativas dos agentes estatais. De outro, os procedimentos democráticos previstos no

modelo textual de Constituição são bloqueados com tanta frequência por outras variáveis sociais que também a própria racionalidade jurídica é afetada. Dessa maneira, a Constituição permanece um artefato de fachada simbólica da política referente ao direito, na medida em que são obstruídas as “pontes de transição” que podem servir à racionalidade constitucional transversal (NEVES, 2009, p. 82, grifei).

Marcelo Neves, no juízo crítico da constitucionalização simbólica, parte da mesma pragmática americana que Jürgen Habermas. A constitucionalização implica à atividade constituinte, portanto, conexão de ações “intersubjetivas”, assim para Neves é possível uma leitura do problema da constitucionalização simbólica a partir da teoria dos “atos de fala” (speech acts)¹² de Austin. Para Neves, classificando-se as ações constituintes e concretizadoras como “comissivo-diretivas”, pode-se afirmar que elas fracassam, quanto a sua força ilocucionária, em virtude da “insinceridade” “juridificante”. Ao aspecto proposicional da linguagem constitucionalizadora, não corresponderia uma disposição ilocucionária do agente com respeito à realização do respectivo conteúdo que se promete normativo. 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 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) que tem por base a razão instrumental.

Para Neves (2011, p. 119), “é possível uma leitura da constitucionalização simbólica a partir da distinção entre agir estratégico e agir comunicativo de Habermas”, pois à medida que a atividade constituinte e o discurso constitucionalista não têm correspondência nas posturas e

¹² Habermas, como já descrito 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 excluídas ações que se mostrem estratégicas (HABERMAS, 2012, p. 528) de forma latente.

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 estratégias à 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). Este agir estratégico latente Habermas (PPM I, p. 132) considera parasitário nas relações sociais quem compõe o mundo da vida.

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 texto constitucional (2011, p. 120).

Entretanto, para Neves (2011, p. 120), a teoria do agir comunicativo de Habermas parte de interações entre sujeitos determinados, o que para ele tornaria discutível a transposição aos problemas da constitucionalização simbólica, no qual está implicada uma conexão complexa e contingente de ações, que não pode ser reduzida à questão do agir específico de sujeitos determinados. Discordamos no ponto, pois um dos propósitos de Habermas, como vimos, é introduzir o direito moderno na ótica da teoria inclusiva do agir comunicativo, pois a tensão entre as pretensões normativas democráticas e a facticidade do contexto social, que é inerente ao direito, pode receber da teoria do agir comunicativo um contributo positivo (HABERMAS, FV I, p. 113).

Ou seja, no âmbito da constitucionalização simbólica de Neves, a atuação constituinte de juridificação é normativamente estratégica e politicamente instrumental (a política é uma

estratégia de poder que tem na constituição o seu instrumento). Somado 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 por meio do agir comunicativo há constitucionalização simbólica como um fato do mundo da vida objetivo é um forte empecilho para no significado e efetivação mormente dos direitos sociais.

Partindo dessas premissas, a ressignificação do direitos sociais brasileiros positivados se impõe e é possível por meio da teoria discursiva do direito e do Estado democrático de direito de Jürgen Habermas. A exigência emergente é que os direitos sociais necessitam de um significado não meramente gramatical, de uma razão prática legiferante fora do modo de produção jurídica de um positivismo lógico, que tem pressuposto linguístico o primeiro Wittgenstein, onde a legitimidade do direito está na semântica gramatical do procedimento. Este modelo só favorece a dilapidação dos direitos sociais diante dos “fatores reais de poder” engajados na sua dilapidação. Por razões categóricas, deve-se fugir da expressão “conceito de direito sociais” e ir para o “significado dos direitos sociais” e por em prática um (res)significado que valorize o discurso de autores subprivilegiados do direito que serão os destinatários dos direitos sociais.

O significado do que é dito é vital na construção dos direitos sociais, pois ele tem como destinatários, no Brasil e na América Latina, a camada mais pobre da população e da qual deve-se conhecer as suas necessidades na sua realidade social e, com base nestas complexas cosmovisões de mundo e vivências, engajar-se na busca destes horizontes de sentido. Logo, a visão filosófica de Habermas quanto à teorização do significado, que embasa os atos de fala o qual é importante para mudar o *modus operandi* constituinte estratégico, se torna importante. Quanto a este ponto, Habermas resume as três principais teorias do significado:

Curiosamente, as três teorias do significado mais conhecidas esclarecem o aspecto global do significado a partir de uma única função da linguagem, tomando como ponto de partida apenas um dos três raios de significação, que se encontram na linguagem, amarrados em feixe. A semântica internacionalista (de Grice até Bennett e Shiffer) toma como ponto de partida fundamental aquilo que o falante pensa ou procura dar a entender ao utilizar uma expressão numa determinada situação; a semântica formal (de Frege, através do primeiro Wittgenstein até Dummett) parte das condições sob as quais uma proposição é verdadeira (ou é tomada verdadeira); e a teoria do

significado enquanto uso, inaugurada pelo segundo Wittgenstein, refere tudo, em última instância, aos contextos de interação praticados, nos quais as expressões linguísticas preenchem funções práticas. (HABERMAS, PPM I, p. 78, grifei)

Cada uma destas teorias do significado concorre entre si valorando um aspecto do entendimento. Na teoria intencionalista, o significado está na intenção do falante em um determinado contexto e reduz o entendimento do falante ao agir estratégico (HABERMAS, PPM I, p. 79) e ainda está dentro dos problemas gerados da filosofia da consciência (HABERMAS, PPM I, p. 107) o que dá margem a uma atuação estratégica latente. Na semântica formal, o significado da emissão está no texto abstrato gramatical, típica do empirismo lógico, e independente da intenção do emissor pois “são as expressões linguísticas e não as relações pragmáticas entre falantes e ouvintes, dedutíveis do processo de comunicação, que constituem objeto da teoria do significado” (HABERMAS, PPM I, p. 109) e ela está adequada à teoria do objeto do conhecimento típica ainda na filosofia da consciência (HABERMAS, PPM I, p. 109). Por sua vez, na teoria do significado como uso, que Wittgenstein desenvolveu a partir da crítica à teoria semântica da verdade (que ele mesmo tinha defendido antes) há uma intuição diferente:

O princípio da teoria do uso não acentua o caráter instrumental da linguagem, do mesmo modo que o princípio intencionalista, mas o entrelaçamento da linguagem com uma prática interativa, na qual uma forma de vida se reflete e, ao mesmo tempo, se reproduz. Isso faz com que a relação que a expressão linguística mantém com o mundo recue novamente, desta vez atrás das relações que se põem entre falantes e ouvintes. Estas relações não são interpretadas intencionalisticamente, na perspectiva do falante, mas como reflexos de práticas previamente exercitadas. Através da gramática dos jogos de linguagem explora-se a dimensão de um saber que serve de fundo, referente a um mundo da vida e compartilhado intersubjetivamente, que é portador das múltiplas funções da linguagem. (HABERMAS, PPM I, p. 112)

Portanto, a resignificação dos direitos sociais passa por uma mudança de paradigma onde a linguagem não pode ser um instrumento de juridificação estratégica (latente) e de aplicação instrumental meramente simbólica dos direitos sociais. O que se impõe é uma guinada linguística e inclusiva dos desfavorecidos na “conceituação” dos direitos sociais para que os mesmo saiam de promessas constitucionais e infra-constitucionais insinceras e entrem na razão

comunicativa, para que a construção de uma sociedade justa seja uma obra efetiva no mundo da vida e não emoldurada no quadro do Estado social.

CONCLUSÃO

Jürgen Habermas desenvolve uma teoria do direito e da democracia como fator determinante de legitimidade do sistema jurídico por via da ética do discurso que possui, entre outras categorias, um elemento moral (“U”), um ético (“D”), sendo este quando especificado a tradução do seu modelo de democracia deliberativa. Este complexo normativo gera o senso popular de legitimidade quando os cidadãos são além de destinatários dos direitos autores dos mesmos. No entanto, a amplitude do debate democrático em juridificação não pode desviar o olhar da dignidade da pessoa humana, a qual torna os direitos humanos (liberais, políticos e sociais) interdependentes. Estes direitos possuem um conceito jurídico, mas a sua aparência de direitos morais advém do seu sentido de validade que transcende os ordenamentos dos Estados nacionais.

A alternativa de ressignificação dos direitos sociais, aqui objeto específico de reflexão, guinado à linguagem como uso, no âmbito de construção social e jurídica, se torna uma alternativa utópica, porém realista, ao imane modo “dilapidatório” dos direitos sociais que são “formulados” sem a participação dos destinatários mais socialmente vulneráveis. Estas camadas sociais marginalizadas e subprivilegiadas de indivíduos revelam agrupamentos humanos que estão à beira ou já inseridos no mundo da miséria, da pobreza e na análoga escravidão da vida.

O engate procedimentalista habermasiano, por sua vez, é uma alternativa à abstenção social da fracassada política econômica neoliberal - que se avizinha - bem como à condição de clientes de justiça distributiva emoldurados em Estado de bem-estar social – que se despede. Dessa forma, a agenda governamental brasileira focada na destruição dos direitos sociais da CRFB/88 desvela este trágico horizonte de sentido redutivo destes direitos mediante juridificações instrumentais e de fachada pautadas por ações estratégicas latentes no Direito.

Assim, com base nestas categorias de Jürgen Habermas, a ressignificação dos direitos sociais da CRFB/88 recebem um contributo positivo para esta esperança sonhadora dos direitos

sociais e, assim, encerrar, ainda que idealisticamente, a esteira real da “democracia de fachada” brasileira que se efetiva com a perspectiva irrefletida de observadores parciais.

REFERÊNCIAS

ALEXY, Robert. **Teoria da argumentação jurídica**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

AMARAL, Fernando. **Criação judicial do direito: perspectivas hermenêuticas, constitucionais e de cidadania**. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

CUNNINGHAM, Frank. **Teorias da democracia: uma introdução crítica**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

CUNNINGHAM, Frank. LOIS, C. C. **Modelos de moralização do direito: um estudo a partir de Habermas**. Sequência, v. 55, p. 233-252, 2007.

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

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade, V. II**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **A lógica das ciências sociais**. Petrópolis: Vozes, 2009.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade, V. I**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Sobre a constituição da Europa**. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Na esteira da tecnocracia: pequenos escritos políticos XII**. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

HABERMAS, Jürgen. **Mundo de la vida, política y religión**. Madrid: Editorial Trota, 2015.

HABERMAS, Jürgen. **O ocidente dividido**: pequenos escritos políticos X. São Paulo: Editora UNESP, 2016.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

HONETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2009.

NEVES, Marcelo. **Transconstitucionalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

NEVES, Marcelo. **A constitucionalização simbólica**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

PINZANI, Alessandro. **Jürgen Habermas**. Porto Alegre: Artmed. 2009.

PIZZI, Jovino. **Ética do discurso**: a racionalidade ético-comunicativa. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

MEAD, HABERMAS E A EDUCAÇÃO: Pressupostos para o “repensar” pedagógico, voltado ao reconhecimento do afro-brasileiro

Maribel da Rosa Andrade
Universidade Federal de Pelotas/RS.
Doutoranda em Educação
maribelbelle@hotmail.com

Resumo: Esse trabalho é tema da pesquisa de tese em desenvolvimento, intitulada “George Herbert Mead: A educação como processo; um estudo voltado ao afro-brasileiro. Na tentativa de uma nova proposta pedagógica que possibilite ao afro-brasileiro a construção da individuação na socialização, de modo justo, sem discriminação ou pré-conceitos, tendo para isso, a escola enquanto um *Other Generalized*, buscar-se-á apresentar possíveis contribuições da teoria de Mead e de Habermas para o desenvolvimento da proposta, considerando analisar, quais interesses de classe, profissionais e institucionais, estão inseridos nas diferentes formas de estruturação e organização curricular das escolas e, seu impacto na construção do *self* do afro-brasileiro no ambiente escolar. Faz-se necessário salientar que, Habermas busca compreender a educação no curso da evolução social como um processo de alienação dual; de visível aprofundamento das relações sociais de poder entre grupos divididos por interesses diferentes, no entanto, podendo ser também compreendida como uma expansão de processos de reflexão e aprendizagem. Na concepção de Mead, pode-se dizer que, assim como em Habermas, é necessário levar em consideração todos os interesses envolvidos, tanto na resolução de um conflito como na (re) construção de valores, normas e saberes e, isso é imprescindível para a construção de uma prática pedagógica que pretenda ser crítica e emancipatória.

Palavras-chave: Reconhecimento, Afro-brasileiro, Novo olhar pedagógico.

INTRODUÇÃO

Sobre a educação brasileira, é possível dizer que foi, ou, ainda é, pensada e construída a partir de parâmetros exógenos ditados por uma pretensa modernidade que ignora as positivities das experiências desse lugar. Sob o prisma da educação, buscar-se-á, nas teorias de George Herbert Mead e de Jürgen Habermas, pressupostos fecundos para embasar uma leitura diferenciada do processo educacional brasileiro, de modo a propor um novo olhar pedagógico das intencionalidades e das práticas que permeiam o campo educacional, assim como, uma (re) estruturação curricular que contemple verdadeiramente, as potencialidades, experiências e cultura do povo afro-brasileiro. Em outras palavras; o merecido reconhecimento

do afro-brasileiro enquanto sujeito capaz e igual, e, o papel da *escola* como facilitador nesse processo.

No cenário social brasileiro, se há uma tentativa de reonhecer o perfil cognitivo de seus membros, “essa tentativa se limita a medi-lo a partir de um conjunto de interpretações relacionadas à adaptação do país a um modelo de modernidade contruído ‘fora’ de seus limites territoriais, culturais e políticos” (VILLAS BÔAS, 2006, p. 11-12). Desse modo, em geral, os estudos realizados a partir dessas perspectivas, ratificam de maneira impecável, os cânones interpretativos que consolidam a imagem de “um país fora do lugar”, que se faz inadequado, triste e atrasado.

Na tentativa de uma nova proposta pedagógica, que aponta para um (re) pensar a educação, a partir do reconhecimento do outro, de sua cultura, experiências e valores, pretende-se nesse trabalho apresentar de modo sucinto, como o pensamento de George Mead pode contribuir nesse aspecto e como esse autor aborda a educação, enfatizando o valor fundamental da interação e dos processos de socialização que podem ser possibilitados e concretizados no ambiente escolar.

Através de uma rápida análise de dados bibliográficos, pode-se perceber a existência de um maior número de referências à educação, nos apontamentos de Mead do que em Habermas. Talvez isso se deva, entre outros fatores, ao estrito relacionamento de Mead com o meio educacional, especialmente nos projetos educativos junto à Universidade de Chicago. Já em Habermas, pode-se perceber um leque muito amplo de outros temas tratados pelo autor, não sendo a “educação”, o núcleo de suas pesquisas, porém, sua obra é dona de total reconhecimento no cenário teórico atual, o que não acontece com a teoria meadiana, este, pouco recebeu atenção no meio educacional brasileiro. Portanto, estamos falando de dois teóricos importantes que apresentam em seus conceitos, pressupostos viáveis à uma pedagogia mais abrangente, embasada em “sujeitos co-autores”, considerando todos os envolvidos, tendo a comunicação intersubjetiva como elemento fundamental nesse processo.

1. A EDUCAÇÃO SOB A PERSPECTIVA DE GEORGE MEAD

No âmbito educacional, recentemente os escritos de George Mead, vêm sendo revisitados, e porque não dizer, redescobertos. O autor apresenta interessantes alternativas de interpretação do processo ensino-aprendizagem para a educação formal, assim como pressupostos necessários à

formação de gerações que estão por vir. Mead não escreveu nenhum tratado sistemático sobre a teoria educacional, mas, escreveu vários artigos e a transcrição de suas aulas de Filosofia da Educação, na Universidade de Chicago foram de significativa relevância.

Mead aponta para três elementos que se trabalhados conjuntamente, possibilitam um novo olhar acerca da educação. a) a importância da dimensão social e da organização da vida da comunidade, com seus valores, ritos de iniciação e de transmissão dos conteúdos culturais nos processos formativos; b) a linguagem enquanto interação social e campo de produção e de reprodução de significados e conceitos; c) e o processo de formação dos significados e correlativamente da consciência de si mesmo (Cf. MEAD, 2008, p. 177-178). O autor defende que a educação é um processo social, interativo e simbólico e, através desse processo os educandos respondem a uma situação organizada de aprendizagem. Nesse sentido é importante ressaltar que para Mead, o pensamento e o significado não são particularidades individuais, mas sim, acima de tudo, portadores de uma natureza intersubjetiva e social. Na época de Mead, essa foi uma constatação impactante, no entanto, parece eficaz para analisarmos o papel da educação em nossos dias.

De acordo com a perspectiva meadiana, é nas e das relações e interações sociais que se originam os materiais para a formação de conceitos e significados, e a educação desempenha tarefa fundamental nessa construção. Segundo Biesta e Tröhler;

Mead retrata a educação como um processo criativo de formação e transformação de significados. Ele mostra que a situação social consiste não somente na matriz para a emergência de significados, mas também matriz para a emergência da consciência reflexiva. Para Mead, o objetivo da educação não é somente a comunicação de significados, mas também a introdução de um método de pensamento (2008, p. 04).

Nessa perspectiva, a instituição escolar é um espaço privilegiado de espaço e tempo, para a socialização, interação e de possibilidades para o desenvolvimento da estrutura do “eu”. Mead ressalta, várias vezes a importância da escola e à sua importância enquanto espaço de interação simbólica, no qual é possível a criação e recriação dos significados e conceitos, assim como o desenvolvimento da consciência reflexiva. A escola é o lugar das atividades lúdicas, do brincar livre e dos jogos organizados. Na perspectiva meadiana, a criança não se torna social pela aprendizagem, mas, deve ser social, para que possa aprender.

A partir dessa constatação, Mead faz uma crítica ao modelo escolar tecnicado, que não explora as possibilidades das dimensões interativas, lúdicas e estéticas como primordiais para o desenvolvimento do sujeito. O autor enfatiza também, a importante participação da família, nessa

construção, juntamente com a escola, pois, ambas constituem espaço de socialização e individuação fundamentais na construção do “eu”.

No horizonte dos significados a serem desenvolvidos, aponta-se para a emergência da consciência reflexiva e a internalização dos papéis sociais, que proporcionam ao sujeito a construção de uma consciência reflexiva, podendo ser diagnosticada em Mead, como o desenvolvimento do *self*. Nesse sentido, é necessário uma análise do real papel desempenhado pelas instituições escolares, quando o assunto é possibilitar a construção da formação do *self* (consciência de si), do afro-brasileiro. Se, segundo Mead, a internalização dos papéis sociais, por exemplo, é fundamental para a formação da individuação do sujeito; como nós educadores, como nós, enquanto escola, possibilitamos essa construção? Ou não possibilitamos? Não estaríamos, a partir do momento que se trabalha a história, a cultura afro nas escolas, apenas como ações isoladas, (projetos, palestras, oficinas, etc.) deixando lagunas nesse processo de formação do *self*?

Voltamos a Mead e sua concepção sobre educação. É possível, constatar que para o autor, a vida humana tem sua origem no processo interativo e na participação ativa de todos os envolvidos em projetos comuns. Em outras palavras, no modo de vida humana a intersubjetividade precede à subjetividade, pois, como já ressaltado anteriormente, a consciência reflexiva, o pensamento e o *self*, emergem do processo de socialização individualizadora.

Em Chicago, ao anunciar a ementa de seu curso de ‘Filosofia da Educação’, Mead afirma que sua intenção seria tratar do problema da socialização gradual da criança e das implicações que a educação tinha nesse processo. Para isso;

uma das primeiras tarefas era recolocar uma concepção social de educação, que reconhecesse a criança e a sociedade, ao mesmo tempo, sob o prisma da comunicação e da construção social de significados. Numa de suas aulas, Mead refere-se a essa tarefa afirmando que o ponto central para uma filosofia da educação consistia em reconhecer a função da comunicação na educação, bem como a importância da educação na comunicação, especialmente no que tange à criação ou produção de significados. Disso decorre a afirmação de que a educação consiste no processo de formação criativa de significados mediante a comunicação e a interação social (CASAGRANDE, 2012, p. 120).

Nesse sentido, nas palavras do autor, pode-se dizer ser este, o ponto central da filosofia da educação, pois, a educação envolve ambas, de uma forma ou de outra, estando portanto, intimamente relacionadas. Disso decorre a imbricação entre educação e comunicação no processo de formação criativa de significados mediante a comunicação e a interação social.

Na perspectiva mediana, é o educando que cria significados, por meio da interação comunicativa e das experiências pedagógicas estabelecidas no espaço e no tempo escolar. O educando o faz mediante suas respostas e reações às situações de aprendizagem com as quais é confrontado, desafiado ou instigado através da ação mediadora do educador. Sob esse ângulo, trago novamente a questão: O educador enquanto mediador, instiga, trabalha, desafia o educando afro, para a consciência reflexiva, de modo a ajudá-lo na construção do seu *self*? As situações de aprendizagem com as quais se confrontam e reagem, criando significados, não seriam abordadas a partir de experiências socio-educacionais pensadas por brancos e para brancos?

Segundo CASAGRANDE;

A escola necessita prover currículo e metodologias que privilegiem a criação de significados através da interação. Para tal, a mediação pedagógica e as experiências simbólicas são preponderantes. A organização das situações interativas tem a ver com os processos de mediação simbólica e com o modo através do qual os estímulos educacionais (livros, artefatos educativos, situações e técnicas de ensino e de aprendizagem, dentre outros) são propostos às crianças. Além disso, a escola necessita auxiliar na organização das respostas das crianças aos estímulos apresentados, visto ser uma de suas funções facilitar a criação ou ressignificação de conceitos. Ou seja, o papel do educador também inclui mediar e desafiar aos educandos a que reflitam e respondam aos estímulos de modo cada vez mais qualificado, para que seja possível a emergência de novos conceitos ou de uma consciência de significados diferenciada (2012, p. 121).

Sob a óptica de ser uma das funções da escola, a de facilitador da criação ou ressignificação de conceitos, de modo a estimular um novo olhar, ou, uma reformulação de conceitos, e, até mesmo pré-conceitos já formados; na emergência do conceito de “reconhecimento do outro”, o que fazemos nós educadores na sala de aula, com relação à organização de um currículo que privilegie práticas educativas nas quais os educandos participem ativamente?

Partindo do pressuposto de que a criação de significados e a formação de conceitos, acontecem mediante processos que implicam a resposta do educando, a mediação pedagógica do educador e a organização de um currículo que privilegie práticas educativas, com a participação ativa dos educandos, é notável a distinção entre o que Mead denomina de;

“velha educação” e “educação atual”. A “velha educação” negligencia a participação criativa da criança no processo de aprendizagem visto que privilegia a disciplina e a associação de ideias abstratas e descontextualizadas em detrimento do contato direto da criança com objetos, com experiências e vivências pedagógicas. Por outro lado, a “educação atual” necessária é aquela que possibilita experiências concretas, pois é do contato direto com os objetos e com o mundo que os processos de reflexão e de abstração se originam, bem como nas vivências interativas é que se funda a possibilidade de cooperação e de coordenação das ações dos diversos sujeitos envolvidos nos processos de ensino e de aprendizagem (MEAD, 2008 p. 92).

Instituições escolares e seus docentes, no processo educativo atual, se empenham em proporcionar aos educandos, experiências concretas e intersubjetivas, na busca de novos significados, construídos de modo interativo-comunicacional, mas, ainda assim, existe uma lacuna, quando em seus currículos, não consta como disciplina a abordagem da temática afro, considerando ser o Brasil, um país de maioria populacional negra. Um país que, mesmo diante desse quadro, menospreza, discrimina e condena pela cor da pele.

A importância da instituição escolar e dos processos educacionais organizados e concretizados no ambiente escolar, em Mead estão conectados à centralidade da concepção intersubjetiva da constituição do eu. Nesse sentido,

Cabe retomar a hipótese de que todos nós somos inscritos numa matriz intersubjetiva e interativa. Essa ‘situação social’ consiste numa pré-condição à emergência da consciência e do *self*, ou seja, o espaço-tempo escolar ganha destaque na medida em que, mediante processos interativos e comunicativos, cada qual tem a possibilidade de internalizar os papéis e atitudes dos outros e de desenvolver as estruturas do *self*. (CASAGRANDE, p. 123).

Mead, sem distanciar-se de suas concepções democráticas, aponta para a fundamental importância da participação da família no ambiente escolar, pois, ambas constituem espaços de socialização e individuação, centrais ao desenvolvimento do sujeito. São instâncias formativas que devem atuar em conjunto, com vista a um fim, o desenvolvimento da criança.

Para Mead, em sua teoria ética, está a concepção de que o ser humano é um ser social que constrói sua individualização (*self*), através de processos de interação comunicativa, de participação, de internalização das ações e de interdependência com outros pares do grupo

social, considerando que somente pode ser justificada a ação que levar em conta todos os envolvidos.

Na tentativa de aproximar os conceitos de George Mead com a questão da construção do *self* do afro-brasileiro, volto a enfatizar que a participação, a interação comunicativa da comunidade afro, se dá, em espaços sociais pensados por brancos e, em grande proporção para brancos. Qual o papel da escola diante deste contexto?

Nesse horizonte Mead diz empregar o termo “social” em dois sentidos: um sentido amplo e outro mais rigoroso e com conotação ética. Só são sociais aqueles que conduzem a uma conduta social, os de primeira classe, que produzem amizade e cooperação entre os indivíduos movidos por ele. No entanto, afirma o autor, a segunda classe de impulsos fundamentais ou tendências, são antissociais na medida em que esses impulsos ou tendências em si mesmos, destruiriam toda a organização social humana, não podendo, desse modo, a base de nenhuma sociedade humana organizada.

Essa é uma constatação muito importante, encontrada na teoria de George Mead, para fundamentar o que estamos tentando explicar aqui, ou melhor, mostrar o sentido antissocial da construção do *self* dos afro-brasileiros.

O caráter reflexivo da consciência de si, possibilita ao indivíduo contemplar-se como um todo, desenvolvendo a capacidade de internalizar as atitudes sociais do outro (os), assim como também as do outro generalizado, dentro do “mundo da vida”¹. Ao conceito de *outro generalizado* em Mead, fazem parte as instituições ou grupos organizados, portanto, pode-se considerar as “escolas” como integrantes dessa categoria.

A internalização das atitudes do outro generalizado, possibilita que o “indivíduo dentro de sua própria esfera experimental, incorpore a si mesmo como um todo objetivo, integrando e unificando, conscientemente os diferentes aspectos de sua pessoa, para formar uma só personalidade consciente, coerente e organizada” (MEAD, 1999). Para que as escolas enquanto *outro generalizado*, desempenhem verdadeiramente seu papel social com relação ao *self* do indivíduo afro, será necessário mudanças na ordem social na qual estamos inseridos, porém, requer também mudanças a partir de nós mesmos, os envolvidos. A reconstrução social e a reconstrução da pessoa ou personalidade são dois aspectos de um mesmo processo: o processo

¹ Conceito habermasiano que, numa interpretação sociológica, significa “esfera privada onde os sujeitos chegam a entendimentos sobre outras esferas do sistema social, através do processo comunicativo”.

de evolução humana. Assim, é possível encontrar em Mead, pressupostos que nos direcionam à superação dessa “patologia social” de sociedades que se desenvolvem em complexidade, através da consecução progressiva de proporções cada vez maiores de diferenciações funcionais de comportamento entre os indivíduos que as constituem. Muito, dos conceitos trabalhados pelo autor, em seu tempo, são abordados no processo educacional atual.

Por exemplo, para Mead, além da participação nas atividades interativas e linguísticas, existem dois procedimentos de fundamental relevância na construção do *self* da criança²: o brincar e o jogar e, estes precedem a estruturação do conceito de *outro generalizado*, que necessita ser internalizada pelo indivíduo para que se forme o *self*. Esta é uma metodologia de ensino encontrada nas bases curriculares da educação brasileira. Porém, queremos chamar a atenção, para o fato de serem os indivíduos afros, indivíduos descendentes de uma cultura esquecida, e, por que não dizer, menosprezada, e, as atividades escolares, fundamentais na construção do *self* desses indivíduos, não estão fundamentadas em teorias que, possibilitem a desconstrução de conceitos impostos à sociedade e pela própria sociedade, desde uma herança histórica. Desse modo, continuam abordando essas questões, em ações isoladas.

A partir desse pressuposto, podemos dizer que as escolas deixam lacunas nessa construção e que, precisamos buscar em autores como Mead e Habermas, entre outros, as fundamentações necessárias para propor alternativas de (re) construção de conceitos, a partir de um novo olhar pedagógico, a partir de um olhar pedagógico voltado para todos os indivíduos, enquanto sujeitos capazes de coautoria, para tanto, faz-se necessário uma “justiça curricular”.

2. A Educação em Habermas

Devemos levar em conta que o interesse de Habermas não está voltado ao processo de desenvolvimento cognitivo e moral da criança e que, ao mesmo tempo, não escreve especificamente sobre educação. No entanto, sob o prisma da Teoria do Agir Comunicativo, há tentativas de se trabalhar a educação sob um novo olhar pedagógico. Uma educação pensada para todos, trazendo para a sala de aula a abordagem das diversas culturas que originariamente constituem a comunidade brasileira, e, não apenas uma educação monológica.

² Mead diz que: para falar das condições sociais nas quais surge o *self* como objeto, poderia se apropriar do exemplo dos povos mais primitivos que originaram a nossa civilização, mas preferiu falar desse conceito, a partir do ponto de vista das crianças (MEAD, 1999).

Segundo Casagrande;

O agir comunicativo, mediante o qual os diversos agentes interagem uns com os outros, consiste no espaço ou na condição a partir do qual se constituem reciprocamente a cultura, a sociedade e o indivíduo. Ganha destaque a aprendizagem enquanto o processo que possibilita a incorporação e o acréscimo de novos saberes, de novos modelos de integração social e de novas formas de estabilização de um sentido do eu (2012, p. 135).

A partir da teoria habermasiana, podemos atrelar à educação, o papel de auxiliar no processo de reconstrução dos componentes estruturais do mundo da vida: cultura, sociedade e personalidade. Portanto, para isso, a educação necessita rever suas formas de operacionalizar os processos de ensino e de aprendizagem e orientar-se pelo agir comunicativo de modo que, mediante processos de aprendizagem, seja possível:

a) apropriação e reconstrução do saber cultural; b) processos de entendimento e de coordenação das ações sociais orientados por uma razão comunicacional e sob o prisma da participação e da responsabilidade de todos os implicados; c) processos de socialização e de estabilização de identidades pessoais cada vez mais descentradas, de modo que o sujeito seja capaz de compreender cognitivamente o mundo que o cerca e nele intervir sob o signo de um pensamento formal, julgar moralmente sob pressupostos universais e, ao mesmo tempo, participar de modo ativo, responsável e maduro na construção de um modo democrático de vida social (ibidem, p. 135).

Mesmo reconhecendo a centralidade no agir comunicativo, presente na obra de Habermas, é preciso lembrar da ‘dimensão sistêmica’ da sociedade, na qual está imersa a educação. Desse modo, sob o ângulo educacional, na tentativa de melhor avaliar a dura realidade educativa da nossa sociedade, o agir comunicativo necessita ser considerado em sua dimensão dialética, com a presença e a influência dos elementos do sistema.

Enfim, os sujeitos individuais são vistos como imersos num vasto campo dialógico de relações e interações intersubjetivas. No entanto, os sujeito têm raízes biológicas que os singularizam de alguma forma, mas suas identidades são construídas, por meio de experiências sociais com os outros. Essa construção da personalidade humana deve ser entendida com base no processo social que configura cada sujeito, por meio da comunicação interativa com os demais, segundo uma matriz social significativa e verdadeira. Estes são argumentos

fundamentais que devem ser considerados no repensar a educação, principalmente quando se almeja o reconhecimento do outro.

Segundo Habermas, o sociólogo se vê diante de um dilema, sente a falta de um conceito, de um ponto de referência que o impeça de confundir processos de individuação com processos de diferenciação. Nessa perspectiva, cito Habermas;

No meu entender, a única tentativa promissora de aprender conceitualmente o conceito pleno do significado de individualização social encontra-se na psicologia de George Herbert Mead. Ele coloca a diferenciação da estrutura de papéis em contato com a formação da consciência e com a obtenção da autonomia de indivíduos que são socializados em situações cada vez mais diferenciadas (HABERMAS, 2002, p. 185).

Segundo Habermas, George Mead é merecedor de outro mérito; o de ter acolhido certos motivos encontráveis em Humboldt e Kierkegaard:

a individuação não é representada como uma autorrealização de um sujeito auto-ativo na liberdade e na solidão, mas como um processo linguisticamente mediado da socialização, e, ao mesmo tempo, da constituição de uma história de vida consciente de si mesma. A identidade de indivíduos socializados, forma-se simultaneamente no meio do entendimento linguístico com outros e no meio do entendimento intra-subjetivo-histórico-vital consigo mesmo. A individualidade se forma em condições de reconhecimento intersubjetivo e de auto-entendimento mediado intersubjetivamente (HABERMAS, 2002, p. 187).

Nessa direção, Habermas constata que, através de uma “guinada pragmático-formal”, que tem como eixo nuclear, a primazia à linguagem enquanto mecanismo que explora o mundo, tida como ferramenta voltada ao entendimento, a cooperação social e dos processos de aprendizagem auto-controlados, distanciando –se assim, da subjetividade criadora de mundos. Trata-se de uma inovação decisiva com relação à filosofia do sujeito.

O pensamento de George Mead, teve fundamental importância nesse processo, a partir do momento que reduz a “instância” *eu* da filosofia da consciência, passando a enfatizar um *me*, que se põe apenas em contextos de interações. Mead transporta os conceitos fundamentais da filosofia da base da consciência, para o contexto mediado linguisticamente.

George Mead, foi o primeiro pensador a refletir sobre o modelo do *eu* produzido socialmente. Ele abre caminho para a ruptura com a filosofia da autoconsciência, na qual o sujeito refere-se a si mesmo como um objeto. “Mead foi capaz de nos tirar destas aporias seguindo o caminho de uma análise da interação” (HABERMAS, 2002, p. 204).

Do ponto de vista de Mead, não pode haver sujeitos isolados, pois, não pode haver um senso de construção do *eu*, sem o senso correspondente do *outro*. O *self* emerge, somente na incorporação das ideias dos *outros*, através de um processo intersubjetivo mediado por uma relação comunicativa. Enfim, podemos dizer que, a personalidade humana não surge num isolamento cartesiano, mas sim, num processo de experiência e aprendizagem social.

Mead preparou o terreno para os vínculos sociológicos concretos entre processos sociais e formação da consciência e, desse modo, oferece a autores como Habermas, embasamento teórico-filosófico para a guinada pragmática. Em suma, o interesse de Habermas nas ideias de Mead, encontra-se nas possibilidades que estas lhe propuseram em conceber a formação da identidade pessoal como um processo dialógico e aberto de aprendizagem mútua.

As concepções desses autores, nos levam a (re) pensar pedagógico e a buscar, formas cada vez mais livres e inclusivas de reconhecimento e de participação democrática, voltadas ao afro-brasileiro, enquanto sujeito capaz e dono da própria história, assim como também, o importante papel da escola nesse processo.

REFERÊNCIAS

CASAGRANDE, C. A. **Mead & a educação**. Autêntica, 2014.

CASAGRANDE, C. A. **A Educação e o processo de individuação na perspectiva do interacionismo simbólico de G. H. Mead**. IX ANPED SUL, 2012.

CASAGRANDE, C. A. **A Formação do Eu em Mead e em Habermas: desafios e implicações à educação**. Tese (Doutoramento em Educação). Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre – RS, 2012.

HABERMAS, J. **La inclusión del outro**. Estudios de teoría política. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1999.

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

HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

JOAS, H. G. H. **MEAD: A contemporary re-examination of his thought**. Massachussets : The MIT Press Cambridge, 1997.

MEAD, G. H. **A brincadeira, o jogo e o outro generalizado** : pesquisas e práticas psicossociais. São João del Rei: 2010.

MEAD, G. H. **Espíritu, persona y sociedad**. Buenos Aires: Paidós, 1999.

MEAD, G. H. **La Génesis del self y el control social**. (artículo de Mead, en REIS, nº 55, 1991).

MEAD,G.H. **On Social Psychology**. org. por STRAUSS, A., Chicago, 1956.

OLIVEIRA, M.A, **Reviravolta linguístico pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

O ENGAJAMENTO POLÍTICO DE JÜRGEN HABERMAS: Entre os pequenos escritos políticos V e o discurso filosófico da modernidade

Lucas Alves Araújo
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Mestrando em Filosofia.
lucasbuar@gmail.com.

Resumo O presente artigo pretende articular as obras mais teóricas de Jürgen Habermas escritas na década de 80, em especial *A teoria do Agir Comunicativo* e *O Discurso Filosófico da Modernidade*, e os ensaios, entrevistas e discursos compilados nos *Pequenos Escritos Políticos V*. Se fizermos tal articulação, segundo Donald Ipperciel, em sua obra *Habermas, le penseur engagé : pour une lecture politique de son oeuvre*, estaremos aptos a perceber o eixo prático-político de todo o empreendimento de Habermas. Diante disso, intentamos apresentar inicialmente como esse eixo prático-político posiciona o filósofo de Düsseldorf como um sujeito engajado com as ideias que movem o seu tempo e como um sujeito que não se exime de tomar posições diante dos problemas do mundo da vida. O percurso seguido por este artigo empreende, por fim, mostrar que aquelas obras da década de 80 possuem uma linearidade expressa na defesa enérgica da modernidade e na recusa veemente de uma consciência de tempo pós-moderna, representando portanto a tomada de posição do nosso filósofo diante do projeto da *Aufklärung* e o seu engajamento político no cenário filosófico.

Palavras-chave: Engajamento político. Modernidade. Pós-modernidade

INTRODUÇÃO

Em seu livro *Habermas, le penseur engagé: pour une lecture politique de son oeuvre*, Donald Ipperciel³ pretende mostrar ao leitor que o filósofo alemão Jürgen Habermas não costuma se enclausurar na sua torre de marfim criando teorias e pensando sobre os problemas do mundo da vida de forma desconexa com a *práxis*. Habermas é um filósofo que está diretamente comprometido com a esfera pública e com os problemas da ordem do dia.

Pode parecer a algum leitor leigo que esta tese inicial seja por demais presunçosa porque obras como *A Teoria do Agir Comunicativo*, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, *Direito e Democracia* etc. parecem estar reservadas apenas aos estudiosos da filosofia e áreas afins, e não propriamente ao grande público. Para Ipperciel, no entanto, nós podemos ter acesso ao eixo

³ Donald Ipperciel é professor de filosofia na Faculté Saint-Jean (University of Alberta) e detentor de uma cadeira de pesquisa no Canadá em filosofia política

prático-político habermasiano se tivermos em mente os *Pequenos Escritos Políticos*, pois neles “se encontram expostos diversos textos que ilustram de diversas formas seu engajamento político” (IPPERCIEL, 2003, p. 7-8, tradução nossa).

Para Ipperciel, portanto, todo o pensamento crítico de Habermas exposto em suas grandes obras ganha um caráter de engajamento na práxis comunicativa quando o nosso autor compila os seus discursos, ensaios, conferências e entrevistas em algum volume dos escritos políticos, que hoje já está no seu volume XII. Dessa maneira, são nos escritos políticos que se encontra o engajamento de Habermas, nos quais ele se posiciona negando certos diagnósticos de tempo, reafirmando algumas formas de pensamento ou defendendo e combatendo certas posições políticas.

O caráter desses escritos políticos leva o filósofo de Düsseldorf a assumir papéis nos quais ele se coloca, por vezes, de forma incisiva e, por outras, de forma mais esclarecedora, nas discussões políticas e intelectuais do mundo da vida, mas sem nunca perder seu rigor conceitual. Nesses volumes, Habermas realiza uma compilação de ensaios, discursos, artigos, entrevistas, cartas abertas feitas por ele.

Dito isso, pretendemos com o presente artigo analisar a validade da tese de Ipperciel no que tange a ideia do eixo-prático político habermasiano. Na intenção de delimitar nosso escopo, pretendemos focar no quinto volume dos *Pequenos Escritos Políticos* e nas suas obras teóricas adjacentes, isto é, naquelas obras que abordam o mesmo conteúdo trabalhado ali, sendo que de maneira mais teórica e acadêmica - são elas em grande medida: *O Discurso Filosófico da Modernidade* e *A Teoria do Agir Comunicativo*.

Os *Pequenos Escritos Políticos* seguem uma espinha dorsal que, no caso do quinto volume, diz respeito à crítica ao conceito de pós-modernidade enquanto uma compreensão de ruptura com os pressupostos modernos. Dessa maneira, é hasteando a bandeira da modernidade que Habermas, então, analisa os aspectos do neoconservadorismo, constrói o diagnóstico do esgotamento da utopia em torno da categoria trabalho, retrata as vertentes filosóficas daquela década de 80, explicita os motivos de sua teoria do agir comunicativo etc. Habermas realiza “tomadas de posição na condição de um contemporâneo político sobre temas na ordem do dia” (HABERMAS, 2015, p. 33), tal como ele próprio afirma no prefácio.

Além de querermos analisar a tese de Ipperciel, também é de nossa intenção perceber como se constrói esse eixo condutor de todo esse empreendimento entre as obras mais teóricas

e os escritos políticos, isto é, saber qual o problema que perpassa essas obras a ponto de transparecer o engajamento político de Habermas.

A título de curiosidade e já adiantando a conclusão das posteriores páginas, veremos que o fio condutor das obras mais teóricas de Habermas e os *Pequenos Escritos Políticos V* é a crítica à pós-modernidade, é a defesa enérgica dos pressupostos modernos e a recusa veemente de um tempo pós-moderno. Tal eixo corresponde, para Ipperciel, o engajamento de Habermas, pois defender a modernidade é combater as várias formas de conservadorismo que tendem a ver com maus olhos a cultura profana dos tempos modernos. Segundo o professor,

sendo próprio do conservadorismo seus traços antimodernos ou pré-modernos, trata-se para Habermas de defender a modernidade e o período das Luzes e, assim, a bagagem democrática que lhe é inerente. É neste sentido que é preciso compreender o empreendimento dos anos 1980, que consiste em grande parte a uma crítica à pós-modernidade. É a intenção de *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt* (1980) e de vários artigos do quinto volume dos *Kleine Politische Schriften*, mas também de *O Discurso Filosófico da Modernidade*, que conta entre os textos mais conhecidos dos escritos teóricos de Habermas. Para esse último, o pós-moderno é uma variante do pré-moderno e, desse modo, uma forma inegável de conservadorismo que é preciso condenar (IPPERCIEL, 2003, p. 29, tradução nossa)

A partir da passagem acima podemos notar que a posição de Habermas aparece como uma plena defesa da modernidade e de suas estruturas e, por causa disso, uma rejeição às formas de conservadorismo. O empreendimento da década de 80 esteve preocupado em negar a tese de um novo período histórico acompanhado por novas formas de ser e de agir. Este fato nos permite, até mesmo, perceber a crítica à pós-modernidade – que é em si mesma crítica ao conservadorismo – como sendo um motivo que atravessa toda a obra habermasiana.

Com este panorama, o presente artigo seguirá uma linha argumentativa que visa validar, em primeiro plano, a tese de Ipperciel no que diz respeito ao eixo prático-político daquelas obras habermasianas mais teóricas; e, em segundo plano, constatar que a crítica à pós-modernidade é o fio condutor dos dois grupos de obras. Para alcançarmos tal fim, (1) analisaremos inicialmente o empreendimento de Habermas na década de 80 e em específico o objetivo a ser alcançado dentro de *O Discurso Filosófico da Modernidade* (2) para perceber como essas questões são abordadas dentro dos escritos políticos.

1. SOBRE O DISCURSO FILOSÓFICO DA MODERNIDADE

Para enxergarmos o eixo prático-político existente entre as obras mais teóricas e o quinto volume dos escritos políticos, precisamos acima de tudo perceber quais são os problemas abordados nos dois grupos. É com este objetivo que analisaremos o empreendimento de Habermas em *O Discurso Filosófico da Modernidade* para mais à frente compará-lo com alguns artigos inseridos em *Pequenos Escritos Políticos V*, tais como *Modernidade e arquitetura pós-moderna*⁴, *A crítica neoconservadora da cultura nos Estados Unidos e na Alemanha*⁵, *A crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas*⁶.

Antes de tudo, é importante que estejamos cientes de que *O Discurso Filosófico da Modernidade* é uma obra que tem por objetivos analisar a validade do pensamento pós-moderno para saber se seria coerente abandonar o discurso construído sobre a modernidade, inaugurado por Hegel⁷, e diagnosticar a validade do despontar de uma nova consciência de tempo, que se assenta sobre pressupostos diferentes do racionalismo ocidental. Segundo Repa,

no *Discurso filosófico da modernidade*, Habermas reconstrói as variantes do discurso pós-moderno, notadamente a ontologia fundamental de Heidegger, a crítica de Bataille, a desconstrução de Derrida e a genealogia e teoria do poder de Foucault. Essas filosofias, nas quais se reconhece a influência de Nietzsche, inspiram ou afirmam uma despedida da modernidade, que é identificada como o terreno histórico-social em que se objetiva a razão dominante da *Aufklärung*. A figura de pensamento predominante é aquela de uma crítica

⁴ O texto se trata de um discurso de abertura para a exposição *Die andere Tradition* [A outra tradição], organizada pela Bayerische Rück (HABERMAS, 2015, p. 35).

⁵ O texto foi escrito para o fórum conduzido pela Fundação Friedrich Ebert de Frankfurt em 1982 (HABERMAS, 2015, p. 35).

⁶ O texto serviu de base para um discurso proferido por Habermas às *Cortes* em 1984, a convite do presidente do Parlamento espanhol (HABERMAS, 2015, p. 207).

⁷ Apesar desse lugar de inaugurador do discurso filosófico da modernidade ser creditado a Hegel, Habermas reconhece que já “no conceito kantiano de uma razão formal e em si diferenciada está delineada uma teoria da modernidade. Esta é caracterizada por um lado pela renúncia à racionalidade substancial das interpretações do mundo da tradição religiosa e metafísica e, por outro, pela confiança numa racionalidade procedural, à qual nossas concepções justificadas, seja no do conhecimento objetivador, seja do discernimento moral-prático ou do juízo estético, tomam sua pretensão de validade” (HABERMAS, 1989, p. 20). Isto é, já em Kant é possível encontrar, de certa forma, a problemática da modernidade compreendida enquanto um momento de cisão. No entanto, será apenas com Hegel que ficará “explícita a teoria da modernidade, que estava apenas delineada no conceito kantiano de razão” (HABERMAS, 1989, p. 21), pois será apenas com este que será desenvolvida uma “crítica das divisões de uma modernidade em conflito consigo própria” (HABERMAS, 1989, p. 21).

radical da razão que intenta desmascarar, no interior do processo de esclarecimento e modernização, os mecanismos de subjugação de que se dota a razão moderna. Os pós-modernos dão adeus à modernidade, pretendendo estar livres dos pressupostos da tradição racionalista e, em última instância, da autocompreensão moderna que surgiu no seio daquela tradição (REPA, 1996, p. 44)

Nesse contexto, o filósofo de Düsseldorf investiga o discurso filosófico da modernidade para saber se o pensamento pós-moderno não quer se arrogar uma posição transcendental estando ainda presa aos pressupostos da autocompreensão moderna de mundo. Uma autocompreensão que se articula dentro de um tripé conceitual imposto por Hegel de razão, consciência de tempo e modernidade⁸.

Para Habermas, na esteira de Hegel, a modernidade conquista a sua categoria de problema filosófico quando esta toma consciência de si. Uma consciência que só pôde ser tomada a partir do problema da sua autocertificação, isto é, a partir do problema de procurar debruçada sobre si mesma os fundamentos normativos e os critérios de orientação para a constituição de si mesma. Tal fato acontece porque “a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade” (HABERMAS, 2000, p. 12). O problema da autocertificação exprime a necessidade da modernidade em se certificar de quais são os motivos que a fazem diferente do passado e quais princípios a tornam tão distinta; a nova consciência de tempo se encontra diante do problema da falta de fundamento, cabendo-lhe recorrer aos seus próprios princípios e pressupostos para se certificar do seu *status de temps moderne*.

Na opinião de Habermas, Hegel evidencia o problema da autocertificação e tenta resolvê-lo com o conceito de absoluto⁹. No entanto, o próprio filósofo acaba desfazendo a constelação entre modernidade, consciência de tempo e racionalidade “visto que a racionalidade dilatada em espírito absoluto neutraliza as condições sob as quais a modernidade toma consciência de si” (HABERMAS, 2000, p. 62).

⁸ A autocompreensão da modernidade sustentada sobre esse tripé conceitual eleva a concepção de modernidade à categoria de problema filosófico. Tal fato acontece devido à união dos três conceitos que permitem aos sujeitos enxergarem objetivamente o seu tempo como algo distinto dos períodos anteriores e em busca de orientações e critérios que comprovem essa distinção. O termo “moderno” passa, então, a extrapolar a sua simples ideia de oposição a um tempo passado que se acreditava ter superado. Nas palavras de Habermas: o moderno passa a ser considerado “aquilo que proporciona expressão objetiva a uma atualidade do espírito do tempo que espontaneamente se renova” (HABERMAS, 1992, p. 101), isto é, por “moderno” passa a se entender a expressão do tempo presente percebido de forma objetiva no mundo.

⁹ Aqui estamos nos referindo ao Hegel da *Fenomenologia do Espírito*. No entanto, para Habermas, Hegel seguiu o caminho de uma racionalidade intersubjetiva, capaz de fundamentar os anseios da modernidade nos seus escritos em Iena. Cf. *Trabalho e Interação*, In. *Técnica e Ciência como Ideologia*.

Diante do fracasso de Hegel em encontrar uma solução para um tempo desvinculado do passado e aberto ao novo sem embotar o seu poder de autocrítica, os seus sucessores tentam rever o conceito de razão estabelecendo novas variantes. É o caso, por exemplo, dos jovens hegelianos que seguem o discurso filosófico da modernidade, mas ainda colocam a História em movimento quando demonstram a necessidade da transformação da filosofia em *práxis*.

Os jovens e velhos hegelianos que se configuram como dois partidos ávidos por uma compreensão correta da modernidade, no entanto, não fazem parte da real preocupação de Habermas. Estes renovam ou conservam a filosofia hegeliana não retirando o papel ocupado pela modernidade dentro do sistema; eles apenas procuram compreender a modernidade dentro dos parâmetros oferecidos pelo inaugurador do seu discurso com um conceito moderado de razão. O preocupante é quando um terceiro partido se envolve nesse embate: Nietzsche. Afirma Habermas:

com a entrada de Nietzsche no discurso da modernidade, a argumentação altera-se radicalmente. Primeiro, a razão fora concebida como autoconhecimento reconciliador, depois como apropriação liberadora e, finalmente, como lembrança compensatória, para que pudesse se apresentar como equivalente do poder unificador da religião e superar as cisões da modernidade a partir das forças motrizes da própria modernidade. Por três vezes falhou essa tentativa de talhar um conceito de razão segundo o programa de um esclarecimento em si mesmo dialético. Nessa constelação, Nietzsche tinha apenas a escolha de submeter mais uma vez a razão centrada no sujeito a uma crítica imanente ou abandonar por completo o programa. Nietzsche decide-se pela segunda alternativa (HABERMAS, 2000, p. 124)

A opção de Nietzsche em abdicar do programa de tentar solucionar racionalmente o problema de uma modernidade cindida e aberta ao novo acarreta consequências desastrosas, retirando a posição privilegiada conquistada pela modernidade e resumindo-a a apenas “a última época de uma longínqua história da racionalização, iniciada com a dissolução da vida arcaica e a destruição do mito” (HABERMAS, 2000, P. 126). Nessa perspectiva, o mundo moderno constituiria somente o período auge no qual a racionalização se mostra mais forte, não sendo uma conquista benéfica a sua “tomada de consciência”. Segundo Lima (2013), Nietzsche estaria indo de encontro a vários dos seus contemporâneos ao fazer uma análise sob essa ótica, pois, para este, tal momento histórico demonstraria apenas

um estágio de decadência e degeneração cujos sintomas já haviam sido percebidos ainda na Grécia Antiga em Sócrates e Platão. O instinto e a vontade de viver dionisíaca fora trocada pela razão apolínea. A ética socrática que mais tarde fora substituída pelo cristianismo, extinguiu as pulsões vitais que outrora fazia o homem nobre celebrar a vida. A história da civilização ocidental foi marcada, então, pela lógica de uma razão castradora e por uma moral de cunho dogmático que perante uma realidade demagoga impediu o indivíduo de dizer sim a si mesmo e fazer valer toda vontade de poder contida em sua real natureza (LIMA, 2013, p. 227)

Enquanto Hegel e seus discípulos prosseguiram numa dialética do esclarecimento, Nietzsche abandona o programa, por isso este passa a ser o principal desafio do discurso da modernidade. Para Habermas, Nietzsche realiza uma crítica tão radical à modernidade e à razão que chega a fincar pé no “outro da razão”.

Não é à toa que Nietzsche acaba sendo considerado o ponto de inflexão (*Drehscheibe*) da pós-modernidade; a sua crítica acaba sendo tão radical que fomenta para os seus herdeiros a possibilidade de declarar adeus ao discurso da modernidade e a essa consciência de tempo, considerando-a como a fonte das atrocidades do século XX. O projeto da *Aufklärung* passaria a ser então a ilusão da liberdade e emancipação humana que prendem o sujeito moderno em novos mitos¹⁰.

É diante de um diagnóstico pessimista que o prefixo “pós” ganha corpo no século XX¹¹. Ciente de tal fenômeno, Habermas reconstruiu o discurso filosófico da modernidade na intenção de analisar se haveria validade a despedida ou se ela não resguardaria apenas a intenção de mais uma vez suplantar o projeto da *Aufklärung*, o projeto iluminista de sociedade. Como vimos, tal discurso parece ainda não encontrar uma solução para o problema da autocertificação e simultaneamente já tem de se enfrentar contra aqueles que hoje tentam abandoná-lo de forma equivocada.

Este panorama das ideias do século XIX é o que permite Habermas afirmar já no século seguinte que o novo movimento de contestação da modernidade, expresso pelo termo “pós-

¹⁰ Lembremos aqui da célebre frase de Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*: “o mito é já Esclarecimento (*Aufklärung*), e o Esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (ADORNO, 1985), resumindo a compreensão moderna de mundo à visão mítica, como se ambas tivessem uma cumplicidade mascarada.

¹¹ Tendo sido utilizado no âmbito da crítica literária e no campo da arquitetura já por volta da década de 50, o conceito invade a esfera da filosofia e da sociologia a partir da obra *La Condition Postmoderne*, escrita por Jean-François Lyotard em 1979. Habermas, por sua vez, observou preocupado o alastramento do conceito por várias esferas do conhecimento, pois o prefixo “pós” parecia resguardar o pressuposto de que os ideais pregados pela modernidade estariam falidos ou obsoletos.

moderno”, são apenas novas variantes daqueles discursos dos jovens e velhos hegelianos, bem como de Nietzsche.

Para Habermas, três são os movimentos que hoje fazem uma crítica parcial ou total à modernidade, uma crítica na qual apenas algumas características da modernidade são deixadas de lado ou uma crítica que a rejeita totalmente. São os movimentos dos velhos, jovens e neoconservadores:

os jovens conservadores se apropriam da experiência fundamental da modernidade estética, o desvelamento da subjetividade descentrada, liberta de todas as restrições da cognição e da atividade voltada para fins, de todos os imperativos do trabalho e da utilidade - e, com ela, se afastam do mundo moderno. Com uma atitude modernista fundam um irreconciliável anti-modernismo. Transferem para o remoto e arcaico as forças espontâneas da imaginação, da experiência de si, da efetividade, opondo maniqueisticamente à razão instrumental um princípio ainda apenas acessível à evocação, princípio que pode ser a vontade de potência ou a soberania, o ser ou uma força dionisíaca do poético. Na França, essa linha vai de George Bataille até Derrida, passando por Foucault. Sobre todos paira, naturalmente, o espírito de Nietzsche, ressuscitado nos anos 70 (HABERMAS, 1992, p. 121)

Os jovens conservadores são, então, aqueles teóricos que, assim como Nietzsche, percebem o caráter autodestrutivo e alienante da modernidade e convocam uma despedida radical aos seus pressupostos e ao seu discurso filosófico. Esta seria, assim, a atitude pós-moderna mais forte. Além deles, existem os velhos conservadores que

nem sequer se deixam contaminar pela modernidade cultural. Acompanham com desconfiança a degradação da razão substancial, a diferenciação de ciência, moral e arte, a moderna compreensão do mundo e sua racionalidade apenas em procedimento, recomendando [...] uma volta a posições anteriores à modernidade. [...] Nesta linha, que se inicia com Leo Strauss, têm-se, por exemplo, trabalhos interessantes de Hans Jonas e Robert Spaemann (HABERMAS, 1992, p. 121-122)

Os velhos conservadores também rejeitam a modernidade em sua totalidade, mas tomam esta atitude por motivos diferentes daqueles primeiros: para eles, a modernidade cultural não possui a força necessária para lidar com as cisões do mundo moderno e, por tal razão, devem rememorar os valores antigos fundados no poder da tradição. Ademais, ainda temos os neoconservadores que

são os que mais se comportam afirmativamente em relação às conquistas da modernidade. Saúdam o desenvolvimento da ciência moderna, na medida em que esta só ultrapasse sua própria esfera para impulsionar o progresso técnico, o crescimento capitalista e uma administração racional. [...] Como testemunhos disso, poderiam ser citados o primeiro Wittgenstein, Carl Schmitt, em sua fase intermediária, e o último Gottfried Benn (HABERMAS, 1992, p. 122)

Estes são os que rejeitam parcialmente a modernidade¹², exaltando os ganhos proporcionados pelo avanço da ciência e dos imperativos do sistema, mas, em contrapartida, desativando o potencial crítico da modernidade cultural no que concerne à razão desencantada.

Por ora, podemos dar por encerrada esta primeira parte de nosso artigo. Na próxima seção, analisaremos como tais questões são abordadas dentro dos *Pequenos Escritos Políticos V* a fim de validarmos a tese de Ipperciel.

2. Sobre os Pequenos Escritos Políticos V

Tendo sido publicado no mesmo ano que *O Discurso Filosófico da Modernidade*, o quinto volume dos *Pequenos Escritos Políticos*, subtulado como “A nova obscuridade”, comportou uma defesa crítica da modernidade diante de um contexto filosófico no qual “a tradição universalista, racionalista do Iluminismo passou a ser alvo de um crescente fogo cerrado proveniente de vários pontos” (WHITE, 1995, p. 13), ou seja, um contexto no qual a própria estrutura da modernidade era criticada radicalmente.

A própria noção de “nova obscuridade” (*Neue Unübersichtlichkeit*) carrega uma ideia do que nos aguarda com a leitura da obra: o diagnóstico de uma nova configuração ou um novo

¹² Ressalva-se que a concepção de modernidade defendida por Habermas se sustenta no problema da autocertificação e, simultaneamente, no duplo processo de racionalização social. Este último aspecto encontra sua formulação dentro das Considerações Intermediárias e da Consideração Final dos dois volumes de *A Teoria do Agir Comunicativo*, nos quais Habermas reformula a concepção de racionalização social proposta por Weber a ponto de conseguir enxergar as sociedades modernas como sendo o desenvolvimento de uma modernidade cultural e uma modernização social – cada uma correspondendo, simultaneamente, ao mundo da vida e ao sistema que atuam sob lógicas próprias. Cf. *A Teoria do agir comunicativo vols I. e II.* Desta forma, quando Habermas se refere à atitude pós-moderna de negação da modernidade como “parcial” ou “total”, o filósofo pretende apontar para uma rejeição à modernidade cultural e à modernização social ou uma rejeição unicamente à modernidade cultural.

momento marcado por uma falta de visão e clareza diante de fenômenos que estão acontecendo no presente¹³.

Se os *Pequenos Escritos Políticos V* se configura como uma tomada de posição nos problemas práticos do mundo da vida, articulando-se com os problemas de *O Discurso Filosófico da Modernidade* como queremos defender neste artigo, cabe questionarmos como esta tarefa é realizada. Observemos, assim, alguns dos textos expostos na primeira obra.

Em *Modernidade e arquitetura pós-moderna*, por exemplo, Habermas faz uma tácita alusão aos problemas levantados em *O Discurso Filosófico da Modernidade* ao dirigir toda a sua investigação em torno do seguinte questionamento: “desvela-se nas atrocidades a verdadeira face da modernidade – ou são falsificações de seu verdadeiro espírito?” (HABERMAS, 2015, p. 44). Habermas observa o espírito da modernidade no próprio desenvolvimento da arquitetura, tentando responder se uma despedida ao estilo moderno não é por demais pretensiosa.

No discurso, investiga-se os problemas que emergiram ao longo do século XIX para a arquitetura que, a partir daquele momento, teve de lidar com novos materiais e técnicas para as construções arquitetônicas, teve de suprir a necessidade qualitativamente nova de configuração das cidades e ainda teve de se confrontar com os novos imperativos funcionais em torno da economia (HABERMAS, 2015, p. 45). Ademais, investiga-se também as respostas programáticas pela Nova Arquitetura para solucionar esses problemas e as dificuldades por ela enfrentadas para a implementação do programa. A preocupação de Habermas em torno de toda essa investigação pode ser resumida na questão de que, para ele, a despedida à arquitetura moderna é feita de forma leviana, pois sequer se avalia as reais causas de seu funcionalismo. Realiza-se uma despedida à arquitetura moderna por considerá-la um “depósito sem alma”, mas não se investiga os reais motivos que a fizeram se tornar isso.

A conclusão à qual ele chega, por sua vez, faz uma alusão direta à *Teoria do Agir Comunicativo*:

¹³ Segundo a nota de Luiz Repa, que optou por “nova obscuridade”, a expressão em alemão é de difícil tradução. Nas suas palavras: “ela se refere antes de tudo à dificuldade de ter uma visão de conjunto [*Übersicht*] e, com isso, também à falta de clareza, ligando-se assim aos sentimentos de perplexidade e desorientação. Optamos por ‘obscuridade’ para firmar essa falta de visão e perspectiva que, no entender de Habermas, afeta o espírito do tempo naquele momento histórico (N.T. HABERMAS, 2015, p. 207)

nessa oposição à modernidade se esconde boa dose de verdade; ela assume problemas não resolvidos que colocaram a arquitetura na penumbra – refiro-me à colonização do mundo da vida por sistemas de ação econômicos e administrativos autonomizados (HABERMAS, 2015, p. 61)

A arquitetura moderna não pôde efetivar os seus projetos devido a invasão de imperativos do sistema, o que efetivou o seu aspecto puramente funcionalista. A solução a isso, no entanto, não é uma despedida ao espírito moderno como querem alguns, e sim um diagnóstico autocrítico que nos possibilite ferramentas para evitar problemas desse porte. Esta é a própria tese final daqueles dois tomos de 1981.

Em *A crítica neoconservadora da cultura nos Estados Unidos e na Alemanha*, Habermas realiza uma análise sobre o diagnóstico de tempo feito por aqueles apontados como neoconservadores, indicando como estes leem a modernidade cultural a partir da ótica de seu esgotamento. De acordo com essa visão, “o mundo moderno se restringe ao progresso técnico e ao crescimento capitalista; moderna e desejável é toda dinâmica social que remonta, em última instância, aos investimentos privados” (HABERMAS, 2015, p. 83). Para o nosso autor

a doutrina neoconservadora, que ao longo dos anos 1970 se infiltrou no nosso cotidiano político por meio da imprensa, segue um esquema simples. De acordo com ela, o mundo moderno se restringe ao progresso técnico e ao crescimento capitalista; moderna é toda dinâmica social que remonta, em última instância, aos investimentos privados (HABERMAS, 2015, p. 84)

A proposta neoconservadora diante de uma cultura profana é de que esta deve se entregar ao poder da tradição, pois as ciências tecnicamente bem-sucedidas, a arte de vanguarda e a moral universalista estão esgotadas de seus potenciais críticos. Diante disso, “a despedida programática da modernidade cultural deve criar espaço para uma consciência saudável da tradição” (HABERMAS, 2015, p. 93).

É analisando as características dos neoconservadorismos alemão e norteamericano que Habermas finaliza afirmando: “o canto de despedida dedicado à modernidade cultural e a veneração devotada à modernização capitalista só podem corroborar aqueles que, com seu antimodernismo indiscriminado, descartam a criança com a água suja” (HABERMAS, 2015, p. 98). A perspectiva neoconservadora, por diagnosticar o esgotamento dos valores modernos e a promoção de uma “consciência saudável da tradição”¹⁷, deseja se colocar distante da

modernidade. Dessa forma, fica perceptível o entrelaçamento que a crítica neoconservadora possui com a posição pós-moderna de rejeição a certos aspectos modernos e, em certa medida, uma rejeição aos valores secularizados.

Por fim, em *A crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas*, nosso filósofo também relaciona a temática central do seu texto com a sua crítica à pós-modernidade, tal como exposto no seguinte parágrafo:

Eu considero infundada a tese do despertar da pós-modernidade. Não é a estrutura do espírito, não é o modo do conflito acerca das possibilidades futuras de vida que se alteram, não são as energias utópicas em geral que se retiram da consciência histórica. Pelo contrário, chegou ao fim uma determinada utopia, que no passado se cristalizou em torno do potencial da sociedade de trabalho (HABERMAS, 2015, p. 215).

Em outros termos, os problemas levantados no decorrer do século XX não indicam o esgotamento das energias utópicas como um todo - caso que sustentaria a ideia de uma ruptura com a nossa consciência de tempo que é em si mesma histórica, quando se debruça sobre o passado, e utópica, quando pensa o seu vir-a-ser. Aquilo que é expresso na ideia de um esgotamento das energias utópicas significa bem mais o fim de uma utopia baseada na categoria trabalho. Nas palavras de Habermas,

as utopias clássicas esmaltaram as condições de uma vida humanamente digna, de uma felicidade socialmente organizada; as utopias sociais amalgamadas com o pensamento histórico, que desde o século XIX interveem nas confrontações políticas, despertam expectativas mais realistas. Elas representam a ciência, a técnica e o planejamento como instrumentos promissores e inexoráveis de um controle racional da natureza e da sociedade. É exatamente essa expectativa que foi abalada entrementes por evidências massivas (HABERMAS, 2015, p. 213)

Mesmo com as utopias entrelaçadas ao pensamento histórico, elas não conseguiram suprir, ao longo do século passado, as expectativas esperadas, gerando desconfiança quanto a sua concretização,

por isso, não admira que hoje ganham influência sobretudo aquelas teorias que gostariam de mostrar que as mesmas forças de intensificação do poder das quais a modernidade outrora extraiu sua autoconsciência e suas expectativas utópicas de fato fazem a autonomia se inverter na dependência,

a emancipação na repressão, a racionalidade na desrazão (HABERMAS, 2015, p. 214)

Em suma, é graças a uma forma de construção utópica, da qual as expectativas não se realizaram na História, que alimentam a concepção de que as forças extraídas da modernidade desembocam inevitavelmente na dependência, na repressão e na desrazão. Neste cenário,

propaga-se a suspeita de que o esgotamento das energias utópicas indica não apenas um dos estados de ânimos efêmeros e próprios do pessimismo cultural; ele tem um alcance mais profundo. Ele poderia indicar uma transformação da consciência moderna do tempo de modo geral (HABERMAS, 2015, p. 214-15)

Propaga-se a suspeita de que o esgotamento das energias utópicas representa o início de uma nova era; de uma pós-modernidade que indica uma nova consciência de tempo. Para Habermas, como vimos, é um equívoco pensar dessa forma, pois o esgotamento aponta, na verdade, para o fim de uma forma de utopia: aquela em torno da categoria trabalho.

A utopia ligada à sociedade do trabalho perdeu hoje sua força de convencimento – e isso não apenas porque as forças produtivas perderam sua inocência ou porque a abolição da propriedade privada dos meios de produção não desemboca visivelmente *per se* na autogestão dos trabalhadores. Sobretudo, a utopia perdeu seu ponto de referência na realidade (HABERMAS, 2015, p. 216)

A proposta habermasiana é de renovar tal utopia com os pressupostos da comunicação: uma utopia alicerçada na intersubjetividade de sujeitos que participam de um mundo da vida. A solução proposta é proveniente da mudança de paradigma realizada pela filosofia que sai de uma perspectiva centrada na relação sujeito-objeto e se desloca para uma perspectiva centrada na comunicação.

Nestes três textos, Habermas tece uma crítica direta à nova tendência no campo da arquitetura que tenta se distanciar de um projeto moderno de sociedade, se contrapõe à crítica neoconservadora que tenta desativar os ganhos proporcionados pela modernidade cultural, e por fim ainda analisa os movimentos intelectuais de hoje que tentam ver as utopias levantadas pela modernidade como irrealizáveis ou coadunadas com o aprisionamento do sujeito moderno. Em suma, os três textos negam a ideia do despontar de um novo período histórico e afirmam a

nossa consciência moderna de tempo; eles fazem isso analisando o campo da arquitetura, o campo da crítica política e o campo dos projetos políticos em torno do Estado de bem-estar social.

Habermas pega o problema filosófico da autocertificação da modernidade e transporta para o âmbito prático das discussões do mundo da vida. Quando nosso autor afirma o não esgotamento das energias utópicas e sim o esgotamento de uma forma de utopia, ele propõe a continuidade da utopia do projeto moderno sustentado agora sobre os alicerces de uma racionalidade comunicativa. Em outras palavras, ele propõe a continuidade do discurso filosófico da modernidade sustentado num conceito de razão diferente de Hegel e de seus discípulos – e, diferentemente de Nietzsche e seus herdeiros, sem abandonar o discurso da própria modernidade.

Ademais, Habermas se sustenta nas próprias intenções da *Aufklärung* para mostrar que seus ideais não puderam ser completamente efetivados devido uma distorção que aconteceu no desenvolvimento das sociedades modernas, uma distorção que se apresenta na própria história da arquitetura e nos seus erros enquanto programa. Porém, mais uma vez, a solução não é o abandono às intenções do projeto da *Aufklärung*, e sim sua avaliação a fim de buscar uma nova síntese para a sua efetivação.

Por fim, Habermas defende a sua própria concepção de modernidade para mostrar o engano dos neoconservadores em querer decretar o despontar da pós-modernidade como se a modernidade cultural nada mais tivesse a acrescentar enquanto crítica ao *status quo*. Habermas repudia veementemente a atitude neoconservadora por esta pretender vangloriar o desenvolvimento técnico da modernidade (isto é, vangloriar a modernização social) e, ao mesmo tempo, negar a cultura profana e crítica da própria modernidade (isto é, a modernidade cultural). Segundo White, os neoconservadores

apontam confiantemente a causa das atuais enfermidades da sociedade capitalista industrializada: precisamente aqueles valores na cultura moderna sobre os quais são edificados o liberalismo do bem-estar e o socialismo. A ascendência desses valores, argumentam os neoconservadores, fez com que a cultura moderna se deteriorasse, transformando-se numa sopa de hedonismo secular permissivo. É essa degeneração cultural a responsável por nossos problemas presentes e não as estruturas econômicas e políticas do capitalismo (WHITE, 1995, p. 14)

Os neoconservadores equivocadamente transferem os problemas do sistema para o mundo da vida como se o seu funcionamento fosse a causa de todos os males da cultura moderna.

Poderíamos ainda adentrar a outros artigos e entrevistas, tais como *Política conservadora, trabalho socialismo e utopia hoje*, ou *Sobre a preleção de Foucault a respeito do texto de Kant “O que é Esclarecimento?”*, ou até *Dialética da racionalização* para analisar a articulação entre os escritos teóricos e os escritos políticos, mas basta as três análises anteriores para que consigamos perceber que os problemas tratados em *O Discurso Filosófico da Modernidade* ganham um sentido prático quando inseridos nos *Pequenos Escritos Políticos* V.

CONCLUSÃO

A tese de Ipperciel se sustentou diante de nossas análises e apontou para a espinha dorsal entre as obras de 1985: a crítica à pós-modernidade. Para além disto, constatamos que o engajamento político de Habermas se constitui enquanto uma oposição completa ao conservadorismo que, de diversas maneiras, tenta repudiar os ganhos proporcionados pela modernidade.

Neste sentido, hastear a bandeira em defesa da modernidade é bem mais que teorizar sobre o desenvolvimento da sociedade moderna, é sim tomar partido em defesa dos valores iluministas enquanto sustentáculos de uma sociedade emancipada e direcionada ao bem-viver. Persistir no discurso autocrítico da modernidade é acreditar na racionalidade como parâmetro para a fundamentação de uma consciência de tempo ávida pelo novo.

Para Ipperciel, “a exortação habermasiana a *Aufklärung* se enuncia em termos de um aumento de autorreflexão, a qual descreve um princípio racional que se traduz, em contexto institucional e político, na chamada a uma democracia radical” (IPPERCIEL, 2003, p. 49, tradução nossa), isto é, a *Aufklärung* enquanto projeto da modernidade chama os participantes do mundo da vida a uma democracia radical que se sustenta nos alicerces da razão comunicativa e do entendimento.

Para solucionar os problemas da modernidade é preciso procurar nela mesma a sua cura, e não decretar o seu fim. Os problemas da colonização e empobrecimento do mundo da vida

devem encontrar suas soluções a partir “dos ideais da *Aufklärung*, da racionalidade plena (teórica, prática e estética) e da democracia radical” (IPPERCIEL, 2003, p. 53, tradução nossa). É neste sentido que Habermas toma posição no mundo da vida, repudiando as formas de conservadorismo que tentam negar total ou parcialmente as conquistas da modernidade.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

HABERMAS, Jürgen. Modernidade e arquitetura pós-moderna. In: HABERMAS, **Jürgen. A nova obscuridade**: pequenos escritos políticos V. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 37-61.

HABERMAS, Jürgen. A crítica neoconservadora da cultura nos Estados Unidos e na Alemanha. In: HABERMAS, Jürgen. **A nova obscuridade**: pequenos escritos políticos V. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 63-98.

HABERMAS, Jürgen. A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. In: HABERMAS, Jürgen. **A nova obscuridade**: pequenos escritos políticos V. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 209-240.

HABERMAS, Jürgen. 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, p. 99-123.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**: doze lições. Tradução de: Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

IPPERCIEL, Donald. **Habermas, le penseur engagé: pour une lecture politique de son oeuvre**. Editora Les Presses de l'Université Laval, 2003.

LIMA, Márcio José S. O Nietzsche de Habermas: uma breve consideração acerca do quarto capítulo de “O Discurso Filosófico da Modernidade”. **Revista Griot**, v. 8, n° 2, p. 226-238, 2013. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/558/277>. Acesso em: 28 de agosto de 2019

REPA, Luiz. Notas sobre a contemporaneidade dos jovens hegelianos. **Revista Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 1, p. 43-53, 1996. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/72073/75312>. Acesso em: 28 de agosto de 2019.

WHITE, Stephen K. **Razão, justiça e modernidade**: a obra recente de Jürgen Habermas. São Paulo: Ícone, 1995.

RACIONALIDADE JURÍDICA ENTRE DIREITO E MORAL EM JÜRGEN HABERMAS

André Guimarães Borges Brandão
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Mestre em Filosofia.
andreborgesbrandao@hotmail.com

Resumo: Trata-se de ensaio filosófico destinado a investigar, segundo a teoria do discurso habermasiana, a possibilidade de uma racionalidade própria ao direito a fim de fortalecer a possibilidade de retirar a legitimidade das normas jurídicas de sua própria legalidade sem desconsiderar as diferenças. Max Weber, reagindo à tendência kantiana de moralização do direito e seguindo sua teoria do processo de modernização e desencantamento do mundo, propõe uma racionalidade jurídica a partir de uma visão positivista do direito. Com isso, o direito se descola por completo da moral dispensando qualquer referência deontica para fundamentar sua normatividade, e portanto, obrigatoriedade. Contudo, a reflexividade que se abriu na modernidade só pode aferir a legitimidade das normas jurídicas a partir de uma força obrigacional que ainda tenha, como fio condutor, um ponto de vista moral procedimental, sob pena do direito, como norma de ação, se aproximar mais da coerção do que da liberdade e passar a tolher diferenças que se pretende garantir. A presente pesquisa apresenta como o filósofo alemão Jürgen Habermas pretende seguir a ideia weberiana de uma racionalidade jurídica para justificar a obediência às normas, mas sem desconsiderar a própria gênese democrática do direito. Para isso, novas concepções de de razão e de poder devem balisar a compreensão de um direito discursivo que se fundamenta em diferentes usos práticos da razão, os quais possibilitam uma nova relação entre direito e moral.

Palavras-chave: Racionalidade jurídica, legitimidade, legalidade, moral, direito.

1. A MORALIZAÇÃO OU MATERIALIZAÇÃO DO DIREITO

Na modernidade, o direito não se relaciona mais de perto com uma tradição que possa lhe fornecer de fora, ou seja, factualmente, sua base normativa a fim de integrar a sociedade. O direito racional é aquele que retira sua legitimidade de uma auto-certificação reflexiva, ou seja, de uma justificação que possa ser aceita racionalmente por cada indivíduo, sem referências heterônomas. Portanto, na modernidade, as normas jurídicas não têm mais sua legitimidade fundada fora da reflexividade. Isso já permite ver que certa racionalidade atravessa o direito. Ocorre que essa reflexividade, do ponto de vista da filosofia da ação, apesar de racional, ainda passa por uma relação de subordinação do direito para com a moral, fazendo com que o direito

tenha que se remeter a uma validade que não lhe é própria. A racionalidade que atravessa o direito ainda tem em vista discursos práticos morais para justificar a ação dos indivíduos. Desta forma, o direito é visto sob o ângulo de uma razão prática que, como esfera moral superior, lhe confere imediatamente normatividade. O direito acabava se fundamentando exclusivamente pela moral.

Esse é, por exemplo, o caminho percorrido por Kant, que relaciona direito racional e filosofia do sujeito para que, partindo de leis da razão prática, possa legitimar as liberdades subjetivas de ação dos indivíduos. Sua teoria do direito se submete ao imperativo categórico, do qual se inferem os direitos subjetivos de cada um. O direito que se encontra submetido a imperativos da razão pressupõe, por isso mesmo, um direito natural deduzido aprioristicamente da razão prática. Enfim, uma lei geral da liberdade vigora por sobre as liberdades subjetivas, e é dessa lei geral que se desdobra a legitimidade do direito. O direito natural de Kant não advém de um ambiente metafísico-religioso, tal como ocorre antes da modernidade, mas permanece pensando uma moral racional que submete o direito a uma validade deontológica, a qual, por sua vez, sustenta as relações sociais vividas por pessoas morais como sujeitos de direitos possuidores de um espaço de ação livre de qualquer restrição advinda de outro arbítrio ou mesmo da autoridade constituída. É neste espaço que se encontra a liberdade jurídica, deduzida de uma autorização dada pela lei moral. Portanto, no limite, uma teoria moral superior oferece as diretrizes a serem seguidas pelos destinatários das normas jurídicas, tidos como pessoas morais portadoras de arbítrios que, por vezes, se chocam:

Na sua “Introdução à metafísica dos costumes”, Kant procede diferentemente. Ele parte do conceito fundamental da lei da liberdade moral e extrai dela as leis jurídicas, seguindo o caminho da *redução*. (...) Segundo Kant, o conceito do direito não se refere primariamente à vontade livre, mas ao *arbítrio* dos destinatários; abrange a *relação externas* de uma pessoa com outra.¹

A ideia kantiana é que existe um espaço de ação assegurado por um direito natural. Nesse espaço de ação os interesses fluem, sendo apenas limitados de acordo com a lei, uma vez que a coerção pode ser autorizada por acordo originário. O próprio direito moderno surge desse espaço de ação, pois tem em sua base direitos privados, tais como o contrato e a propriedade, que conduzem a uma concepção de direitos subjetivos como limites ao arbítrio de outrem e à

¹ Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, 2012, p. 140.

atuação da autoridade estabelecida nos limites da lei. É um verdadeiro espaço de liberdade conferido ao indivíduo que levanta a ideia de que tudo o que não é proibido é permitido, sendo que o proibido só pode ser baseado em princípios morais fundamentais.

Esses direitos subjetivos foram endossados pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão e mais tarde recebidos como direitos humanos. Ora, com essa concepção restrita de liberdade, qual seja, a liberdade jurídica como espaço livre de ação, o direito não pode pensar uma racionalidade que lhe seja própria, sendo deduzido de uma lei geral determinada pela razão, ou seja, de um direito natural, de uma razão pura prática:

No artigo 4 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, podemos ler o seguinte: “A liberdade consiste em poder fazer tudo o que não prejudica a um outro. O exercício dos direitos naturais de um homem só tem como limites os que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo de iguais direitos. Esses limites só podem ser estabelecidos através de leis”. Kant apóia-se neste artigo, ao formular o seu princípio geral do direito, segundo o qual toda ação é equitativa, quando sua máxima permite a convivência entre a liberdade de arbítrio de cada um e a liberdade de todos, conforme uma lei geral.²

Enfim, na modernidade, o direito é visto de uma perspectiva instrumental como uma norma de ação secundária, pois submetida e determinada por uma norma de ação superior, a qual lhe confere legitimidade. Na verdade, o direito configura uma cópia da moral, pois se legitima exclusivamente por ela. “Subjaz a essa construção a idéia platônica segundo a qual a ordem jurídica copia e, ao mesmo tempo, concretiza no mundo fenomenal a ordem inteligível de um ‘reino de fins’.”³

Várias são as consequências desse modo de pensar o direito, pois sua legitimidade acaba ficando restrita a um conteúdo moral, sendo que este, diante da complexidade cada vez maior das sociedades, e dos vários discursos práticos que fundamentam as pretensões de validade levantadas nessas sociedades – como vimos anteriormente – não pode dar conta sozinho da integração social, uma vez que suas exigências morais são fardos demasiadamente pesados para indivíduos vistos como sujeitos racionais solipsistas. Se, por um lado, exigências morais cognitivas, motivacionais e organizacionais pesam sobre sujeitos racionais na modernidade,

² Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, 2012, pp. 113-114.

³ Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, 2012, p. 140.

por outro lado, esses sujeitos se encontram em sociedades plurais cada vez mais complexas, inclusive do ponto de vista procedimental e, por isso, incorporam justificações práticas também complexas para suas ações. A moral não pode mais ser vista como a única fonte para a validade das normas de ação, sem bem considerar uma teoria da sociedade que engloba o direito, sobretudo por conta de seu aspecto ambíguo.

Claro que certa universalidade deve existir, mas a moralização do direito, ou seja, sua materialização, parece não acompanhar o próprio processo de racionalização da modernidade. Ao mesmo tempo em que o direito se afasta da moralidade, precisa dela para obter seu fundamento. Na ótica de Habermas, o direito, ao menos em seu procedimento, não pode violar a moral, o que não significa subordinar-se a ela. É possível ao direito respeitar a moral sem se vincular, mas será que pra isso é preciso descolar o direito da moral, assumindo certa concepção positivista do direito? A complementaridade entre as duas normas de ação não seria exatamente o direito possuir um núcleo procedimental discursivo que mantém um ponto de vista imparcial sem se subordinar à moral? Aceitar a complementaridade entre direito e moral de uma perspectiva discursiva não seria se afastar de uma concepção positivista e assumir uma racionalidade própria ao direito que não contrarie a moral, uma vez que esta permanece em seu bojo via procedimento ou mesmo como um dos discursos práticos institucionalizado?

2. OUTRA CONCEPÇÃO DE PODER, OUTRA RACIONALIDADE E OUTRO CONCEITO DE DIREITO

Max Weber segue o caminho positivista do direito. Contra a tendência moralizante que Kant opera em sua teoria do direito, Weber pretende pensar uma racionalidade jurídica autônoma, portanto, um direito formal. Segundo Weber, o direito se desenvolve desde a revelação, passando pelo direito tradicional, até o direito moderno, visto por ele a partir de uma racionalidade prática sob influência do conceito de técnica. Com seus estudos sobre o processo de modernização a partir da racionalidade, Weber afirma um movimento de desencantamento do mundo e, portanto, de secularização. Nesse movimento, o direito se descola da moralidade e se encaixa no âmbito das ações racionais conforme fins em uma teoria da escolha racional. Toda ação visa um fim. Ocorre que esse fim não é dado desde sempre pela tradição ou por uma ordem moral superior. Weber se coloca contra a materialização do direito, mas restringindo o

valor do direito enquanto norma de ação, uma vez que prescinde de qualquer relação com a moral.

Do ponto de vista weberiano, a racionalidade jurídica é diversa da racionalidade moral, pois enquanto esta continua vinculada à tradição, o direito se especializou. Junto de uma tendência à codificação,⁴ a institucionalização das normas de ação em um ordenamento jurídico, bem como de uma visão de Estado que carrega em si o monopólio da força coercitiva, o direito se descola da moral ao ponto de a legalidade prescindir de qualquer ponto de vista deontológico para afirmar sua legitimidade. Ocorre que, justamente quando o direito moderno pretende diferenciar legalidade de moralidade, também passa a precisar justificar de maneira prática as normas legais que antes tinham seu fio condutor na tradição. As pretensões de validade do direito só podem ser consideradas normativas e ostentarem força obrigacional (cogência) quando consideradas legítimas. É neste âmbito que Max Weber vai articular sua teoria contra a materialização do direito, retirando a legitimidade da própria legalidade, no que pese parecer esquecer que um fio condutor moral procedimental ainda é necessário a essa legitimidade.

A racionalização pode ser vista sob o ângulo social ou cultural. Se, de um lado, os sistemas de ação vão se autonomizando, por outro lado, a integração social se vincula ao âmbito da reflexividade. Max Weber entende esse processo e por isso defende que a legitimidade da positivação do direito deva ser racionalmente acordada. A validade jurídica se dá, pois a norma positivada foi acordada racionalmente. Tem uma força advinda de seu objetivo, de seu fim constitutivo, de sua gênese. A imposição da dominação legal, bem como o monopólio da coerção pelo Estado garantem a legitimidade, pois se fundem com a função moderna do direito. Ocorre que, desta forma, o direito passa a dispensar uma validade moral principiológica e é visto apenas da perspectiva burocracional-legal. O direito é pensado a partir de si mesmo, como um sistema auto-referencial, movido por seus próprios fins, sendo que sua estrutura burocrática fornece, ela mesma, a legitimidade de suas normas, prescindindo da moral:

Segundo Weber, o Estado de Direito obtém sua legitimação, em última instância, não da forma democrática da formação política da vontade, mas somente de premissas do exercício da dominação política conforme ao direito – a saber, da estrutura abstrata das regras e leis, da autonomia da jurisdição,

⁴Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 2, 2012, p. 123.

bem como da vinculação jurídica e da construção ‘racional’ da administração (continuidade e escrituração dos negócios administrativos, organização dos serviços públicos segundo a competência, hierarquia dos cargos, instrução especializada dos funcionários, separação entre pessoa e cargo, separação entre meios administrativos e pessoal administrativo e etc.).⁵

O clássico sociólogo alemão segue pensando a legitimidade do direito moderno como advindo de uma legalidade que denota força por seu aspecto estrutural burocrático. Seria um processo de modernização que pressupõe a especialização de um sistema burocrático que se pretende racional. Quando pensa a evolução do direito a partir do direito revelado até o direito racional com respeito a fins na modernidade, Weber está sob a ótica de uma racionalidade instrumental, estratégica, que só pode entender o direito como um sistema auto-referencial, portanto fora da sociedade.⁶ É neste sentido que interpreta as ordens estatais das sociedades ocidentais modernas a partir de uma racionalidade que tem como parâmetro imediato a “dominação legal”. A legitimidade do direito depende da fé na legalidade do exercício do poder. Um conceito positivista do direito se faz presente a partir daí.

Max Weber interpreta as ordens estatais das sociedades ocidentais modernas como desdobramentos da “dominação legal”, já que sua legitimidade depende da “fé” na legalidade do exercício do poder. Está limitado, portanto, até por conta de sua época – a qual não podia imaginar o impacto da linguagem na leitura do conceito de razão que se deu ao longo de todo século XX –, a uma ótica parcial de racionalidade. Não pode sentir os impactos da linguagem ordinária sobre a comunicação, tendo a enxergar as coisas sob o ponto de vista do objetivo designado. Por exemplo, pareceria mesmo impossível que Weber percebesse uma racionalidade a partir de um poder comunicativo ou uma liberdade comunicativa, conceitos que Habermas pega emprestado de Hannah Arendt e aprofunda.⁷ Enfim, essa visão unilateral e monolítica prejudica não só sua sociologia do direito, como também seu conceito de poder político. O poder não pode ser visto apenas como um embate de arbítrios, quando da ótica do indivíduo, nem apenas no formato sistêmico de um ente que levanta os melhores meios para os fins que se coloca, se fazendo valer do aparato judicial e do poder de política via coerção, quando da

⁵ Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, 2012, p. 102.

⁶ Vale lembrar que Habermas inclui o conceito de mundo vida também a fim de demonstrar que o direito, ao menos em um de seus aspectos fundamentais, se relaciona de perto com uma teoria da sociedade e pode, por isso mesmo, fazer a ponte procedimental e discursiva entre sistema e mundo da vida.

⁷ Cf. Arendt, Hannah. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. Cf. Habermas, Jürgen. “O Conceito de Poder em Hannah Arendt”. In: *Habermas: sociologia*. São Paulo: Ática, 1980, pp. 100-118.

perspectiva do Estado e do direito. Existe outro lado do poder que deve ser levado em conta para a fundamentação do direito. Nas palavras de Habermas, comentando Hannah Arendt:

Para Hannah Arendt, o fenômeno básico do poder não é, como para Max Weber, a chance de impor, no âmbito de uma relação social, a sua própria vontade contra vontade opostas, e sim, o potencial de uma *vontade comum* formada numa comunicação não coagida. Ela instaura um confronto entre “poder” e “violência”, isto é, entre o poder de uma comunicação voltada ao entendimento e a instrumentalização de uma vontade estranha em proveito próprio: “O poder nasce da capacidade humana de agir ou de fazer algo, de se associar com outros e de agir em afinção com eles. (...) Para Hannah Arendt, o poder político não é um potencial para a imposição de interesses próprios ou a realização de fins coletivos, nem um poder administrativo capaz de tomar decisões obrigatórias coletivamente; ele é, ao invés disso, uma força *autorizadora* que se manifesta na criação do direito legítimo e na fundação de instituições.⁸

O direito contém em seu bojo um poder instrumental sistêmico advindo de uma racionalidade com respeito a fins, mas parece não se resumir a isso e muito menos retirar sua legitimidade a partir daí. É a partir desses conceitos de liberdade comunicativa e de poder comunicativo que Habermas pode aprimorar uma teoria da ação crítica à racionalidade estratégica pressuposta por Max Weber, bem como uma teoria do direito que tenha uma racionalidade própria, mas que não dispense a moral, pois a considera quando do procedimento de criação do direito e a permite em seu bojo via institucionalização. Para Habermas, o direito não se subordina à moral, mas também não pode fundamentalmente ser acusado de sua violação, pois mantém em seu procedimento um ponto de vista moral advindo da linguagem ordinária e do princípio do discurso, bem como se vale de argumentos morais positivados. O entrelaçamento dos argumentos e discursos práticos utilizados para justificar as ações permite que a moral adentre o direito via comunicação. Enfim, o procedimento discursivo conta com um ponto de vista moral, bem como permite a moral no bojo do direito. A legitimidade vem sim da legalidade, mas não da forma como pensa Weber. O direito tem uma racionalidade própria, mas que não desconsidera a moral na sua justificação, bem como não depende em demasia de aspectos deontológicos para se legitimar. O princípio do discurso, como base

⁸Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, 2012, p. 187.

interpretativa de um direito procedimental, leva a forma jurídica, em sua ambigüidade, ao contato com a democracia.

3. LEGITIMIDADE A PARTIR DA LEGALIDADE: complementaridade entre direito e moral

Habermas oferece uma releitura da tese weberiana de resgate de uma legitimidade a partir da legalidade. Isso ocorre, pois, apesar de compartilhar com o sociólogo alemão da ideia de que a materialização do direito o reduz a uma norma secundária de ação, não é possível dispensar por completo a moral. Ora, uma controvérsia necessita de certos preceitos morais para ter resolução racional válida, por mais que estes sejam vistos em uma perspectiva procedimental ou coabitem o direito junto de outros discursos práticos. Contudo, é preciso preservar as diferenças, as divergências e os interesses alheios em discussão. Castrá-los de modo *a priori* não parece a Habermas a melhor formatação da relação entre direito e moral, nem com Kant, nem com Weber. Vale ressaltar que as críticas de Habermas a Weber na relação direito e moral estão presentes mesmo antes do autor alemão apresentar por completo sua nova concepção discursiva do direito em *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*: a teoria discursiva do direito.

Em 1986, Habermas ofertava aulas fora da Alemanha. Duas dessas aulas foram publicadas e ficaram conhecidas como *Tanner Lectures* ou *Direito e Moral*. Trata-se de uma primeira aula sobre “como é possível a legitimidade através da legalidade?” e uma segunda aula sobre “a idéia de Estado de Direito”.⁹ Inicialmente, o autor alemão apresenta criticamente a concepção weberiana do direito, a qual ostenta um conteúdo positivista que dispensa qualquer tipo de relação com a moral, prejudicando assim o entendimento dos conceitos de racionalidade e legitimidade do direito. Habermas procura demonstrar a fragilidade desses conceitos em Weber a partir de uma relação complementar entre direito e moral, a qual se esquivava de um direito subordinado a uma moralidade, portanto materializado, por um lado, mas, por outro lado, se recusa a fundamentar o direito sem qualquer referência à moral em um formalismo jurídico que se legitima por si mesmo através da fé na legalidade. A estreiteza dos conceitos weberianos advém da redução da perspectiva do processo de racionalização ao agir estratégico

⁹ Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 2, 2012, pp. 193-247.

e ao âmbito burocrático da dominação legal. Seguindo a linha crítica que lhe é peculiar, Habermas abre as *Tanner Lectures* demonstrando como Weber entende o direito e sua legitimidade:

Max Weber interpreta as ordens estatais das sociedades ocidentais modernas como desdobramentos da “dominação legal”. Porque 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 tem a ver com a racionalidade que habita na forma do direito e que legitima o poder exercido nas formas legais. Esta tese desencadeou grande discussão. E, durante seu desenrolar, Max Weber introduziu um conceito positivista do direito, segundo o qual direito é aquilo que o legislador, democraticamente legitimado ou não, estabelece como direito, seguindo um processo institucionalizado juridicamente. Sob essa premissa, a força legitimadora da forma jurídica não deriva de um possível parentesco com a moral. (...) Isso significa, para Weber, que o direito dispõe de uma racionalidade própria que não depende da moral.¹⁰

Para Habermas, é evidente o exagero em que Weber recai a partir de um correto – mas limitado – diagnóstico do processo de racionalização que afeta o direito. Weber, como já se afirmou, trabalha com um conceito limitado, pois monolítico e estratégico de racionalidade. Para ele, o processo se dá de tal forma que direito e moral se separam totalmente, ao ponto do direito ser apenas um sistema que visa coordenar as ações de maneira auto-referencial e de acordo com seus próprios objetivos. Habermas não só recusa o conceito de racionalidade de Weber por não poder pensar uma razão comunicativa que substitua uma razão prática, o que desconsidera um âmbito prático-moral existente em nossas ações, uma vez que analisadas do ponto de vista da linguagem ordinária, mas também recusa a forma como Weber lida com a relação entre direito e moral e, portanto, como pretende retirar a legitimidade da legalidade.

Segundo o autor, Weber está correto quando afirma que certa materialização do direito figura como um processo a ser levado em consideração para pensar a legitimidade, mas discorda, no entanto, da forma como lida com isso. Essa concepção de razão de Weber é considerada moralmente neutra e pode ser pensada a partir de três significados do termo

¹⁰ Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 2, 2012, pp. 193-194.

“racional”, segundo Habermas.¹¹ Trata-se de uma racionalidade geral e instrumental, uma racionalidade de fins e uma racionalidade quanto aos resultados. O primeiro significado advém do conceito de técnica e dominação da natureza, uma aplicação dos meios levantados. O segundo verifica o fim da ação a partir de valores dados, sendo que o terceiro “considera racionais os resultados do trabalho intelectual de especialistas”.¹²

Com esse conceito de razão neutra no que diz respeito à moral, o qual levanta a autonomia do direito frente ao processo de materialização que vinha sofrendo, Weber descreve o direito formal burguês desconsiderando os valores que se encontram em seu bojo, ao invés de conciliá-los, lhes oferecendo limites a partir de uma razão procedimental. Falta a Weber, na perspectiva de Habermas, um conceito de racionalidade que ultrapasse o positivismo jurídico e demarque com mais precisão as fronteiras entre normas e valores. Só assim é possível pensar a legitimidade do direito reconhecendo certo ponto de vista moral procedimental existente:

Em síntese, podemos constatar que as qualidades formais do direito, pesquisadas por Weber, sob condições sociais especiais, só poderiam ter garantido a legitimidade da legalidade na medida em que se tivessem comprovado como “racionais” num sentido prático-moral. Weber não reconheceu esse núcleo moral do direito formal burguês enquanto tal, por que ele sempre entendeu as ideias morais como orientações valorativas subjetivas; os valores eram tidos como conteúdos não racionalizáveis, inconciliáveis com o caráter formal do direito. Ele não fez distinção entre valores que, no interior de determinadas tradições e formas culturais de vida, se *recomendam* como mais importantes que outros valores, e a validade deontológica de normas que *obrigam* indistintamente todos os destinatários. Ele não introduziu uma linha demarcatória entre os variados conteúdos valorativos concorrentes e o aspecto formal da obrigatoriedade ou validade de normas, a qual não varia com o conteúdo das normas. Numa palavra, ele não levou a sério o formalismo ético.¹³

Ao invés de excluirmos a moral da aferição de legitimidade do direito, por que não pensar um aspecto moral presente nas condições procedimentais da formação da opinião e da vontade? Evidente que o direito não pode ter sua racionalidade subsumida à racionalidade moral, pois tem uma validade diferenciada, a qual se abre para argumentações outras e também

¹¹ Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 2, 2012, p. 197.

¹² Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 2, 2012, p. 198.

¹³ Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 2, 2012, p. 201.

se coloca como falível, uma vez que a legislação pode a todo o momento ser modificada. Ocorre que também não pode violar a moral, dispensando um fio condutor procedimental na formação da opinião e da vontade e na institucionalização das condições para essa formação. Quando totalmente ausente um critério moral para fundamentar o direito, simplesmente não podemos estabelecer os limites entre normas e valores. Tudo implica perceber, na perspectiva habermasiana, qual saber está por trás da moral e qual saber está por trás do direito, ao ponto de forjar uma relação em que o direito não viole, mas também não se submeta à moral. A legitimidade do direito implica uma relação complementar do direito com a moral, e não um direito protegido da moral, como se direito ou moral tivessem que ser sitiados um do outro.¹⁴ É preciso entender melhor essa relação a partir de um procedimento que discursivamente legitime a obrigatoriedade das normas.

A produção do direito segue um procedimento institucionalizado de formação da vontade racional. Esse procedimento é considerado racional em um sentido prático-moral, e não instrumental ou conforme fins, como queria Weber. A legitimidade só pode vir pela legalidade se essa legalidade estiver submetida a um procedimento que tem em seu bojo um ponto de vista moral. Isso é possível não só porque existe um ponto de vista moral na linguagem ordinária, mas também por que o direito e seu aspecto dual – o qual figura como sistema de saber e de ação – admite que a moral migre para seu interior via fluxo comunicativo institucionalizado. Desta forma, em seu aspecto dual, o direito flerta tanto com o sistema como com o mundo da vida.¹⁵

Enfim, o direito, como já antecipado no primeiro capítulo, admite uma validade que se relaciona com três tipos de discursos práticos: pragmáticos, éticos e morais. Segundo Habermas, os discursos jurídicos admitem, quando buscam compor sua validade falível, argumentações referentes a esses três tipos de discursos práticos. Nesse sentido, o direito é mais amplo que a moral e alivia suas fortes exigências, pressupondo para sua legitimidade a institucionalização de processos que admitem argumentação moral, não excluindo *in totum* os valores. A racionalidade jurídica é procedimental e o procedimento que se encontra no seu

¹⁴ Alusão à teoria da sociedade tal como Habermas a entendia em *Teoria do Agir Comunicativo*, ou seja, como colonização do mundo da vida, cuja solução passava pelo sitiamento deste em relação ao sistema. Em *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* a teoria da sociedade parte da idéia das eclusas para relacionar mundo da vida e sistema.

¹⁵ “No seu conjunto, o mundo da vida forma uma rede de ações comunicativas. Sob o ângulo da coordenação da ação seu componente *social* consiste na totalidade de relações interpessoais ordenadas legitimamente. Ele abrange, além disso, coletividades, associações e organizações especializadas em determinadas funções.” Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 2, 2012, p. 86.

interior visa à justificação de sua obrigatoriedade, sua legitimidade, a qual não pode ser aferida dispensando a moral:

Por conseguinte, se as qualidades formais do direito são encontráveis na dimensão dos processos institucionalizados juridicamente, e se esses processos regulam discursos jurídicos que, por seu turno, são permeáveis à argumentações morais, então pode-se adotar a seguinte hipótese: 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. A legitimidade da legalidade resulta do entrelaçamento entre processos jurídicos e uma argumentação moral que obedece sua própria racionalidade procedimental.¹⁶

Existe, portanto, ainda nas *Tanner Lectures*, um nexos interno entre direito e moral, o qual permite uma relação complementar na qual o direito, emprestando sua forma jurídica, alivia várias exigências da moral que acometem o indivíduo. O saber que é o direito participa da integração social e tem uma racionalidade própria, a qual se relaciona com a moral de maneira complementar, pois lhe dá limites a partir da institucionalização e tem um sentido prático moral na sua fundamentação. Essa racionalidade jurídica é falível, mas tem um conteúdo moral implícito em seu próprio processo, diferentemente de como pensava Weber:

Em sociedades semelhantes à nossa, a legitimidade configurada através da legalidade implica a fé numa legalidade destituída das certezas coletivas da religião e da metafísica e 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 habita no interior do direito, constitui o fundamento da força legitimadora da legalidade. Um poder exercido nas formas do direito positivo deve a sua legitimidade a um conteúdo moral implícito nas qualidades formais do direito. Todavia, o formalismo jurídico não pode ser manietado de modo concretista a determinadas características semânticas. Porque a força legitimadora reside em *processos* que institucionalizam o caminho para seu resgate argumentativo.¹⁷

Habermas acredita que a moral, sobretudo diante da Reviravolta Pragmático-Linguística, figura como norma de ação ao lado do direito. A moral seria, segundo Habermas,

¹⁶ Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 2, 2012, p. 203.

¹⁷ Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 2, 2012, p. 214.

aquilo que leva em conta o igual interesse de todos. Uma aceitabilidade racional configura a moral como parâmetro igualmente bom para todos. Certa estrutura da razão prática ainda está presente, sendo a imparcialidade seu núcleo. Tanto na fundamentação como na aplicação, temos que dar conta de certa ideia de imparcialidade:

E, para descobrir um núcleo racional – racional no sentido prático moral -, nos processos jurídicos, temos que analisar o modo como a ideia de imparcialidade da fundamentação de normas e da aplicação de regulações obrigatórias cria uma relação constitutiva entre direito vigente, os processos de legislação e os processos de aplicação do direito. Essa ideia de imparcialidade forma o núcleo da razão prática.¹⁸

Ocorre que, em Habermas, essa racionalidade jurídica, por ser pressuposta de maneira discursiva, leva em conta a aceitabilidade racional junto de uma aceitação concreta advinda do princípio do discurso na forma de princípio da democracia. Um procedimento discursivo compõe a racionalidade jurídica de uma perspectiva moral e, ao mesmo tempo, democrática.

Vários foram os autores que tentaram forjar modelos que explicassem de maneira procedimental a justiça. Segundo Habermas, nessa empreitada, John Rawls adota o modelo contratual, Lawrence Kohlberg adota o modelo de Herbert Mead “da reciprocidade geral das perspectivas entrelaçadas entre si” e Karl-Otto Apel e ele sugerem “tomar a própria argumentação moral como processo adequado para a formação racional da vontade”.¹⁹ Habermas rejeita os dois primeiros modelos, os quais encontram seus limites em suas respectivas ideias de moralidade. Contudo, é importante lembrar neste momento que todas essas tentativas ainda gravitam, de uma forma ou de outra, pelo modelo da razão prática.

Sob a ótica de Habermas, Rawls ainda está preso em uma moral como decisão racional livre de sujeitos com a capacidade de racionalidade, e portanto de escolha de uma concepção de bem dentro de um projeto de vida, e de razoabilidade, ou seja, de senso de justiça, a qual depende de juízos ponderados advindos de intuições racionais, enquanto que Kohlberg acredita na moral como ato de entendimento empático no modelo de assunção de papéis. Nenhum deles pode sequer conceber uma *práxis* comunicativa, que pressuponha participantes que levantam pretensões de validade e que, diante delas, tomam posição. Em toda argumentação, idealizações

¹⁸ Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 2, 2012, p. 214.

¹⁹ Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 2, 2012, p. 215.

inevitáveis são levantadas, mas isso ocorre em um sentido pragmático. Como já enfatizado anteriormente, vale lembrar que, aqui, é preciso entender a natureza dessas idealizações para não submetê-las a desenvolvimentos próprios de determinada psicologia moral. As idealizações aqui se referem à atitude contrafactual que todo participante de discursos realiza no ambiente factual de entendimento pragmático:

Ora, o exame de pretensões de validade hipotéticas representa esse processo, pois todo aquele que deseja argumentar seriamente tem que entrar em contato com as suposições idealizadoras de uma forma de comunicação exigente.²⁰

Enfim, o autor alemão acredita que, a partir da positivação de normas jurídicas, uma fundamentação passa a ser exigida para a legitimidade. A legitimidade do direito advém da institucionalização de processos de decisão jurídica que se relacionam com discursos morais. A imparcialidade das normas se manifesta como um ponto de vista moral contido no procedimento que conduz a formação discursiva da opinião e da vontade e a institucionalização de maneira conjunta. Moral e direito se complementam, pois o direito alivia a moral e suas fortes exigências, e a moral pode migrar para o direito via política. Nesse ponto já é possível compreender melhor a tensão entre facticidade e validade advinda da ambigüidade do direito, sobretudo diante de uma leitura discursiva.

4. RACIONALIDADE JURÍDICA: ALÉM DA COMPLEMENTARIDADE ENTRE DIREITO E MORAL

A teoria do direito de Habermas vai se aperfeiçoando junto do melhor entendimento sobre a relação discursiva entre direito e moral. Antes de 1992, o conceito de direito em Habermas, por mais que já relacionado de forma complementar à moral, ainda tem sua normatividade vinculada a uma validade deontológica. Ainda existia uma esfera superior que refletia no direito um sentido prático-moral. Por mais que Habermas já levantasse uma relação complementar e, portanto, de não-subordinação entre direito e moral, essa complementaridade se dava na medida em que o direito era imediatamente informado por uma instância normativa. Na verdade, o direito conta com uma referência que lhe é externa, ainda carece do conceito de mundo da vida. Ora, o mesmo modelo da razão prática ainda está presente nessa

²⁰ Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 2, 2012, p. 215.

complementaridade. A justificação das pretensões de validade vistas sob a ótica de uma racionalidade jurídica que trabalha com três tipos diferentes de discursos práticos ainda não está completa. A questão aqui cinge-se em pensar como o direito pode obter força normativa sem um vínculo tão estreito com a moral. Será que a complementaridade é suficiente? E o procedimento está sendo visto sob o ângulo correto? Habermas vai além de uma complementaridade em 1992.

Habermas se apóia em uma teoria procedimental do direito, fundamentada em uma racionalidade que contém em seu bojo diversos discursos práticos, inclusive discursos prático-morais, mas não se vincula a esses, pois se relaciona com um princípio do discurso que é neutro. Para isso, demonstra como a forma jurídica pode aliviar fortes exigências morais que recaem sobre os indivíduos, os quais interagem em sociedades cada vez mais complexas. Contudo, a proposta de Habermas ainda parece moralizante demais. Parece demasiadamente normativista a ideia de simples complementaridade entre direito e moral. A moral ainda tem certo conteúdo metafísico e não pode habitar o direito positivo via fluxos comunicativos da política. A racionalidade procedimental parece não estar bem construída.

O autor alemão percebe os limites de sua própria teoria e as consequências de o direito assumir um vínculo maior que o necessário com a moral, mesmo diante de uma relação complementar. Com isso, passa a distinguir a racionalidade de uma teoria procedimental da justiça da racionalidade de uma teoria procedimental do direito. Isso é necessário, uma vez que a racionalidade moral está incompleta diante do processo de modernização, sobretudo por não ter critérios objetivos para julgamento. Contudo, ao passo que a racionalidade moral demonstra seus limites, a racionalidade procedimental pressuposta pelo direito e sua validade falível se realiza por completo, pois tem critérios objetivos e pode contar com a obediência às regras estabelecidas.

Desta forma, o direito e a racionalidade jurídica se colocam ainda mais em evidência na integração social, sobretudo quando se trata de justificar a cogência ou obrigatoriedade das normas e entender seu procedimento. O direito passa, então, a ser visto por Habermas não apenas como um sistema de ação fora da sociedade, mas também como um saber cultural, portanto um componente social que faz parte do mundo da vida,²¹ podendo assim fazer a ponte

²¹ O conceito de mundo da vida vem se modificando ao longo da obra de Habermas, sobretudo em sua relação com o sistema. Na década de 80, sobretudo em *Teoria do Agir Comunicativo*, era visto como um horizonte cultural de fundo que deveria ser protegido das interferências do sistema. Surge a ideia de colonização do mundo da vida, que impunha um agir estratégico e

por sobre um fluxo comunicativo entre o sistema e o saber. O mercado e a administração (Estado) utilizam do direito para fazer valer certa obrigatoriedade de suas decisões. Também são sistemas de ação, mas por se afastarem do mundo da vida, são limitados pelo *médium* do direito, pois este prevê a organização do Estado, fixa direitos fundamentais e recebe via política outros discursos práticos. Assim, o direito, ao permitir a integração social via solidariedade, passa a contrabalancear o agir estratégico de sistemas auto-referenciais por seu contato procedimental com o agir comunicativo advindo das esferas públicas formais e informais de formação discursiva da opinião e da vontade em um Estado Democrático de Direito. A racionalidade jurídica pode ser vista como procedimental, ou seja, tem um ponto de vista moral, mas esse se dá em um procedimento discursivo, o qual garante a legitimidade da obrigatoriedade das normas. Vale lembrar que nas sociedades contemporâneas, cada vez mais, o direito tem assumido o protagonismo da integração social, uma vez que, com a pressuposição da busca de legitimidade no seio do próprio processo de institucionalização, passa a figurar como *médium* entre sistema e mundo da vida.

O direito permite que, via discussão política pública, valores do mundo da vida penetrem nas normas positivadas, de modo a garantir um reconhecimento normativo legítimo, garantidor do exercício da liberdade comunicativa. A normatividade se dá mediatamente, ou seja, apenas a partir do reconhecimento discursivo da pressuposição de racionalidade do processo democrático de produção de direitos. O formalismo jurídico passa a não ser indiferente aos discursos pragmáticos e éticos.

A partir de 1992, Habermas pensa uma validade jurídica diferente da validade moral, mas que guarda com esta uma relação próxima. Essa complexa relação entre direito e moral denota que uma associação secular entre direito e moral, que era vista pelo autor alemão como complementar, dá lugar a uma relação que assume duas vias, a cooriginariedade e a complementariedade recíproca via procedimento.

estagnava as possibilidades do agir comunicativo. Com a guinada ao direito nos anos 90, Habermas entende o mundo da vida imbricado no sistema, sobretudo por conta de o direito agora ser visto em sua ambiguidade, portanto não só como um sistema, mas também como parte integrante do mundo da vida. De qualquer forma, destacamos algumas definições dadas pelo próprio autor alemão em *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*: “Não há necessidade de expor aqui a análise pragmático-formal deste mundo da vida, tampouco o lugar teórico do agir comunicativo, situado entre discurso e mundo da vida. O mundo da vida forma o horizonte para situações de fala e constitui, ao mesmo tempo, a fonte das interpretações, reproduzindo-se somente através de ações comunicativas. (...) Durante o agir comunicativo o mundo da vida nos envolve no modo de uma certeza imediata, a partir da qual nós vivemos e falamos diretamente. (...) O mundo da vida, do 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, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, 2012, p. 40-42.

A força normativa do direito não vem da moral, mas de um procedimento que não viola e nem se subordina a ela. Para se aferir a normatividade jurídica, portanto, não se apela mais para uma correspondência entre direito positivo e direito natural racional e nem para uma validade deontológica em sentido prático-moral. Se antes, com o próprio Habermas, podia-se pensar que só eram legítimas normas jurídicas que obrigavam a todos de um ponto de vista moral deôntico, agora, a validade e, portanto, a legitimidade das normas jurídicas, não se desdobra de uma norma moral superior de estrutura equivalente à razão prática. A legitimidade vem da legalidade, sendo essa entendida como resultado de um processo discursivo de formação da opinião e da vontade que tem no direito – saber cultural e norma de ação – o *médium* de onde surge a autonomia. Veremos isso mais à frente.

Em julho de 1992, no prefácio de *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, Habermas marca a diferença e o aprimoramento de sua teoria do direito, sobretudo no que se refere à relação direito e moral: “[c]onvém notar, todavia, que atualmente eu não determino mais a relação complementar entre moral e direito seguindo a linha traçada nas *Tanner Lectures*”.²² Ao invés de falar apenas em relação de complementaridade entre direito e moral, o autor alemão cunha os termos cooriginariedade e complementaridade recíproca para se referir, por um lado, à simultaneidade de nascimento, por outro lado, à complementaridade no procedimento entre direito e moral.

Afirmar que direito e moral são cooriginários quer dizer que nenhuma das duas normas de ação deve servir de legisladora para a outra. A origem simultânea dessas duas normas de ação extirpa de uma vez por todas a ideia de subordinação. O fundamento da normatividade de uma norma de ação não é buscado em outra norma de ação. Não existe uma esfera normativa que informa imediatamente a esfera do direito. Saímos de uma relação secular – uma relação que pretende bem demarcar a separação apesar da complementaridade entre direito e moral – para uma relação discursiva, pós-secular, segundo a qual o direito permite que, via institucionalização da liberdade comunicativa, levante-se uma normatividade mediata a partir de uma validade que mistura discursos práticos, mas não perde de vista um ponto de vista moral procedimental. Ou seja, a normatividade não é informada imediatamente ao direito, mas passa pela mediação discursiva, que se dá a partir do princípio do discurso transformado em princípio da democracia quando misturado à forma jurídica.

²² Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, 2012, p. 10.

O princípio do discurso de Habermas abrange, como normas de ação, tanto a moral, quanto o direito, vistos de um ponto de vista genético: “D: São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais”.²³ Este princípio é visto, por Habermas, como neutro de um ponto de vista deontológico, não assumindo uma feição exclusivamente moral, nem exclusivamente jurídica, motivo pelo qual pode imbricar as duas normas de ação sem precisar retirar de cada uma delas o fundamento para a outra. É como se a imparcialidade requerida por uma aceitabilidade racional de um ponto de vista moral simétrico de todos necessitasse, geneticamente – por isso a relação é cooriginária –, de uma aceitação concreta advinda da formação discursiva da opinião e da vontade, sendo que ambas se colocam no ambiente de discursos racionais com validade pressuposta pelo princípio do discurso. Com isso, o princípio do discurso se transforma em princípio da democracia e forja a legitimidade do direito a partir da institucionalização das condições comunicativas para a criação jurídica. Quando o discurso se mistura com o direito, este passa a ser visto sob o viés democrático, sendo a validade requerida a partir de um processo de criação do direito que Habermas pretende reconstruir em uma “gênese lógica”.

Enfim, o direito é cooriginário em relação à moral, pois se mantém em um âmbito independente de normatividade, aberto à moral via institucionalização. O processo legislativo permite que razões morais não só sejam levadas em consideração pelo direito como também fundamentem o direito de um ponto de vista procedimental. O princípio do discurso abrange tanto um princípio moral que visa à aceitabilidade racional, como um princípio da democracia, o qual, através da discussão, promove a aceitação concreta das pretensões de validade. A moral se refere aos seres racionais naturais vistos simetricamente como iguais e possuidores de um espaço de ação livre de restrições arbitrárias, sendo que o direito se refere aos participantes de uma comunidade jurídica reconhecidos reciprocamente como cidadãos-membros. Enfim, tanto a moral como direito podem ser vistos sob o ângulo discursivo, sendo que, como normas de ação, assumem validades diversas, mas figuram juntas e simultâneas no processo de produção do direito legítimo. É neste sentido que Habermas fala em cooriginaridade: “[a] gênese lógica desses direitos forma um processo circular, no qual o código de direito e o mecanismo para produção do direito legítimo, portanto o princípio da democracia, se constituem de *modo*

²³ Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, 2012, p. 142.

cooriginário”.²⁴ Vale lembrar que essa cooriginariedade é ressaltada quando entendemos melhor outras duas relações: autonomia privada e autonomia pública, direitos humanos e soberania popular, o que veremos mais adiante.

A complementaridade recíproca mencionada por Habermas em *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*²⁵ é a outra via pela qual se forja essa nova concepção discursiva do direito e sua relação com a moral. O direito assegura à moral uma aplicação procedimental para além de seus limites evidenciados no discurso filosófico da modernidade. A moral na modernidade é um saber cultural que carece de um aparato institucional para fazer valer como obrigatórias suas normas. Ora, o direito, com seu caráter ambíguo e duplo, que o caracteriza como saber cultural ou sistema de saber, pertencente ao mundo da vida, portanto em contato com uma cultura de fundo, é uma instituição ordenada que pode complementar uma moral restrita a aspectos da pessoa ou do indivíduo:

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.²⁶

É nesse sentido que o direito é visto com “eficácia imediata para a ação”, aliviando o peso das exigências cognitivas, motivacionais e organizatórias, já abordadas anteriormente. A pessoa moral agora é vista como um membro de uma comunidade jurídica que dispensa o peso das decisões exclusivamente individuais. O participante está enredado em uma *práxis comunicativa* que exige tomada de posição frente ao levantamento de pretensões de validade na formação discursiva da opinião e da vontade. Já vimos que, embutidas nas pretensões de validade, se encontram condições comunicativas dos atos de fala relacionadas ao entendimento, ou seja, a interação social se dá a partir de universais pragmáticos constantes dos atos de fala ilocucionários. A pretensão de validade levantada deve ser confirmada ou não diante da tomada

²⁴ Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, 2012, p. 158.

²⁵ Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, 2012, p. 141.

²⁶ Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, 2012, pp. 149-150.

de posição dos interlocutores. Habermas acredita existir na própria linguagem uma tensão entre facticidade e validade, pois toda linguagem expressa só pode se tornar válida se levar em consideração o reconhecimento intersubjetivo advindo da interação social.

Na interação social proporcionada a partir do *médium* da linguagem, o direito faz a integração social, pois ao manter seu caráter dual e ambíguo, incorpora a tensão entre facticidade e validade que estava até então apenas na linguagem. O direito é visto pela perspectiva da legitimidade que surge da própria legalidade, pois tem uma racionalidade procedimental que recorre a um procedimento pelo qual se institucionalizam as condições para a liberdade comunicativa. O direito é pensado pela teoria do discurso como o *médium* que pode bem relacionar os sistemas e o mundo da vida, fazendo a ponte entre o fluxo comunicativo informal e as instâncias formais institucionalizadas. Ou seja, o direito pertence ao mundo da vida, recebendo a moral por institucionalização via discussão política. Enquanto a moral permanece apenas no mundo da vida, o direito pode fazer esse diálogo, pois pertence ao mundo da vida ao mesmo tempo em que figura como sistema de ação:

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.²⁷

Em verdade, a tensão existente entre facticidade e validade se apresenta agora na relação de complementaridade recíproca entre direito e moral, uma vez que o direito se apresenta como imposição factual que mitiga o peso das decisões morais, bem como levanta discursivamente sua validade a partir de uma racionalidade que lhe própria, mas que não se subordina e nem contraria a racionalidade da moral, tendo em vista que, por ser ambíguo, pode se relacionar, a partir de um procedimento visto sob o ângulo do princípio do discurso, tanto com o sistema quanto com o mundo da vida. Os co-cidadãos passam a se entender como participantes de um processo que tem no direito o canalizador dos fluxos comunicativos que podem aproximar

²⁷ Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, 2012, p. 112.

Estado, Mercado e Sociedade Civil. Os cidadãos se vêem como participantes, via direito, das regras de cooperação social.

Enfim, importa entender nesse momento que, nesse âmbito discursivo, não cabe falar de uma pessoa moral enquanto sujeito ou indivíduo que tem a faculdade ou capacidade de agir dentro de um espaço de ação, mas de um membro de uma comunidade jurídica que participa de uma *práxis comunicativa*.

O âmbito da moral e o âmbito do direito são diversos: duas normas de ação com validações específicas, de acordo com uma racionalidade procedimental própria, que no caso do direito se abre para discursos práticos pragmáticos, éticos e morais, mas se refere a uma comunidade jurídica bem delineada. Diferentes tipos de argumentos fazem parte da legitimidade da legalidade. Neste aspecto, o direito é mais extenso que a moral. No entanto, o direito também é mais restrito que a moral, pois se aplica aos participantes de discursos racionais enredados no procedimento de uma comunidade jurídica determinada. A validade do direito abrange membros bem delineados de dada comunidade jurídica:

O universo moral, que não possui fronteiras sociais ou históricas, abrange *todas* as pessoas naturais, em toda sua complexidade histórica e vital; deste modo a proteção moral refere-se à integridade de sujeito completamente individuados. Ao passo que uma *comunidade jurídica*, localizada no espaço e no tempo, protege a integridade de seus membros, porém, somente na medida em que eles assumem o *status* de portadores de direitos subjetivos.²⁸

Apesar dessas diferenças, existe um elo discursivo e procedimental entre as duas esferas, e vimos que esse elo as coloca em relação cooriginária e complementar. A cooriginaridade denota simultaneidade no nascimento, já a complementaridade se refere ao procedimento e é entendida como recíproca, pois pressupõe cidadãos que reservam uns aos outros direitos e obrigações, pois se entendem como membros co-autores de uma comunidade jurídica de cooperação. É um duplo aspecto da relação direito e moral que, por um lado, consagra uma racionalidade jurídica independente da moral, pois apresenta um princípio do discurso neutro, ou seja, não comprometido em demasia com um ponto de vista deontológico, e, por outro lado, garante à moral uma relação mais próxima com a forma jurídica, haja vista a possibilidade de discursos morais migrarem para o direito positivo. Em verdade, existe um processo pelo qual

²⁸ Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 2, 2012, p. 312, Posfácio.

se originam os direitos em um Estado Democrático de Direito, sendo que esse processo só é legítimo se puder entender a relação entre moral e direito a partir de um princípio do discurso que abrange ambas as normas de ação. Esse princípio do discurso, ao se relacionar com a forma jurídica e se institucionalizar, se transforma em princípio da democracia, conferindo legitimidade ao processo que leva à normatividade.

Habermas, com seu conhecido método de reconstrução, procede ao que ele denomina de “gênese lógica dos direitos”, demonstrando que, ao ver o direito sob a ótica discursiva, a institucionalização das condições para o exercício da liberdade comunicativa e da autonomia se coloca como legitimidade:

A idéia básica é a seguinte: o princípio da democracia resulta da interligação que existe entre o princípio do discurso e a forma jurídica. Eu vejo esse entrelaçamento como uma *gênese lógica dos direitos*, a qual pode ser reconstruída passo a passo. Ela começa com a aplicação do princípio do discurso ao direito a liberdades subjetivas de ação em geral – constitutivo para a forma jurídica enquanto tal – e termina quando acontece a institucionalização jurídica de condições para um exercício discursivo da autonomia política, a qual pode equipar retroativamente a autonomia privada, inicialmente abstrata, com a forma jurídica.²⁹

CONCLUSÃO

Seguindo os caminhos abertos por uma racionalidade que articula discursos pragmáticos, éticos e morais, Habermas pretende fazer valer a intenção weberiana que retira a legitimidade da própria legalidade. Contudo, Habermas não descola o direito da moral e nem simplifica sua força normativa à confiança na coerção jurídica. Ao invés disso, direito e moral são entendidos como complementares, mas não só, são normas de ação cooriginárias, pois em complementaridade recíproca e simultaneidade de nascimento, como pretendemos explicar ao longo da pesquisa. Diante do jusnaturalismo kantiano que subordina direito e moral, não é preciso cair para o positivismo jurídico e dispensar qualquer referência deôntica, mesmo que procedimental. Alguma indisponibilidade deve se manter no direito para garantir sua legitimidade. Só assim é possível justificar racionalmente a obediência às normas jurídicas e demais elementos de sua força obrigacional.

²⁹ Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1, 2012, p. 158.

Habermas se utiliza da tensão entre facticidade e validade existente na própria linguagem ordinária, mas que, posteriormente, migra para o direito, haja vista sua ambigüidade, a fim de permanecer entre o jusnaturalismo e o positivismo jurídico, mas também entre realismo político e normativismo abstrato. Para ele, Kant prestigia a validade em detrimento da facticidade, pois a legalidade do direito se subordina a um modelo de razão prática que lhe é superior, o qual se relaciona de perto com um direito natural. Já Weber prestigia a facticidade em detrimento da validade, pois enfatiza em demasia a força burocrática do poder e do direito. Só a tensão pode forjar um direito discursivo que permanece entre extremos.

Com um princípio do discurso neutro a universalidade não vem da moral, muito menos se reduz ao direito posto, mas relaciona aceitabilidade racional com aceitação concreta e se efetiva no próprio procedimento de gênese dos direitos. Portanto, só é possível pensar o direito em um contexto democrático. Não se trata mais de um universalismo abstrato que se aplica a todo ser racional, mas de um universalismo visto na perspectiva da teoria do discurso, a qual imbrica direito e moral quando entrelaça discursos práticos diversos. É na relação entre moral e direito que Habermas apresenta uma racionalidade jurídica capaz de justificar a obrigatoriedade das normas positivadas. Não se trata mais de pensar uma razão prática que mantém a razão pura como modelo, mas diferentes usos práticos da razão que justificam as normas jurídicas sem se subordinar a moral, mas também sem contrariá-la de um ponto de vista procedimental.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

HABERMAS, J. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade (v. I). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

HABERMAS, J. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade (v. II). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

HABERMAS, J. “O Conceito de poder em Hannah Arendt”. In: **Habermas**: sociologia. São Paulo: Ática, 1980.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Coimbra: Edições 70, 1960.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HERDEIRA DA NÃO-ALTERIDADE?

Ética do discurso entre ética kantiana e desafio do outro concreto

André Luiz Souza Coelho

*Professor da Faculdade Nacional de Direito da
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)*

*Mestre e Doutor em Filosofia pela
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).*

E-mail: prof.andrecoelho@gmail.com

Vitória Sinimbu de Toledo

*Aluna do curso de Graduação em Direito pelo
Centro Universitário do Estado do Pará (CESUPA)*

E-mail: vitoriasinimbu@gmail.com

Resumo: Avalia o tipo de tratamento que a ética do discurso é capaz de dar às mulheres, aos problemas éticos do contexto privado e ao raciocínio moral baseado em relações e cuidado, lidando com o contraste, proposto por Benhabib, entre outro generalizado e outro concreto. Primeiro, examina a figura do outro na ética kantiana, caracterizando-a como um caso típico de limitação ao outro generalizado, que reproduziria as assimetrias do modelo de Kohlberg entre masculino e feminino. Em seguida, verifica se e até que ponto o projeto habermasiano de tornar a ética do discurso um universalismo sensível à diferença escapa à mesma limitação, uma vez que esta ética segue sendo um universalismo de princípios com vista à aplicação à moralidade do âmbito público da justiça, deixando o âmbito privado da vida boa por conta das preferências de cada um. Introduce, depois disso, a figura do outro concreto, tal como definido por Benhabib, a partir da apropriação da ética do cuidado de Gilligan e da crítica sistemática, do ponto de vista do pensamento feminista, à separação entre âmbito público e privado. Por fim, aprecia as sugestões de Benhabib de como integrar uma ética universalista de princípios e uma ética do cuidado no tratamento do outro, especialmente da mulher, como ao mesmo tempo um outro generalizado e concreto.

Palavras-Chave: Ética do Discurso, Feminismo, Seyla Benhabib.

INTRODUÇÃO

Na obra *Situating the Self* (1992), Seyla Benhabib propõe a distinção entre dois tipos de tratamento da figura do outro. De um lado, o outro generalizado, proposto no modelo racionalista e legalista típico das éticas universalistas de princípios, em que as diferenças, embora reconhecidas, são postas em suspensão, para que o outro seja mais uma instância do

sujeito livre e igual, definido pela razão e pela fala, membro de uma colegislação racional. De outro lado, o outro concreto das éticas feministas do cuidado, que integra elementos narrativos, expressivos e afetivos de tipo mais individualizante, capaz de aproximar-se melhor do tipo de identidade, problemas e raciocínios morais das mulheres, cuja individuação e socialização são mediadas pelo corpo, pelo sistema sexo-gênero e pela distinção entre âmbito público e privado.

Como se verá mais tarde em tópico próprio, a distinção mesma entre outro generalizado e outro concreto é formulada por Benhabib partindo da apropriação do debate Kohlberg-Gilligan em *In a Different Voice* (1982), das teses da ética do cuidado, da crítica à distinção ética moderna entre âmbito público e privado e de uma revisão crítica da ética do discurso à luz de todos estes elementos, que não são nem óbvios nem inteiramente consensuais nem fora nem dentro do pensamento ético feminista. Isto também será levado em conta a seu tempo.

Contudo, assumindo por ora a hipótese de que a distinção não apenas faça sentido como também indique uma preocupação que qualquer ética que se pretenda sensível à alteridade e à diferença deva incorporar, pode-se esboçar um fio condutor de avaliação que situa a ética do discurso habermasiana a meio caminho entre, de um lado, a ética kantiana do dever, caso típico de universalismo de princípios com outro generalizado, e, de outro lado, a ética do cuidado de Gilligan e suas sucessoras, como expoente da tentativa de captação do outro concreto.

Neste fio condutor, o outro da ética do discurso faria menos abstração esvaziadora da diferença do que o outro generalizado kantiano, mas permaneceria incapaz de alcançar o outro concreto, na medida em que este, para ser de fato contemplado, exige uma revisão de compromissos básicos de todo universalismo de princípios que se limite à justiça entre livres e iguais no espaço público. Daí porque a sugestão de Benhabib, de integração entre universalismo de princípios e ética do cuidado, entre outro generalizado e outro concreto, parece a tentativa mais promissora de abrir a ética do discurso para uma dimensão mais inclusiva às mulheres.

Neste artigo, trata-se do problema da integração do outro concreto à ética do discurso habermasiana. No item 2, examina-se a figura do outro na ética kantiana, caracterizando-a como um caso típico de limitação ao outro generalizado, que reproduziria as assimetrias do modelo de Kohlberg entre masculino e feminino. Em seguida, no item 3, verifica-se se e até que ponto o projeto habermasiano de tornar a ética do discurso um universalismo sensível à diferença escapa à mesma limitação, uma vez que esta ética segue sendo um universalismo de princípios com vista à aplicação à moralidade do âmbito público da justiça, deixando o âmbito privado da

vida boa por conta das preferências de cada um. Introduce-se, depois disso, no item 4, a figura do outro concreto, tal como definido por Benhabib, a partir da apropriação da ética do cuidado de Gilligan e da crítica sistemática, de ponto de vista do pensamento feminista, à separação entre âmbito público e privado. Por fim, no item 5, apreciam-se as sugestões de Benhabib de como integrar uma ética universalista de princípios e uma ética do cuidado no tratamento do outro, especialmente da mulher, como ao mesmo tempo um outro generalizado e concreto.

1. ÉTICA KANTIANA, UNIVERSALISMO DE PRINCÍPIOS E OUTRO GENERALIZADO

Far-se-á agora um breve exame da ética kantiana, superficial do ponto de vista exegético, mas suficiente para nosso propósito, que é verificar que tipo de tratamento da figura do outro, especialmente da mulher, ela se mostra capaz de articular. Como se verá, assim como a ética kantiana é um dos exemplos por excelência de universalismo de princípios, a alteridade que ela contempla é também um exemplo por excelência de outro generalizado: um outro abstrato, universal, incorpóreo, segunda instância do mesmo, que jamais chega a usar a própria voz para trazer à tona sua alteridade.

Para os fins desta breve apresentação, seguir-se-ão os passos da exposição da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), que são mais breves, intuitivos e didáticos, embora sabendo que esta é apenas a versão inicial e popular da teoria ética que se revelaria em versão mais madura na *Crítica da Razão Prática* (1788), em *A Religião nos Limites da Simples Razão* (1793) e na *Metafísica dos Costumes* (1797). Apesar dos acréscimos e aperfeiçoamentos que a versão original sofreu com as obras tardias, o tipo de alteridade que a ética kantiana é capaz de incorporar não parece ter sido um dos elementos afetados. O outro generalizado permanece uma constante.

A ética kantiana é formalista, universalista e deontológica. Ao contrário de suas antecessoras, não reconhece como bom em si mesmo nenhum fim, seja este a felicidade, a sabedoria, a santidade ou a salvação. Tampouco prescreve um quadro de virtudes. O único bem absoluto que admite, nas famosas palavras da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, é a boa vontade, enquanto vontade de agir não apenas *conforme o dever*, mas também, exclusiva ou principalmente, *por dever*.

Agir por dever, por sua vez, implica seguir a lei moral, a qual se revela, para aqueles dotados de arbítrio livre, e não santo, na forma de imperativo. Enquanto os imperativos que prescrevem meios de atingir fins, contingentes ou necessários, são hipotéticos, o imperativo da lei moral é categórico. Impõe um fim em si mesmo. Em sua primeira e mais conhecida formulação, manda agir somente segundo a máxima que se possa querer ao mesmo tempo em que se converta em lei universal.

Aqui uma primeira observação se impõe. Na primeira formulação do imperativo categórico, exige-se da máxima subjetiva que corresponda à lei objetiva. Para isso, deve mostrar-se apta à universalização. A universalização exigida, contudo, não é subjetiva: não é aceitabilidade para todos os possíveis atingidos. É, em vez disso, universalidade objetiva: simples possibilidade de ser lei universal (como uma lei da natureza, na segunda formulação), sem contradição, seja do pensamento, seja da vontade.

Quer isto dizer que aquele que quer seguir a fórmula do imperativo categórico não se vê obrigado, ao aplicá-la, a sair do casulo de sua subjetividade para contemplar o que, do ponto de vista de outra subjetividade, seria aceitável. Tal descentramento, primeiro passo da alteridade, não é de modo algum exigido. Ao considerar se sua máxima, caso universalizada, recairia em contradição, o agente não avalia tal máxima da perspectiva de nenhum outro sujeito que não ele mesmo.

É assim que quem deseja mentir não leva em conta a confiança que outros deram à sua palavra nem o dano ou desrespeito que a decepção lhes causaria. Tais relações de cuidado, confiança, lealdade ficam de fora. Julga apenas se a lei de mentir sempre que lhe for benéfico poderia ser lei da natureza de algum mundo possível. Nisso se vê, é verdade, obrigado a considerar como reagiria um outro à mentira reiterada; mas este outro hipotético não é senão sua própria figura projetada. Se chega à conclusão de que, num mundo em que todos mentem para todos o tempo todo, a mentira generalizada deixaria de obter crédito e tornaria seu próprio êxito impossível, é calculando a provável reação de outra instância de si. Não tanto um outro, mas um segundo do mesmo.

Da mesma forma, quem deseja tirar a própria vida não leva em conta as relações que seriam desfeitas ou o sofrimento que levaria aos que o amam. Quem deseja frustrar seus talentos não leva em conta os que investiram em seu desenvolvimento ou os que deixariam de beneficiar-se com sua indolência. Quem deseja negar a todos qualquer ajuda não leva em conta

quem espera seu socorro ou quem, sem ele, não poderia seguir adiante. Relações e pessoas de carne e osso, com afetos e necessidades de carne e osso, não são consideradas. Apenas contradições abstratas, de conceito e vontade.

Poderia parecer, no entanto, que a terceira formulação do imperativo categórico viria dar maior ênfase à alteridade. Afinal, ela é a fórmula da dignidade e da não-instrumentalização. Ao mandar tratar a humanidade, em si mesmo e no outro, sempre também como um fim, e nunca simplesmente como um meio, alguma consideração do outro se tornaria inevitável. Mesmo em ações em que o outro figurasse como meio, seria preciso dar-lhe escolha, obter seu consentimento ou levar em conta seu interesse.

Três observações, contudo, arrastam a conclusão em sentido contrário. Primeiro, o respeito que a fórmula exige não é ao outro concreto e singular, mas à sua humanidade, abstrata e universal, enquanto autodeterminação prática. Pessoas e relações seguem desconsideradas. Segundo, nos deveres para consigo mesmo, como não matar-se ou desenvolver seus talentos, não é a humanidade de outros, mas só a do próprio agente, que é levada em conta. O raciocínio segue, portanto, solitário.

Terceiro, e mais importante, porém, é que, mesmo nos deveres para com outros, não se cogita um outro determinado, mas uma segunda instância de si. Assim como, ao mentirem para mim, passam por cima de minha humanidade, também eu mentir para outros teria este valor. Assim como, ao me negarem ajuda, passam por cima de minha humanidade, também eu negar-me a ajudar outros faria o mesmo com eles. Para tal conclusão não é preciso considerar um outro. Basta um segundo de mim.

Como já se pode antecipar, pouco em direção à alteridade se obtém também da quarta formulação. Na verdade, ao mandar considerar-me como legislador no reino dos fins, ela caminha no sentido oposto: Em vez de obrigar-me a levar em conta uma subjetividade diversa da minha, pede que eu abra mão da pouca subjetividade que eu ainda tinha nas fórmulas anteriores, vendo-me agora como membro descarnado racional de um parlamento moral, legislando ao lado de outros fantasmas transcendentais.

O que há de comum, portanto, entre todas as fórmulas bastará para levar à conclusão de que a ética kantiana lida apenas com o outro generalizado. Primeiro, todas podem ser aplicadas por meio de raciocínio solitário, sem real consulta à opinião ou vontade de outro. Segundo, toda aparição do outro é na verdade uma consideração de outra instância do próprio agente. Terceiro,

este outro, como segunda instância do mesmo, é sempre trazido ao raciocínio por uma razão formal, ou como habitante do mundo possível em que minha máxima fosse lei da natureza, ou como detentor da mesma humanidade que não deve ser desrespeitada, ou como membro colegislador do mesmo parlamento moral do reino dos fins. Quarto, este outro que comparece jamais traz consigo sua identidade corporal, biográfica ou relacional, mas apenas a alteridade abstrata de sua condição de sujeito. E quinto, minhas relações com ele, de cuidado, confiança ou lealdade, são sempre indiferentes para a conclusão do raciocínio moral.

Tampouco poderia ser de outra forma. Uma ética formal não poderia atribuir valor a pessoas ou relações específicas. Uma ética deontológica se recusa a levar em conta os antecedentes e os consequentes da ação, que é onde a rede de relações de cuidado, confiança e lealdade se situa e se revela. Da mesma forma, uma ética universalista, ao tratar todo indivíduo como exemplar de um mesmo sujeito racional universal, se compromete desde o princípio com a simples alteridade abstrata. Para a mulher, cuja individualização e socialização são definidas por uma identidade corporal e atravessadas pelo sistema sexo-gênero, este compromisso com a subjetividade abstrata equivale a uma condenação à invisibilidade enquanto mulher.

A ética kantiana, portanto, não poderia ser mais hostil à alteridade concreta do feminino. Se tiverem razão as objeções de Gilligan a Kohlberg (ver item 4 deste artigo), a mulher, atenta às relações de cuidado, confiança e lealdade, não encontraria suas preocupações morais mais urgentes contempladas em nenhuma das formulações do imperativo categórico. Para ela, o racionalismo e legalismo desta teoria seriam apenas o típico raciocínio moral masculino elevado à condição de paradigma da moralidade em geral. E, mais do que excessivamente racionalista e legalista, a ética kantiana não lhe pareceria outra coisa que impessoalidade vazia, fria e violenta.

Além disso, na separação entre os imperativos hipotéticos de felicidade e o imperativo categórico da lei moral, a ética kantiana subscreve à distinção moderna que relega as questões éticas da vida boa para o âmbito privado e se concentra apenas em questões morais de justiça no âmbito público. Para a mulher, tal distinção corresponde a uma dupla exclusão. É exclusão do raciocínio moral feminino, que não é bem-vindo no âmbito público; e exclusão das questões de justiça que mais oprimem as mulheres, muitas das quais se situam precisamente no espaço privado. Com ou sem intenção de fazê-lo, a ética kantiana libera os homens para não aplicarem às mulheres no espaço privado o respeito igual que devem a outros homens no espaço público.

2. ÉTICA DO DISCURSO, SENSIBILIDADE À DIFERENÇA E OUTRO GENERALIZADO

Como segundo passo do exame proposto, far-se-á agora um breve apanhado da ética do discurso, mantendo a ênfase da consideração no tipo de alteridade que esta abordagem é capaz de incorporar. Como se verá, trata-se de outra versão do outro generalizado, embora mais dialógica e inclusiva que na matriz kantiana.

Neste apanhado, dar-se-á exclusiva atenção à versão da ética do discurso proposta por Habermas, só levando em conta as contribuições de Apel, Alexy, Günther etc. na medida em que estas já se mostram na formulação habermasiana. Embora sabendo que, ao longo dos anos, esclarecimentos, modificações e acréscimos foram feitos por Habermas, incluindo a importante reformulação dos princípios D e U, tratar-se-á a ética do discurso, para fins desta breve explicação, como um corpo uniforme e estático de teses. Para este estudo, serão tratados como principais os textos: “Notas programáticas para a fundamentação de uma Ética do Discurso”, em *Consciência moral e agir comunicativo* (1983); *Comentários à ética do discurso* (1991); e a versão reformulada exposta no Cap. V de *Direito e Democracia: Entre facticidade e validade* (1992), à qual se dará preferência para a formulação dos princípios.

A exemplo da ética kantiana, a ética do discurso é, além de cognitivista, também formalista, universalista e deontológica. Não examina máximas subjetivas, e sim normas gerais. Mas considera que estas são válidas não quando promovem algum fim valioso ou quando produzem consequências de felicidade, mas quando atendem a certos critérios, neste caso, os princípios do discurso (D) e de universalização (U). Reivindica independência em relação a contextos éticos, históricos e culturais particulares, valendo para qualquer falante capaz de propor, aceitar, criticar e rejeitar razões por meio da linguagem. Não impõe requisitos de corporeidade, individuação ou socialização, nem está disposto a levar em conta diferenças trazidas por estes processos. Além disso, deixa para o indivíduo a determinação das questões de vida boa, atendo-se exclusivamente ao que é obrigatório em termos de justiça no espaço público.

Seu ponto de partida é que quem quer que use da linguagem para chegar a um acordo com outro com base em razões precisa assumir, desde o princípio, uma série de pressupostos

pragmático-transcendentais implícitos, na ausência dos quais a discussão seria impossível: tem que supor que o outro é livre para aceitar ou rejeitar razões; que o outro está em igual posição ao falante e que sua opinião tem tanto valor quanto a dele; que não pode conhecer de antemão a posição e as razões do outro, sem deixá-lo falar por si e trazer à discussão a contribuição de seu ponto de vista e experiência singular; que a condição do outro de ser afetado pelo resultado da discussão e capaz de tomar parte nela basta para que sua inclusão seja obrigatória etc. Estes pressupostos, de liberdade, igualdade, diferença e inclusão, estão sempre e necessariamente presentes em qualquer uso da linguagem para alcançar consenso racional com o outro.

Além disso, como a dimensão pragmática da linguagem faz com que cada afirmação feita no discurso carregue consigo a pretensão de convencer o ouvinte de que ela é aceitável, pode-se arrolar certas pretensões de validade que estão sempre em jogo nos enunciados dos falantes. A primeira é a pretensão de verdade, isto é, de que aquilo que se diz pode ser intersubjetivamente comprovado como verdadeiro por comparação com o mundo objetivo que todos os falantes compartilham. A segunda é a pretensão de correção, de que aquilo que se diz está em conformidade com normas e princípios aceitos pelos falantes como parte de seu mundo sócio-histórico-cultural. E a terceira é a pretensão de veracidade ou sinceridade, de que aquilo que se diz corresponde às crenças e vivências do mundo subjetivo do falante, que, embora diretamente inacessível para os demais, se revela indiretamente para eles em seus comportamentos e atitudes, anteriores e posteriores ao enunciado. Por fim, além de pretender verdade, correção e sinceridade, cada enunciado carrega também a pretensão de inteligibilidade, de que pode ser compreendido pelos outros falantes ou de que, se não pode, pode ser esclarecido por enunciados adicionais ou substitutivos.

Desta forma, ao lado dos pressupostos de liberdade, igualdade, diferença e inclusão que um falante deve assumir perante o outro, há as pretensões de verdade, correção, sinceridade e inteligibilidade que cada enunciado do falante deve carregar. Em ambos os casos, o sentido deste “deve” não é normativo, e sim transcendental fraco: não se trata de uma norma que se deve seguir, à qual se poderia obedecer ou não, mas de um pressuposto que se precisa assumir, sob pena de contradição performativa entre o que se diz e as condições pragmáticas e intersubjetivas de validade do que é dito.

Supondo, então, falantes que se engajassem num discurso prático racional para avaliar se certas candidatas a normas gerais mereceriam ou não sua aprovação, a ética do discurso

indica dois princípios que teriam que ser observados. O primeiro, o princípio do discurso, chamado Princípio D (que, segundo Habermas, tem caráter pré-moral, apenas pragmático-discursivo, capaz de valer para o discurso moral e para qualquer outro discurso prático: ético, pragmático, negocial, jurídico etc.), admite como válidas somente as normas cujas consequências de sua observação generalizada pudessem ser aceitas por todos os possíveis afetados. Já o segundo, o princípio de universalização, chamado Princípio U (que Habermas reconhece ser uma exigência exclusiva do discurso moral), exige que as normas somente sejam consideradas válidas se todos os possíveis afetados puderem aprovar suas consequências para os interesses de cada um colocando-se, para isso, no lugar e na perspectiva de todos os demais. Estes princípios, no assunto que toca este estudo, que é a alteridade, não apenas exigem a participação de (e a consulta real a) cada um dos afetados na discussão sobre a norma, mas também tornam igualmente relevantes os pontos de vista e experiências de todos eles, na medida em que a validade da norma se torna dependente de sua aprovação universal. Rompe-se, a princípio, com o casulo monológico da ética kantiana para tornar indispensável o diálogo com o outro, cujo ponto de vista e cujas razões não podem, também a princípio, ser simplesmente presumidos num raciocínio moral silencioso e solitário. Não se trata do outro virtual, que é apenas uma segunda instância do mesmo, presumível a partir do mesmo, mas do outro real (embora não concreto), que comparece e fala com voz própria, trazendo à discussão vivências e razões que podem ser diversas das que se estaria disposto a levar em conta até então e inteiramente surpreendentes para o coparticipante. Abre-se a porta, então, para uma alteridade imprevisível.

Além disso, o Princípio U manda que se adote o ponto de vista de todos e cada um dos afetados. O falante não tem apenas que ouvir razões e vivências diversas da sua, mas tem também que aprofundar seu descentramento ao adotar a posição do outro para avaliar se elas fazem sentido. Há não só mais abertura, como também mais aprendizado para cada falante. Ele se deixa tocar e modificar pelo discurso do outro.

É verdade que boa parte dos usos que se fazem da ética do discurso para demonstrar por que certa candidata a norma geral não seria válida se baseia numa versão silenciosa e solitária de aplicação dos princípios D e U, presumindo que tal ou tal afetado não daria sua aprovação à dita norma. Normas, por exemplo, que excluíssem as mulheres de votar, os homossexuais de casar ou os negros de frequentarem escolas e universidades. Sem questionar o mérito destas

presunções, nestes casos é um outro presumido, segunda instância do mesmo, que acaba sendo levado em conta.

A situação se agrava quando se considera a afirmação, que Habermas faz em *Direito e Democracia* (1992), de que há uma complementaridade funcional entre moral racional e direito positivo, em que este complementa alguns déficits cognitivos, motivacionais e organizativos que aquela possui. A propósito do déficit cognitivo, Habermas diz que os princípios da moral racional só fornecem orientação adequada para situações ordinárias da interação social, que não suscitam maior complexidade nem despertam maior divergência. Para estes últimos casos, mais desafiadores e fronteirços, apenas o direito positivo fornece orientação prática generalizada. Ora, entre outras coisas, isso quer dizer que boa parte das questões morais mais urgentes e controversas, como questões bioéticas e identitárias, estão fora do que leque de assuntos para os quais uma ética universalista de princípios pode dizer o que é ou não correto. Como estas seriam as questões em que a inclusão e oitiva do outro real seriam mais necessárias e transformadoras, este déficit cognitivo da moral racional limita o papel da alteridade aos casos em que a consideração ou violação dos interesses do outro são mais patentes e presumíveis, o que enfraquece o ganho aparente que a abordagem parecia trazer.

Algo semelhante pode ser dito em relação ao déficit organizacional: Se diante de problemas cuja solução exige atuação institucional e transformação estrutural a moral racional tem pouco ou nada a dizer, então, problemas como o racismo, o patriarcado e a heteronormatividade só poderão achar solução no direito positivo. Negros, mulheres e homossexuais não podem desafiar as normatividades injustas prevalentes por meio da inclusão de alteridade da ética do discurso, pois esta se limita a questões que possam ter abordadas e solucionadas dentro do âmbito de ação individual e cotidiano.

Então, sim, por um lado a alteridade da ética do discurso se tornou, comparada à da ética kantiana, mais dialógica e inclusiva, trocando a presunção pela consulta real ao outro, expondo-se, inclusive, a seu discurso diverso e surpreendente. Por outro, o modo como a ética do discurso costuma ser usada e os déficits funcionais que confessa ter são um retrocesso ou frustração da mesma alteridade que ela anuncia ter ampliado. Aquela passagem do outro virtual para o real, do outro presumido para o imprevisível, do outro que se projeta para aquele com que se aprende, se mostra menor do que parecia.

Contudo, claro, do ponto de vista do interesse desta análise, a constatação mais importante é que o outro cuja consideração se tornou mais dialógica e inclusiva é, no entanto, ainda o outro generalizado, que reproduz a exclusão feminina. Por três razões.

Primeiro, porque a ética do discurso é uma ética universalista de princípios. Seu legalismo e racionalismo se inspiram no modelo kantiano, tendo com este apenas uma diferença de grau, mas não de proposta. Pessoas e relações não são levados em conta. Círculos de cuidado, confiança e lealdade são irrelevantes. O raciocínio moral mais próprio da experiência feminina não tem lugar em sua lógica discursiva. Seus participantes comparecem na condição de falantes universais, que têm para com cada um os mesmos deveres que teriam para com todos os outros.

Segundo, porque a ética do discurso não leva em conta indivíduos cuja identidade é corporificada e cuja individuação e socialização é atravessada pelo sistema sexo-gênero. Seus participantes comparecem na simples condição de falantes capazes de razão e de linguagem. A condição moral da qual irradiam seus problemas e reivindicações não está marcada em seus corpos nem modalizada por seu lugar social. Mesmo que tragam à tona as injustiças que sofrem, estas serão propostas e discutidas na condição de injustiças que poderiam estar ocorrendo a qualquer dos outros.

E terceiro, porque a ética do discurso mantém a distinção entre questões de justiça do âmbito público e questões de vida boa do âmbito privado. Embora, em tese, questões sobre a cultura de assédio, a objetificação do corpo e a assimetria salarial das mulheres possam ser discutidas como questões de justiça (mesmo que seja da forma legalista, racional, incorpórea e impessoal já citada), questões sobre inferiorização, desigualdade e violência no âmbito doméstico, nas relações pessoais e familiares, podem ainda usar o escudo da separação público-privado para se imunizarem contra crítica sob o disfarce de questões de vida boa. Desta forma, reproduz a autorização para os homens da vida ética dupla, do respeito entre livres e iguais na vida pública e da exclusão, dominação e exploração unilateral na vida privada.

3. OUTRO CONCRETO: Ética do cuidado e âmbito público e privado

3.1 Debate Kohlberg-Gilligan

Em *The Generalized and the Concrete Other*, Seyla Benhabib apresenta uma série de críticas à tradição moral universalista e deixa suas contribuições para o debate político feminista e seu viés crítico à dicotomia público-privado herdada das filosofias políticas modernas. Propõe desenvolver, a partir dessas críticas, uma reformulação da ética discursiva habermasiana a fim de superar o déficit existente em sua posição crítica às relações de gênero, bem como valorizar procedimentos formativos de normas universais por meio do discurso engajado dos sujeitos morais sem desprezar os aspectos contextuais e corpóreos desses mesmos sujeitos.

Suas objeções procedem de uma famosa discussão entre Lawrence Kohlberg e Carol Gilligan que gira em torno do modelo comparativo de estágios universais de desenvolvimento moral dos seres humanos utilizado por Kohlberg e que foi severamente criticado por Gilligan em sua obra *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (1982).

Segundo o modelo de Kohlberg, os indivíduos progridem moralmente em uma escala de três níveis que varia entre estágios de 1 a 6 de acordo com a maturidade de seu raciocínio moral. O estágio inicial (1 e 2) representa uma compreensão egocêntrica de justiça baseada nas necessidades individuais e toma como parâmetro a existência ou não de punição e o prazer do indivíduo, enquanto os estágios mais avançados (3 e 4) adotam como critérios de comparação a lei e o contrato social democrático, refletindo uma concepção de moralidade fundamentada nas convenções morais compartilhadas e no consenso. O último estágio, chamado de pós-convencional (5 e 6), adota como parâmetro o reconhecimento de princípios morais universais orientadores da consciência individual, embasado na lógica da igualdade e reciprocidade.

Os resultados das pesquisas conduzidas por Kohlberg com a finalidade de identificar os estágios morais mostraram que as mulheres quase sempre obtinham as colocações mais baixas na escala, especialmente quando comparadas aos homens, os quais geralmente pontuavam 4 e 5, revelando um desempenho consideravelmente superior de acordo com os padrões fornecidos pelo modelo.

O núcleo da crítica de Gilligan ao modelo utilizado para avaliar o estágio moral dos indivíduos consiste em demonstrar que a teoria e seus critérios possuem um viés discriminatório de gênero. A autora, então, chega à conclusão de que as respostas não refletem estágios diferentes de desenvolvimento da maturidade moral, mas revelam a existência de duas formas distintas de compreensão moral, duas formas distintas de refletir sobre conflitos e escolhas (GILLIGAN, 1993). Enquanto os homens abstraem da situação interpessoal o problema

enfrentado e o resolvem por meio da lógica da justiça, as mulheres tendem a transpor o conflito e a situá-lo na rede de relacionamentos e conexões identificadas no dilema, fazendo com que a sua resolução somente possa se dar por meio de processos de comunicação entre os envolvidos.

Ao identificar as diferentes formas de interpretação dos dilemas morais previstos nos testes, a pesquisa nos revela que o modelo de Kohlberg considera somente uma forma específica de raciocínio moral para avaliar o seu desenvolvimento, a dizer, a lógica da justiça e dos direitos, obedecendo a padrões de hierarquia e organização supostamente universais. O raciocínio moral dedicado às questões emocionais e afetivas dos indivíduos, quando não se sujeita à linguagem jurídica para pensar em resolução de conflitos, é considerado como pertencendo a uma categoria inferior, estranha aos padrões de pensamento ético e, conseqüentemente, não contam para fins de análise. Por razões psicossociais e formativas, a disposição moral direcionada para os afetos e relações intersubjetivas é mais comumente identificada no comportamento das mulheres.

O modo como o modelo de Kohlberg avalia as respostas voltadas a uma preocupação com as relações humanas próximas revela em que sentido a sua teoria possui um viés de gênero. Gilligan defende que o modelo de três estágios considera como padrão correto e universal de moralidade o raciocínio moral tipicamente masculino. A autora evidencia que uma teoria como a de Kohlberg precisa ser reformulada desde os seus fundamentos, visto que o padrão moral adotado como critério de avaliação impede que outras formas de compreender as práticas e juízos morais se tornem visíveis para os seus critérios e sejam, assim, ressignificadas.

3.2 Ética do cuidado

Em artigo escrito conjuntamente com J. M. Murphy, intitulado *Moral Development in Late Adolescence and Adulthood* (1980), ainda no contexto da controvérsia com Kohlberg, Gilligan sugere que se faça uma distinção entre o “formalismo pós-convencional” e o “contextualismo pós-convencional”, o segundo sendo uma alternativa plausível ao paradigma pós-convencional e que também é capaz de encontrar respostas mais adequadas aos problemas morais por considerar elementos não abstraídos de contexto. À luz dessa revisão de paradigma, a autora então propõe que os padrões comportamentais identificados pelos testes sejam vistos não como estágios sobrepostos conforme uma escala evolutiva de um padrão ético, mas como

duas orientações éticas distintas: uma ética orientada para a justiça e para os direitos, e uma ética orientada para o cuidado e responsabilidade com os outros. Modificar a teoria para adotar a ética do cuidado como um raciocínio moral igualmente válido significa reconhecer que a maturidade do raciocínio moral geralmente apresentado por mulheres revela um alto grau de desenvolvimento no que se refere às habilidades empáticas e à capacidade de avaliar situações sempre trazendo para o espaço de deliberação os elementos contextuais e narrativos dos sujeitos envolvidos.

Em resposta às críticas de Gilligan, Kohlberg mostrou-se resistente a reconhecer que as divergências apresentadas nos resultados dos testes eram essencialmente advindas de aspectos de gênero. O autor compreende que a ética do cuidado teorizada e defendida por Gilligan não trata de um raciocínio moral específico, mas pertence ao campo do desenvolvimento do ego e de escolhas referentes à “vida boa”, e por isso refletem o estágio inferior de desenvolvimento moral menos propenso à universalização.

Tendo em vista a repercussão da controvérsia entre Gilligan e Kohlberg para a compreensão das relações de gênero, e atentando para os elementos ideológicos que acabam por reproduzir as estruturas de dominação que subjazem a essas relações, Benhabib se propõe a contribuir para o debate a partir do olhar das teorias críticas feministas, com o intuito de iluminar as consequências que as observações de Gilligan ocasionaram para os fundamentos das teorias morais dominantes e, em seguida, expor a sua proposta mais inclusiva de uma teoria moral universal.

3.3 Outro corporificado: Sistema sexo-gênero

Como anunciado anteriormente, tendo incorporado os avanços de Gilligan para uma ética do cuidado, Benhabib pretende oferecer uma contribuição para a discussão em torno das teorias morais através do olhar das categorias críticas das teorias feministas.

A autora expõe a base da teorização feminista a partir de duas premissas que a constituem. A primeira aduz que, para a teoria feminista, o sistema sexo-gênero não é um modo contingente da estrutura social, e sim um modo essencial por meio do qual a realidade social é organizada, simbolicamente dividida e experimentada. Ele determina a maneira pela qual as diferenças entre os gêneros são interpretadas histórica e socialmente. Além disso, o sistema

sexo-gênero é o meio por meio do qual os indivíduos apropriam-se das estruturas simbólicas presentes na comunidade para constituir e vivenciar a sua própria identidade. É nesse sentido que o sistema sexo-gênero “é a rede por meio da qual o Eu desenvolve uma identidade *corporificada*”, e através desse sistema as “sociedades e culturas reproduzem indivíduos corporificados” (BENHABIB, 1992, p. 152).

A teoria feminista assume que fundamental para compreender as estruturas constituintes da realidade social é reconhecer que os sistemas sexo-gênero contribuíram para a opressão e exploração das mulheres (BENHABIB, 1992). Por isso, a teoria crítica feminista tem como função e propósito denunciar as estruturas de dominação responsáveis por essa exploração de gênero que subjuga historicamente as mulheres, desenvolvendo para isso uma teoria emancipatória e reflexiva. Uma teoria feminista que se dedica à superação da dominação de gênero pode contribuir para essa finalidade “desenvolvendo uma *análise explicativa e diagnóstica* da opressão das mulheres através da história, cultura e sociedades, e articulando uma *crítica antecipatória e utópica* de normas e valores de nossa sociedade e cultura contemporâneas” (BENHABIB, 1992, p. 152).

Do ponto de vista da crítica feminista, as teorias contratuais universalistas da tradição filosófica ocidental desenvolveram seus conceitos de domínio e autoridade morais, característicos do âmbito público da deliberação política, com base no ponto de vista do indivíduo masculino, restringindo ao âmbito privado a experiência das mulheres e desconsiderando o raciocínio moral feminino como parâmetro relevante para as filosofias morais e políticas. Ao realizar o movimento de abstrair o sujeito moral dos elementos que fazem dele um indivíduo corporificado, as teorias morais universalistas, herdeiras da filosofia kantiana, acabam por priorizar a experiência de homens brancos europeus como o padrão universal de moralidade em detrimento de outras formas de pensamento ético. Nesse sentido, Benhabib classifica essas teorias como substitucionalistas, pois elas definem o universalismo que defendem “identificando as experiências de um grupo de sujeitos específico como casos paradigmáticos do ser humano como tal” (1992, p. 152-53). Contudo, a exclusão da experiência moral das mulheres (e de outros grupos minoritários) do ponto de vista da moral universal, segundo Benhabib, compromete os critérios de universalidade e reversibilidade adotados por essas mesmas teorias.

Considerando os déficits desse universalismo excludente das teorias morais, Benhabib pretende apresentar uma teoria que é crítica a essas insuficiências a partir de uma perspectiva feminista. Diferencia o universalismo substitucionalista, característico das teorias morais tradicionais, daquilo que chama universalismo interativo. Este, em vez de partir de um indivíduo abstrato e supostamente universal, reconhece a pluralidade dos modos de ser e as inúmeras diferenças entre os indivíduos no que diz respeito às suas crenças e experiências.

Deve-se dizer, contudo, que a proposta de Benhabib, como defensora das promessas não realizadas da Modernidade, não recai em relativismo moral. A universalidade permanece como um ideal regulador de posições e atitudes morais que promovem a construção coletiva de um ponto de vista aceitável por todos, sem que as particularidades e diferenças sejam ignoradas no momento de refletir acerca dos princípios dispostos para discussão. O parâmetro da universalidade é meramente deslocado para o procedimento, deixando de ser o pressuposto necessário para avistar as possibilidades de um consenso entre indivíduos.

3.4 Crítica da distinção entre público e privado

O centro das críticas feministas direcionadas à teoria de Kohlberg repousa nos prejuízos epistemológicos causados pela consideração de somente uma dimensão específica do pensamento moral, regulada por princípios de justiça e de direito, associada a um modo de pensar a moral que é vinculado a uma experiência essencialmente masculina e que, por conseguinte, discrimina e rejeita a experiência das mulheres. Segundo Benhabib, aquilo que Kohlberg adota como a racionalidade verdadeiramente moral seria o ponto de vista ético herdado dos modelos da filosofia política moderna desde Thomas Hobbes. Argumenta que a distinção de Kohlberg entre uma “ética da justiça e dos direitos” e uma “ética do cuidado e da responsabilidade”, entre justiça e vida boa deriva, em última instância, da dicotomia entre público e privado defendido pelo pensamento político moderno. Na esfera pública, os indivíduos são representados como manifestações da humanidade ou da cidadania que dizem respeito a todos; na esfera privada, os indivíduos são necessariamente se apresentam em consonância com a sua individualidade e identidades concretas (BIROLI, 2014).

Com a dissolução dos sistemas antigos e medievais, os indivíduos se deparam com a necessidade de criar eles mesmos as bases para a organização da sua ordem social. As teorias do contrato social, por conseguinte, buscam meios de preservar a autonomia e privacidade dos

indivíduos, as quais se encontram comprometidas no estado de natureza. Defendem que questões de ordem pública advêm de um acordo racional entre indivíduos livres e iguais. A justiça se encarrega de regular as relações entre cidadãos naquilo que diz respeito à esfera pública, com o fim de resguardar a liberdade individual e as escolhas para aquilo que cada um considera o melhor para si mesmo. Em outras palavras, a justiça se distingue da vida boa com o advento das filosofias políticas do contrato social.

Questões que dizem respeito à experiência política coletiva, de interesse dos indivíduos em sua totalidade, pertencem à esfera pública, esta que é regida por princípios universais de justiça com vistas a alcançar um consenso. Aqui estão inseridos o direito, a economia, a justa distribuição de recursos e a organização do Estado. Entretanto, assuntos considerados como pertencentes à esfera íntima, relacionados à família e às decisões advindas do exercício da autoridade do patriarca no seu espaço doméstico, estão restringidos ao âmbito privado. Aquilo que se encontra no domínio de escolhas pessoais realizadas na esfera privada, e que guarda relação com os contra-argumentos de Kohlberg, faz parte da definição daquilo que para o autor está no âmbito de escolha da concepção de vida boa para cada indivíduo em particular, escolhas que, para o autor, são exclusivamente pessoais e não morais, e por isso não devem ser objeto de apreciação na esfera pública.

A teoria feminista se posiciona criticamente quanto a esta divisão rígida entre esfera pública e esfera privada. Pois é no âmbito privado que se manifestam as relações abusivas decorrentes das estruturas de dominação de gênero constituinte da organização social vigente. As hierarquias de gênero são naturalizadas e as mulheres permanecem expostas a uma situação de opressão que sequer é classificada como injustiça, pois as teorias políticas se voltam para as preocupações próprias da esfera pública e se tornam cegas para a dominação da esfera privada. Para Benhabib, a natureza pessoal das esferas de relações de parentesco, amizade, amor e sexo “não significa o reconhecimento da igual autonomia feminina, mas sim a remoção das relações de gênero da esfera da justiça” (1992, p. 154). A dimensão das emoções e do cuidado, essenciais às experiências no mundo da vida, do ponto de vista da filosofia moral, não se emanciparam da ordem natural à qual se opõe o sujeito moderno.

O sujeito moral participante dos processos discursivos na esfera pública não reflete o ideal de universalidade almejado pelo pensamento moderno, visto que se relaciona a indivíduos de um grupo específico: o homem burguês. A figura da mulher é definida negativamente, não

por um ser, mas por aquilo que o homem cidadão não é – emocional, dependente, particularista, doméstico. Como se vê, são características opostas àquelas do ideal de sujeito livre e abstrato que adotam as teorias universalistas. Com isso, as relações de dominação de gênero são reproduzidas pelo abstracionismo das teorias contratualistas em dois níveis. Por um lado, as qualidades do sujeito moral universal advêm da experiência masculina, comprometendo a universalidade das próprias teorias ao excluírem as mulheres e outros grupos que não são identificados com essas mesmas qualidades; por outro lado, enquanto a dimensão moral associada à esfera privada não adentra ao âmbito de interesse das teorias morais, as experiências morais que refletem uma orientação ética apartada da lógica dos direitos e da justiça continuarão a ser desprezadas como experiências morais relevantes, bem como as relações excludentes e opressivas do âmbito doméstico, ocultas pela segregação da esfera privada, não serão apreciados como questões genuínas de justiça.

Como consequência da dicotomia público-privado, a natureza interna dos indivíduos, manifestada nas relações invisíveis da esfera privada, é reificada e permanece cristalizada na constituição do *self* dos sujeitos modernos. Mesmo as teorias universalistas contemporâneas, sugere Benhabib, nas quais estão incluídas as teorias de John Rawls e Jürgen Habermas, apropriaram-se dessa dicotomia e reproduzem essas mesmas insuficiências denunciadas pelo pensamento feminista, comprometendo o ideal normativo de universalidade defendido pelos autores.

É nesse sentido que Benhabib afirma: “Em psicologia e teoria morais contemporâneas, é o ponto de vista do ‘outro generalizado’ que predomina” (1992, p. 159). Por outro generalizado Benhabib se refere ao indivíduo abstrato e universal, modelo para a filosofia política moderna que substitui os indivíduos concretos em prol do ideal de humanidade e universalidade. A autora, então, propõe que o projeto ético da Modernidade seja complementado com o ponto de vista do “outro concreto”.

4. INTEGRAÇÃO DE ÉTICA DO DISCURSO E ÉTICA DO CUIDADO:

A proposta de Benhabib

Uma teoria moral que leva em conta somente a perspectiva do outro concreto não é suficiente para que suas categorias possam contemplar certos grupos historicamente excluídos

do âmbito público e sujeitos à opressão sistemática, com destaque para a situação das mulheres e para a “cegueira de gênero” a que estão submetidas as teorias morais pertencentes à tradição universalista.

Tendo isso em vista, Benhabib propõe-se a desenvolver uma teoria moral baseada nas premissas fundamentais da ética discursiva habermasiana que preserva o propósito normativo de universalização, mas que também “define o ‘ponto de vista moral’ à luz da reversibilidade de perspectivas e de uma ‘mentalidade alargada’” (1992, p. 164).

Para alcançar tal objetivo, em primeiro lugar, é preciso encontrar instrumentos teóricos capazes de compensar o déficit epistêmico das éticas universalistas de base kantiana, ou seja, é preciso superar a insuficiência do outro generalizado responsável pela exclusão das mulheres e que surge da desconsideração de fatores contextuais, formativos e emocionais inerentes aos sujeitos no âmbito das interações morais e políticas. Ao mesmo tempo, Benhabib se coloca diante do desafio de atender às demandas feministas características de uma crítica proveniente de uma ética do cuidado sem comprometer o projeto moral e político do Esclarecimento que acredita no potencial emancipatório da razão. Sua proposta para uma teoria feminista do universalismo político apresenta uma segunda concepção, complementar à do outro generalizado, que reflete uma das facetas constituintes das relações desenvolvidas entre o Si-mesmo e o Outro. Representa uma perspectiva que, em contraste com a perspectiva do outro generalizado, prioriza os aspectos particulares, contextuais e subjetivos pertencentes a cada indivíduo: o outro concreto.

As perspectivas do outro generalizado e do outro concreto refletem precisamente as dicotomias geradas pelas teorias morais e políticas modernas entre autonomia e cuidado, independência e união, público e doméstico e, em última instância e de modo mais amplo, entre justiça e vida boa (BENHABIB, 1992). Aqui, refere-se a uma separação necessária entre concepções do justo e concepções do bem presente na filosofia moral surgida após a dissolução das sociedades pré-modernas e, conseqüentemente, a emancipação da moralidade com relação a ideais metafísicos e teleológicos de natureza humana. Aquilo que diz respeito às escolhas individuais sobre o bem viver não deve fazer parte da discussão sobre o justo. Porém, ao mesmo tempo em que no âmbito público os sujeitos devem despir-se de crenças e preferências individuais a fim de chegar a um consenso quanto a princípios de justiça aceitáveis para todos,

no âmbito privado as estruturas de dominação e exclusão que permeiam as relações de gênero encontram-se ocultas para o debate público e a esfera da justiça.

A perspectiva do outro generalizado corresponde àquela concepção de *self* adotada pelos teóricos morais universalistas. Esta concepção requer que outros sujeitos sejam vistos como indivíduos possuidores dos mesmos direitos e deveres morais de que nós mesmos somos; como indivíduos racionais capazes de exercitar um senso de justiça e de formular e buscar as suas próprias concepções de bem. Ressalta-se aquilo que os sujeitos têm em comum e que os tornam iguais enquanto inseridos em uma categoria de humanidade, a dizer, o fato de sua dignidade e racionalidade. Ao assumir o ponto de vista do outro generalizado, as identidades e papéis sociais concretos desempenhados pelos sujeitos são abstraídos com o intuito de estabelecer um espaço de relações exclusivamente públicas e institucionais, nas quais devem prevalecer posições imparciais orientadas por princípios de justiça. Desconsiderar as diferenças significa, nesse sentido, mostrar que o consenso e a compreensão mútua podem ser alcançados apesar de nossas particularidades. Dentro da perspectiva do outro generalizado, nossas relações com o outro “são governadas por normas de igualdade formal e reciprocidade” (BENHABIB, 1992, p. 159).

A perspectiva do outro concreto busca ressaltar aquilo que há de particular entre os sujeitos e que torna cada um de nós um indivíduo único. Requer que vejamos o outro levando em consideração a sua história de vida, identidade, sua constituição afetiva e, em geral, elementos que constituem a sua individualidade. As expectativas que os sujeitos criam sobre os demais devem promover o reconhecimento de seus *status* como indivíduos únicos e concretos, com necessidades, talentos e limites específicos, de modo que as diferenças constituam um elemento de complementaridade em vez de discriminação e exclusão. Esse ponto de vista está implícito nas relações éticas de cuidado e afeto geralmente constituídas no convívio social entre indivíduos inseridos no mundo da vida. A relação com o outro, quando esta é caracterizada pela busca e compreensão de desejos e aspirações particulares, é regida por “normas de equidade e reciprocidade complementar” (BENHABIB, 1992, p. 159).

Ao elevar o ponto de vista das interações familiares e pessoais às preocupações de uma teoria moral, e não mais estando restrito ao campo da personalidade, Benhabib reformula o universalismo moral de modo a abranger as relações de cuidado e a elas conferir protagonismo juntamente às questões de direito e justiça. Os modos de interação tipicamente identificados no

âmbito privado passam a compor o ponto de vista moral de sujeitos que participam das práticas discursivas.

CONCLUSÃO

O forte abstracionismo do sujeito ético que adotam as teorias universalistas, bem como a distinção entre público e privado (sendo exclusivamente o espaço das preocupações relativas ao interesse comum e à vida em sociedade a esfera pública) como conceito norteador de suas análises a tornam incapaz de alcançar completamente as diferenças inerentes aos sujeitos e o desenvolvimento da ideia de alteridade. É necessário, pois, dar ao indivíduo enquanto envolvido em laços afetivos, possuidor de qualidades histórica e contextuais na esfera política.

O ponto de vista do outro concreto, proposto por Benhabib, assume como objetivo incluir nas questões relevantes do discurso ético um raciocínio voltado ao cuidado e às relações de afeto entre os indivíduos. Sem abrir mão do critério de universalidade, visa compatibilizar as válidas críticas e reivindicações da ética do cuidado, preocupando-se especialmente com a exclusão e opressão das mulheres da comunidade política de sujeitos livres e iguais.

REFERÊNCIAS

BENHABIB, Seyla. **Situating the self: gender, community and post-modernism in contemporary ethics**. Cambridge: Polity Press, 1992.

BENHABIB, Seyla. O outro generalizado e o outro concreto. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla. **Feminismo como crítica da modernidade**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991, p. 87-106.

BIROLI, Flávia. O público e o privado. In: BIROLI, Flávia, MIGUEL, Luis Felipe. **Feminismo e política**. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 31-46.

GILLIGAN, Carol. **In a different voice: psychological theory and women's development**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Piaget, 1999.

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

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade, volume I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

KANT, Immanuel. **A religião nos simples limites da razão**. Lisboa, Edições 70, 1992.

VALMORBIDA, Jéssica Omena. **Espaço público e outro concreto em Seyla Benhabib**. 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

O QUARTO CONCEITO DE DEMOCRACIA RADICAL DE AXEL HONNETH

Charles Feldhaus

Universidade Estadual de Londrina

Resumo: Em *Três modelos normativos de democracia*, Habermas defende um terceiro conceito de democracia radical, o conceito de democracia deliberativa em contraposição ao conceito de democracia liberal e ao conceito de democracia republicano. Habermas procura mostrar que o modelo de democracia baseado no paradigma discursivo do direito consegue explicar melhor que seus dois adversários a ideia de uma democracia radical. O conceito de democracia deliberativa encontra-se numa posição que se distancia tanto da democracia direta quanto da democracia representativa. Axel Honneth em *Democracia como cooperação reflexiva* defende um quarto conceito de democracia, o conceito de democracia como prática reflexiva, que pretende ser uma alternativa tanto ao modelo republicano de democracia quanto ao modelo discursivo ou procedimental de democracia de Habermas. Honneth acredita que é preciso prestar atenção não apenas aos aspectos institucionais para garantir a legitimidade das tomadas de decisões democráticas, mas também a condições pré institucionais do exercício da participação democrática ativas. Este estudo pretende examinar as supostas vantagens apontadas pelos dois representantes da teoria crítica como estratégia de explicação da democracia radical. O modelo discursivo concentra-se no aparato institucional e na criação de condições de inclusão dos concernidos nos debates a respeito das questões de relevância política, mas não aborda, o que parece ser a proposta do modelo do reconhecimento, a questão de como preparar e motivar os cidadãos a tomar parte no empreendimento cooperativo na esfera pública política. O modelo do reconhecimento, deste modo, pode ser pensado como um modelo complementar e não exatamente como um modelo crítico do modelo procedimental.

INTRODUÇÃO

Com a publicação de obras como *A crítica ao poder*, *A luta por reconhecimento*, e *O direito à liberdade*, apenas para citar os mais relevantes ao tema que será tratado a seguir, Axel Honneth apresenta algumas críticas ao modelo discursivo de Jürgen Habermas e desenvolve um novo modelo de teoria crítica e de democracia. Honneth desenvolve o novo modelo de democracia num artigo de 1998 *Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje* e em *O direito à liberdade*. Esse artigo é uma resposta direta ao artigo publicado por Habermas em *A inclusão do outro*, *Três modelos normativos de democracia*. Nesse artigo Habermas procura situar o modelo de democracia desenvolvido em sua principal obra de filosofia do direito *Entre facticidade e validade* diante de outros modelos liberal e

republicano de democracia. Sem dúvida, Habermas reconhece que esse tipo de tipificação ideal dos modelos de democracia consiste num tipo de simplificação e numa redução de complexidade de concepções de democracia muito mais complexas. Mas para fins de argumentação e comparação esse tipo de redução de complexidade não deixa de ter alguma relevância e utilidade filosófica. Habermas acredita que é possível apontar vantagens e desvantagens em ambos os modelos de democracia e, por causa disso, ele pretende reconstruir um novo modelo de democracia procedimentalista, o que fez, como já dito, em *Entre facticidade e validade* como seu modelo de democracia deliberativa.

1. O MODELO DE DEMOCRACIA DELIBERATIVA HABERMASIANO

Um modelo de democracia de Habermas, desenvolvido em *Entre facticidade e validade* e esquematizado em *Três modelos normativos de democracia*, procura situar-se entre a democracia direta (algo mais próximo ao modelo republicano) e a democracia meramente representativa (algo mais próximo ao modelo liberal). O modelo de democracia deliberativa, discursivo ou procedimental de Habermas procura obter as vantagens de ambas as abordagens à democracia e evitar as desvantagens de ambas também. Uma das vantagens do modelo republicano é que se vincula “ao sentido radicalmente democrático de uma auto-organização da sociedade pelos cidadãos unidos de forma comunicativa e não reduz os fins coletivos a um deal entre interesses privados opostos” (Habermas, 2018, 406). Uma das principais desvantagens do modelo republicano é que seria “muito idealista e torna o processo democrático dependente das virtudes de cidadãos orientados para o bem comum” (Habermas, 2018, 407). O problema do modelo republicano é conduzir a política de maneira estritamente ética ou de forma muito dependente dos discursos ou acordos éticos pré-políticos. Uma crítica semelhante Habermas já havia feito ao modelo rousseauiano de conciliação entre a soberania popular e os direitos subjetivos ou entre autonomia pública e autonomia privada em *Entre facticidade e validade*. A estratégia de solução de Rousseau pressupõe uma identidade ética compartilhada entre os membros de uma comunidade política, algo que seria inalcançável no contexto de sociedades contemporâneas marcadas pelo pluralismo axiológico. O mesmo argumento é empregado no debate entre modelos de democracia, dado que Habermas diz que “nas condições de um pluralismo cultural e social” é necessário alcançar um equilíbrio entre os

conflitos políticos na esfera política que não pode ser obtido por discursos éticos (Habermas, 2018, 407). O modelo liberal, por sua vez, concentra-se na concepção de Estado como um guardião de uma sociedade estritamente econômica (Habermas, 2018, 409). O modelo liberal não consegue eliminar a distinção entre o aparato estatal e a sociedade, seria possível apenas superar a distância entre a sociedade e o aparato estatal através do processo de formação da vontade democrática entre cidadãos compreendidos apenas como pessoas autointeressadas, e tal modelo se restringe a uma forma minimalista de constituição política orientada a “disciplinar o poder estatal por medidas normativas (como direitos fundamentais, separação de poderes e a administração vinculada às leis)” (Habermas, 2018, 411). Desta maneira, o modelo liberal não se concentra no processo de autodeterminação democrática dos cidadãos que participam de uma deliberação, mas na “normatização (...) de uma sociedade econômica que [preza] pela satisfação das expectativas de felicidade privadas de cidadãos que atuam de modo produtivo” (Habermas, 2018, 411-2). O modelo liberal não se orienta pelo input de contribuições democraticamente legítimas no espaço da esfera pública política informal, mas muito mais no output de um balanço positivo das atividades estatais. Como veremos mais adiante, o problema central do modelo liberal de democracia é que não é um modelo de democracia radical. Ele concentra praticamente toda atividade de participação política no processo de escolha dos representantes políticos em eleições periódicos e regulares. No modelo liberal é como se a cada eleição o povo concedesse uma carta de confiança aos representantes políticos. O modelo de democracia discursivo habermasiano assim como o modelo republicano, que Habermas vincula ao pensamento político de Hannah Arendt, orienta-se por uma perspectiva de democracia radical. A democracia radical não se resume ao exercício periódico do direito ao voto em eleições regulares. A democracia radical exige uma participação política mais ativa dos cidadãos, a democracia radical exige cidadania ativa. Exige participação constante na esfera pública política informal. Desta maneira, o modelo discursivo se orienta a “institucionalizar os pressupostos comunicativos exigentes do procedimento democrático” de uma democracia radical (Habermas, 2018, 412). Entre as pressuposições exigentes do processos de tomada de decisão democrática radical se encontram as cinco categorias de direitos fundamentais do modelo procedimental habermasiano de *Entre facticidade e validade* como:

1. Direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação;
2. Direitos que resultam da configuração do status de membro de uma comunidade política;
3. Direitos que

resultam da possibilidade de postulação judicial; 4. Direitos de participação em igualdade de chances do exercício de autonomia política; 5. Direitos à igualdade de chances quanto às condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente (Habermas, 1997, 159-160).

Como se pode observar claramente, no modelo discursivo o processo de formação democrática da vontade não se restringe a função “exclusiva de *legitimar* o exercício do poder político” (Habermas, 2018, 414, grifo do autor). Mas também procurar transformar a esfera pública política informal em “uma arena para percepção, identificação e tratamento de problemas que atingem a sociedade como um todo” (Habermas, 2018, 416). O caminho escolhido por Habermas para garantir uma tomada de decisão democrática legítima e radical consiste na “implementação jurídica de seus pressupostos comunicacionais (...) as opiniões públicas culturalmente mobilizadas, que (...) encontram uma base nas associações de uma sociedade civil igualmente distante do Estado e da economia” (Habermas, 2018, 417). Embora o modelo discursivo procedimental habermasiano se afaste da estratégia republicana arendtiana de pressupor a existência de virtudes cívicas nos cidadãos que participam do processo de tomada de decisão política na esfera pública política informal, a abordagem discursiva concentra-se nas instituições jurídicas como solução problema de radicalização da democracia.

2 O MODELO DE DEMOCRACIA RADICAL BASEADO NO PARADIGMA DO RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH

Como vimos, o modelo discursivo de democracia se baseia numa ampliação do espaço discursivo na esfera pública através da institucionalização de certos procedimentos jurídicos. Contudo, isso pode ser considerado um tipo de restrição ao que é relevante ao processo de tomada de decisão. Tanto que essa restrição da radicalização aos aspectos jurídicos é aquilo que será o alvo da crítica de Axel Honneth ao modelo procedimental de democracia. A radicalização da democracia exige mais do que reformar as instituições jurídicas e estatais. Exige considerar aspectos não institucionais que podem influenciar o processo de tomada de decisão democrática. Eu tenho a impressão que o modelo democrático radical do reconhecimento honnethiano segue o mesmo caminho proposto por Martha Nussbaum em *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, em que a pensadora sustenta que um modelo de participação democrática adequado exige a promoção de sentimentos positivos em relação

à política. Um meio marcado pelo ódio não parece um ambiente adequado à tomada de decisões democráticas. Por causa disso, não se pode dizer que os sentimentos que as interações políticas produzem não sejam relevantes. Desta maneira, a opção não consiste em contrapor uma política com sentimentos contra uma política com sentimentos. A opção, em última análise, é entre uma política com sentimentos favoráveis ao processo de tomada de decisão democrática contra uma política com sentimentos desfavoráveis ao processo de tomada de decisão democrática como o ódio entre os opositores políticos que não conseguem empreender um simples diálogo. Talvez os tempos atuais sejam um bom exemplo do que ocorre com a política quando os sentimentos desfavoráveis tomem conta da esfera pública política informal e no nosso caso formal também. Mesmo que as instituições políticas ainda existam formalmente, a ausência de sentimentos favoráveis ao exercício da tomada de decisão democrática parece tornar muito difícil o bom funcionamento das instituições jurídicas, políticas e a própria troca de opiniões na esfera pública informal.

Honneth apresenta seu modelo de democracia radical primeiramente num artigo de 1998 *Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje* e posteriormente na obra *O direito da liberdade* de 2011. Concentrarei na minha conferência de hoje na teoria democrática radical de Honneth no artigo de 1998 e deixarei para uma próxima oportunidade comparações e considerações a respeito do modelo de *O direito da liberdade*, em particular gostaria de avaliar o instigante artigo de Delamar José Volpato Dutra *Com Honneth contra Honneth a favor de Habermas* publicado em 2017, em que Dutra procura, após extensa e minuciosamente apresentação dos principais elementos da teoria democrática de Honneth em *O direito da liberdade*, defender que o modelo de Habermas baseado no direito é melhor do que o modelo do reconhecimento de Honneth baseado em três conceitos de liberdade e que Honneth se equivoca a respeito do seu diagnóstico. É importante observar que uma crítica ao modelo do reconhecimento de Honneth relacionada com a capacidade de diagnóstico do modelo do reconhecimento é uma crítica ser levada seriamente em consideração, uma vez que tanto em *Luta por reconhecimento*, como em *O reconhecimento entre Estados*, a principal vantagem do modelo do reconhecimento diante do modelo da teoria da escolha racional diz respeito exatamente a capacidade superior do modelo do reconhecimento em diagnosticar as patologias sociais. Se o modelo do reconhecimento é um modelo pior quanto ao diagnóstico das patologias sociais de um sistema político democrático, por exemplo, esse defeito não é um

defeito a se ignorar. Mas, como disse, retornarei as críticas de Dutra ao modelo do reconhecimento aplicado à teoria democrática em outra oportunidade. Agora é momento de apresentar os traços gerais da posição esboçada por Honneth em *Democracia como cooperação reflexiva*.

Honneth (1998, 63, nota) ressalta já no início do texto, que se une ao menos em alguma medida ao diagnóstico de Habermas no texto *Três modelos normativos de democracia* no que diz respeito à classificação dos principais modelos de democracia da atualidade, a saber, liberalismo, republicanismo e o próprio procedimentalismo habermasiano. Honneth assim como Habermas também reconhece os riscos de simplificação exagerada numa abordagem que procura classificar as concepções vigentes de democracia em apenas alguns grupos, mas acredito que como Habermas acredita que é possível se alcançar bons frutos de uma reflexão filosófica a respeito das vantagens e desvantagens de modelos de democracia, mesmo que considerados apenas como tipos ideais na terminologia de Max Weber. O tipos ideais se justificam pelo seu poder explicativo e acredito que no caso dos modelos de democracia em conflito isso não é diferente.

Como Habermas, Honneth (1998, 64) sustenta que a concepção liberal restringe a democracia a uma atividade de legitimar de maneira periódica o exercício do poder estatal e que um conceito de democracia realmente radical exige uma atividade permanente de participação política na esfera pública. A diferença é que Honneth se refere não apenas ao aparato institucional, mas também à parte pré institucional, buscando identificar num debate com a proposta de Dewey e os dois outros modelos de democracia (republicano e discursivo ou procedimental) as condições pré políticas do exercício de participação política. Honneth diferencia na concepção de Dewey um período de juventude e um período de maturidade em relação à concepção de democracia. As principais influências da juventude seria fortemente Hegel e o jovem Marx. As principais influências da maturidade seriam os estudos epistemológicos e a transferência de certos discernimentos a respeito da efetividade da busca da verdade e do conhecimento nas ciências à esfera da política. Tanto na prática científica quanto na prática da participação política existe um tipo de sociedade caracterizada por uma prática cooperativa de resolver problemas (Honneth, 1998, 68). Em última análise, o que Honneth pretende apresentar é “a justificação dos princípios de uma democracia expandida” (Honneth, 1998, 67). Nessa proposta, Honneth seguindo Dewey parece estar propondo um

modelo de cooperação social na solução de problemas no lugar de um modelo de consulta comunicativa. Se poderia dizer que com Dewey Honneth está enfatizando o fato que não é suficiente apenas abrir espaços institucionais de consulta comunicativa como parece pressupor o modelo de democracia de Habermas, mas é necessário também que exista práticas de cooperação pré institucionais entre os cidadãos, a fim de que as próprias práticas de consulta comunicativa aconteçam de maneira apropriada. Os cidadãos precisam se compreender como parceiros num empreendimento cooperativo e reflexivo de solução de problemas comuns. Precisam perceber os problemas políticos como problemas comuns e não como algo distante da sua vida cotidiana. São as práticas pré institucionais que preparam os cidadãos para o exercício da participação política significativa. Honneth (1998, 67) ressalta que a teoria da democracia de Dewey é geralmente identificada como o antecedente teórico tanto do republicanismo quanto do procedimentalismo na democracia. Quando na verdade a mesma poderia ser compreendida como uma terceira alternativa diante do republicanismo e do procedimentalismo que sintetiza elementos de ambas. Uma síntese que pode ser considerada como uma “opção superior” (Honneth, 1998, 68). A democracia para Dewey não deixaria de conter uma dimensão instrumental, uma vez que consiste no melhor procedimento racional de resolução de problemas de uma comunidade autogovernada ou democrática (Honneth, 1998, 67). Nesse modelo associações sociais pré políticas e a participação dos indivíduos nas mesmas também ocupam papel importante, dado que servem como uma espécie de laboratório para o exercício da participação política. O modelo de Dewey reúne procedimentos reflexivos, comunidade política, deliberação, finalidades, divisão de trabalho a fim de realizar as finalidades, busca cooperativa de solução de problemas, entre outros aspectos. Desta maneira, a abordagem de Dewey que inspira o modelo do reconhecimento de Honneth tenta evitar o que seria uma tendência ruim da “filosofia social contemporânea de ver na democracia só uma mera forma organizacional de governo do Estado” (Honneth, 1998, 70). Essa visão da democracia tem o defeito de pressupor que a sociedade consiste numa massa de indivíduos desorganizada e isolados (Honneth, 1998, 70). Mas as sociedades em geral já consistem de organismos sociais em que existe a cooperação como um fato social e uma divisão de trabalho entre os indivíduos, de modo que as atividades dos indivíduos contribuem com a manutenção da sociedade (Honneth, 1998, 71).

A participação pública dos cidadãos na esfera pública política e nos procedimentos democráticos de resolução de problemas políticos “pressupõe uma forma de associação pré política” tal como as que existem em comunidades pequenas e que podem ser observadas nos distritos municipais” nos Estados Unidos da América (Honneth, 1998, 83-4). Nesse tipo de atividades é possível perceber a existência de ações cooperativas com metas comuns e a relevância dos procedimentos democráticos na garantia da racionalidade das decisões tomadas. Uma concepção de democracia radical adequada em Honneth e Dewey exige o desenvolvimento de uma consciência comum nesse tipo de associações políticas (Honneth, 1998, 84). Em síntese, nas próprias palavras de Honneth (1998, 85): “orientar-se por procedimentos democráticos pressupõe uma forma de vida ética democrática que não é ancorada em virtudes política, mas na consciência da cooperação social”. Uma prática democrática radical exige a experiência comunal da fraternidade, da liberdade e da igualdade. Não apenas a institucionalização dos procedimentos jurídicos necessários à participação democrática. A inclusão formal de todos os concernidos não parece suficiente à concepção democrática de Dewey e Honneth.

CONCLUSÃO

Como foi possível observar, Honneth desenvolve um modelo de democracia como cooperação reflexiva que integra aspectos geralmente ignorados pelos demais modelos de democracia, mesmo pelos modelos de democracia radical republicano e discursivo. Honneth com Dewey entende que a prática da participação democrática radical exige a formação de uma identidade comum entre os cidadãos, exige a promoção de relações em que a liberdade, a igualdade e fraternidade façam parte da prática cotidiana das pessoas numa democracia. O exercício da democracia pressupõe uma igualdade social minimamente razoável. Em Habermas, por exemplo, a igualdade parece surgir apenas após o estabelecimento dos procedimentos jurídicos institucionais para garantir o exercício da democracia. Os próprios cidadãos decidem o conteúdo da última categoria de direitos fundamentais relacionada com os direitos sociais. Em Honneth e Dewey, a igualdade social é pré condição do próprio exercício da tomada de decisão democrática. Como já disse, não pretendo avaliar no presente estudo a

pertinência da proposta de Honneth de uma alternativa ao modelo discursivo de Habermas centrado no direito, mas numa outra oportunidade.

REFERÊNCIAS

DUTRA, Delamar José Volpato. Com Honneth contra Honneth a favor de Habermas. **Veritas**. V. 62, n. 1, jan-abril 2017, p. 130-168.

HABERMAS, Jurgen. **Direito e democracia**, entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jurgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução de Denílson Luiz Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

HONNETH, Axel. Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje. In: SOUZA, Jessé (org). **Democracia Hoje**: novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: Editora Unb, 2001.

HONNETH, Axel. **O direito da liberdade**. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

NUSSBAUM, Martha. **Political emotions**. Why Love Matters for Justice. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

AUTONOMIA, ESCLARECIMENTO E LINGUAGEM: Pressupostos filosóficos para a práxis docente em Kant e Habermas

Helionilto Gomes Júnior

Faculdade de Ciências de Wenceslau Braz.

Especialista.

helionilto@hotmail.com.

Resumo: Após uma análise do sistema educacional da hodiernidade, faz-se necessário uma avaliação e perspectiva do papel da escola e da educação para com a sociedade. Frente aos desafios educacionais e éticos que se instaura na hodiernidade, a pergunta sobre o papel da escola, o papel da prática do docente se faz cada vez mais pungente. Frente a tais questionamentos, e buscando delinear uma nova visão da prática docente, Kant desenvolveu seu projeto educacional voltado para a autonomia racional e ética do sujeito; bem como Habermas desenvolveu sua concepção de educação voltada para uma postura democrática de produção de conhecimento a partir da linguagem e da racionalidade comunicativa. Tais concepções educacionais desses filósofos contribuíram para a formulação de uma nova concepção da práxis Docente na educação Superior.

Palavras-chave: Autonomia; Esclarecimento; Linguagem; Racionalidade comunicativa; Práxis docente.

INTRODUÇÃO

A introdução A problemática instaurada na hodiernidade a respeito da educação assola toda uma reflexão por parte não apenas da escola enquanto espaço “educativo”, mas de toda a sociedade e das esferas que ela compõe. A educação “para com todos e para todos deve ser feita por todos”, tendo cada qual bem definido sua função dever-se-á executá-la com esmero e coerência pedagógica.

Uma perspectiva ainda a ser considerada nos desafios educacionais da hodiernidade se insere nas questões éticas, para tanto será abordado concepções pedagógicas voltadas para o pensamento do filósofo moderno Immanuel Kant e do filósofo contemporâneo Jürgen Habermas.

O problema instaurado a partir das concepções e dos novos desafios educacionais pode-se resumir nas perguntas: Qual o papel do Docente da educação superior, frente as novas

problemáticas de ensino? Qual a postura do Docente da educação superior na busca de uma ‘nova’ práxis pedagógica?

Este artigo tem como objetivo principal demonstrar como Immanuel Kant, e Jürgen Habermas desenvolveram suas pedagogias, suas concepções de educação pautadas nos conceitos de autonomia, ética, esclarecimento, linguagem e racionalidade.

Este artigo apresenta como objetivos específicos demonstrar como Kant desenvolveu seu projeto educacional voltado para a autonomia racional e ética do sujeito; bem como Habermas desenvolveu sua concepção de educação voltada para uma postura democrática de produção de conhecimento a partir da linguagem e da racionalidade comunicativa. E, como as concepções educacionais desses filósofos podem contribuir para a formulação de uma nova concepção da práxis Docente na educação Superior.

Para a elaboração deste artigo, foram utilizados com referencial teórico, obras referentes a filosofia kantiana e Habermasiana, bem como à prática docente: destacando os autores: Gionane Reale, Dario Antiseri; Otfried Höffe; Marcio Tadeu Girotti, Georges Pascal, Immanuel Kant, Maíra Baumgarten, Altair Alberto Favero, Jürgen Habermas, Carlos Willians Jaques Morais, Alonso Bezerra de Carvalho, Jorge Adriano Lubenow.

1. KANT ACERCA DA CONCEPÇÃO PEDAGÓGICA

Immanuel Kant (1724-1804) é considerado como o maior filósofo da modernidade, reputado por muitos pensadores, como maior representante deste período. Kant nasceu e, Königsberg, Prússia Oriental. Era filho de um modesto artesão que trabalhava com couro e fabricava selas; Kant iniciou seus estudos no Colégio *Fridericianum* e na Universidade de Königsberg, tornando-se professor catedrático. Kant nunca se casou, não teve filhos, consagrando sua vida ao conhecimento, podendo assim elaborar um método filosófico abrangente, tendo como ponto inicial à crítica à razão, e aos sistemas filosóficos vigentes em sua época: racionalismo e empirismo. (JÚNIOR, 2017)

Immanuel Kant, em suas reflexões sobre a educação, parte da premissa de que “o ser humano é o único animal que precisa ser educado”, ou seja, Kant parte do pressuposto de que o homem não nasce pronto, não lhe bastam apenas os instintos, cabendo ao homem e unicamente a ele o processo de educação. (CARVALHO, [20--?])

Kant entende que todas as predisposições naturais de uma criatura devem ser desenvolvidas a fim de chegarem a um processo de completude segundo seu fim. Neste contexto entra o processo de educação, que seria o meio que fará com que tais disposições possam progredir e chegar ao grau máximo de completude; sendo pois umas das funções máximas da educação na visão Kantiana. (CARVALHO, [20--?])

O homem não basta apenas aos seus instintos, ou seja, o homem não basta a sua animalidade, devendo avançar no processo de saída de tal perspectiva para assim chegar ao grau máximo de humanidade, para tanto o homem é dotado de razão e vontade de liberdade; sendo pois por meio da razão – aqui cabe esclarecer que a razão denominada por Kant não se configura como simples razão instrumental, mas como uma razão que abrange a totalidade do homem, tendo como ponto pungente a ética – que o homem alcançara tal objetivo.

Kant ao escrever sobre o contexto e prática pedagógica, afirma categoricamente que ‘o homem é o único animal a ser educado’. Entende-se por educação kantiana, segundo CARVALHO (20--?):

Tanto os cuidados para com a infância – a conservação, constituída pelas “precauções que os pais tomam para impedir que as crianças façam uso nocivo de suas forças” (1996, p.11), e a alimentação – como também a disciplina e; por fim, a formação e a instrução. Essas três potencialidades presentes nos homens os diferenciam dos animais. Os cuidados não fazem parte da ação animal – a força despendida serve apenas para que não prejudiquem a si mesmos. O mesmo acontece quanto à disciplina. Se, para os homens, ela representa o meio que o impede de desviar-se do seu destino, de sua humanidade, para os animais, ela é desnecessária, pois eles são possuídos de instintos e, por isso, já são “tudo aquilo que [podem] ser.[...] A instrução, por sua vez, é a parte positiva da educação. Ela vai garantir à espécie humana o cumprimento de sua finalidade, que é chegar a um estado melhor no futuro. É preciso cuidar da disciplina e da instrução para que, se descuidadas, não permitam aos homens continuarem no estado de brutalidade e selvageria. (CARVALHO, [20--?]. p. 7)

Por cuidado entende-se a primeira infância, os cuidados biológicos necessários para a sobrevivência da criança, os cuidados que compreende desde à atenção para com a saúde, alimentação, proteção.

Por disciplina, Kant, entende a “saída da animalidade para a humanidade”, seria pois submeter o indivíduo as leis da razão e da humanidade, uma vez que sem leis o que há é a

selvageria, cabendo pois a disciplina o papel de “domar os instintos e desejos humanos que possam impedir que o homem saia da animalidade e possa prosseguir no processo de humanidade. É por meio da disciplina que o homem reconhece a primazia da razão sobre os instintos. (CARVALHO, [20--?])

Kant também estabelece à disciplina, a formação moral do indivíduo, como essencial a formação do homem e mesmo ao processo de elevação de sua humanidade, uma vez que o homem é “um ser que vive em sociedade, que se associa a uma determinada sociedade, e paradoxalmente, ainda que seja ‘natural’ o homem se associar em sociedade, é inerente a sua vontade à tentação de ir contra a esta sociedade, a buscar certo individualismo. (CARVALHO, [20--?])

Neste cenário, Kant alerta que apenas a disciplina (Kant entende a disciplina como parte negativa contudo necessária à educação) poderá levar o homem a domar seus instintos individuais, a limitar suas tentações e assim progredir no processo de humanização, o que inclui a educação para a vida social-política.

A última etapa da educação, faz referência a instrução (Kant entende a instrução como parte positiva à educação), que vem a ser a completude do processo de disciplina, e a apresentação ‘conteudal’, ou seja, o ensino de ferramentas, conteúdos, específicos para a formação intelectual do homem.

Segundo Carvalho (20--?) “É a instrução que vai garantir à espécie humana o cumprimento de sua finalidade, que é chegar a um estado melhor no futuro”. Dentro da perspectiva kantiana de educação, à mesma cabe desenvolver as sementes do bem, ao ato pedagógico incumbe estar de acordo com a finalidade da natureza, que é “cuidar do desenvolvimento da humanidade.” (CARVALHO, 20--?)

Na perspectiva da filosofia da educação kantiana, percebe-se que a educação tem a finalidade de desenvolver o homem em sua totalidade, sendo pois a natureza do homem algo não pronto, cabendo ao próprio homem criá-la, transformá-la, e, isto por meio da educação.

Segundo Carvalho (20--?):

Vê-se, então, que a dignidade humana parte da educação do homem e está nas suas próprias mãos. Isso, de certa forma, representa os ideais do Iluminismo. A formação do caráter é um ato de liberdade. Cabe ao homem – sujeito moral – usá-la bem. Isto é feito, quando o homem coloca diante de si a ideia de

humanidade e, adotando-a como modelo, pode criticar a si mesmo. (CARVALHO, [20--?]. p. 9)

Kant em seu projeto pedagógico acena à necessidade de uma educação que contemple o senso moral, ou seja a educação moral, uma vez que o homem não está só no mundo, o mesmo vive em sociedade. O homem em si não é bom e nem mau, sendo a moralidade algo deliberado pela autonomia, para tanto cabe a educação elevar a razão aos princípios da lei e do dever.

Os princípios pedagógicos-educacionais Kantianos, “o ato pedagógico deve garantir que os interesses do homem estejam voltados para si próprio, àqueles que o cercam e, enfim, ao bem universal.” (CARVALHO, 20--?)

Todo o projeto de educação desenvolvido por Kant, levará o homem a sair de sua condição de menoridade, ou seja, de deixar-se reger por outrem, para atingir o estágio de Aufklärung-esclarecimento, ou seja o estágio de maioridade, no qual o sujeito faz uso público de sua razão, regendo-se por si mesmo.

Como afirma Kant, ao responder “O que é o Esclarecimento?” (1996):

[...] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento (KANT, 1974, p.100. In: CARVALHO, [20--?]. p. 12)

É necessário que o homem assuma sua condição de ser racional, e fuja de toda e qualquer possibilidade de cerceamento do seu pensar. Através da razão, entendida como uma razão dinâmica, pois somente abandono as correntes que o prendem ao não-pensar, que o mesmo poderá tornar-se um sujeito esclarecido, capaz de fazer uso de sua razão e consequentemente capaz de promover o ideal de educação pretendido por Kant.

2. HABERMAS E A RACIONALIDADE COMUNICATIVA

O filósofo Jürgen Habermas, nasceu em Düsseldorf, na Alemanha, em 18 de junho de 1929. Considerado um dos maiores filósofos e sociólogos da segunda metade do século XX,

participante da teoria crítica¹ e do pragmatismo. Tem dedicado a sua vida ao estudo da democracia, mediante as teorias do agir comunicativo, política deliberativa e pública. (LUBENOW, 2007)

Na Teoria da Ação Comunicativa encontra-se o mote considerado adequado para a postulação de princípios racionais universais reguladores das práticas comunicativas e interativas. Habermas concerne que os atos linguísticos, para que de fato cumpram seu papel, devem conectar-se a condições de validades universais. (BAUMGARTEN, 1998)

Habermas tem como objetivo, demonstrar tais conexões de validade universais, mediante a reconstrução racional das práticas comunicativas. Conforme Baumgarten (BAUMGARTEN 1998): “A reconstrução racional é apresentada como método que assegura certas vantagens da reflexão transcendental, ultrapassando-a e garantindo às suas hipóteses uma condição de cientificidade e de justificação empíricas”.

A racionalidade se manifesta nos consensos ou regras imanentes à comunicação sendo, portanto, a linguagem constrangida por padrões normativos invariantes e universais. (BAUMGARTEN, 1998)

Habermas visa desenvolver sua Teoria do Agir Comunicativo, concebendo-a como uma análise teórica e sistemática da racionalidade como sistema operante da sociedade; para tal opõe-se ao conceito de razão instrumental^{2*}; cunhando o conceito de razão comunicativa. (SILVA, 2001)

Segundo, SILVA (2001):

Na ideia de mundo da vida, Habermas mostra a racionalidade dos indivíduos mediado pela linguagem e comunicatividade. Esses elementos se constituem de instrumentos de construção racional dos sujeitos, calcados na estruturação dos três universos: objetivo, subjetivo, social. (SILVA, 2001. p.5)

Conforme Silva (SILVA, 2001), ao tomar os conceitos de linguagem e comunicatividade, como mediadores da racionalidade dos indivíduos e instrumentos da construção de sujeitos, Habermas propõe uma razão que enfatiza a importância da linguagem da relação intersubjetiva.

¹ A Teoria Crítica tem suas bases lançadas pela Escola de Frankfurt, ela designa um conjunto de pensamentos e pesquisas que tomam a sociedade como objeto, rejeitando a ideia de produção cultural independente da Ordem social Vigente.

² Por razão instrumental, entende-se o conceito empregado para designar o estado dos processos racionais plenamente operacionalizados, servindo apenas para o controle e dominação da natureza, visando o poder, seja ele de qualquer natureza.

Habermas busca desenvolver parâmetros linguísticos os quais enfatizam as relações sociais entre os indivíduos, indivíduos estes que autoconscientes, serão capazes de produzir um discurso significativo e ressignificativo em determinadas instancias.

Ao propor a razão comunicativa, ou também denominada pelo filósofo como racionalidade, Habermas enfatiza uma razão mais humana, crítica e social, o que possibilitará uma práxis emancipatória da humanidade, bem como um entendimento da sociedade. (SILVA; GASPARIN, 2006).

A razão vista com senhora da verdade, fundamentadora do projeto iluminista, e que com a passar da historicidade, acabou demonstrando-se falha, e, conseqüentemente, fora instrumentalizada, não deve ser tomada como parâmetro da proposta de trabalho desenvolvido por Habermas.

Seu trabalho visa uma razão que retoma o projeto de emancipação do homem, mas uma emancipação crítica e capaz de levar a humanidade a um, digamos, melhoramento ético, político e moral, por meio da linguagem e conseqüentemente do diálogo.

Habermas critica a razão instrumental, alertando que a mesma é parcial e distancia o sujeito do objeto no processo de conhecimento, processo este que fica “aprisionado em regras dogmáticas-imutáveis”, cerceando assim, qualquer possibilidade de questionamento.

A razão instrumental, acabou por tornar a humanidade ‘escrava’ de suas pseudonecessidades, uma vez que ao abandonar o senso críticos, o homem lança-se em um salto no escuro, cegamente é deixado levar pelas ideologias e manipulações, que ditam os pressupostos (pseudos-pressupostos) para uma vida marcada pelo consumismo desenfreado, mas ao mesmo tempo, pelo vazio existencial.

Segundo afirma SILVA E GASPARIN (2006):

No processo ensino-aprendizagem, considera o educando como um objeto, despreza seu potencial crítico, e se limita a explorar seu caráter abstrato para concretizar uma razão individual e monológica. O grupo homogêneo aproveita esta visão parcial e unidimensional para reforçar suas ideias e impor dominação e manipulação. (SILVA; GASPARIN, 2006. p. 9)

Habermas fixa e compõe sua racionalidade, ou razão comunicativa, baseada na compreensão e no aprendizado, o que permite a socialização e o livre reconhecimento dos

objetos e fatos, buscando o entendimento e consenso compartilhados pelos sujeitos envolvidos. (SILVA; GASPARIN, 2006)

A racionalidade desenvolvida por Habermas se dá em um processo de relacionamento entre os sujeitos no mundo-da-vida. Por mundo-da-vida, entende-se a separação dos três aspectos do universo da existência do mundo dos sujeitos, a saber: o universo objetivo; o universo social e o universo subjetivo. (SILVA, 2001)

Por universo objetivo compreende-se a totalidade de entidades sobre as quais são possíveis afirmações verdadeiras; por universo social, a totalidade de relações interpessoais legitimamente reguladas, e, por universo subjetivo, a totalidade de experiências à qual o falante tem acesso privilegiado e pode expressar ante um público. (SILVA, 2001)

De acordo com SILVA; GASPARIN, (2006):

O mundo da vida é o lugar das relações sociais espontâneas, das reais necessidades dos sujeitos, seus sentimentos e percepções, dos vínculos estabelecidos com seus semelhantes, um nicho pré-científico, intuitivo, não tematizado e inquestionável. Podemos perceber que o mundo da vida é um conceito que faz parte e completa a ação comunicativa. É o espaço onde se constrói a razão comunicativa, a partir das relações intersubjetivas entre os sujeitos. [...] é evidente que o mundo da vida fornece subsídios para se chegara um entendimento na ação comunicativa, ou seja, seria uma base de sustentação para que ocorra uma verdadeira ação comunicativa entre os homens, que carregam toda uma tradição cultural, um saber implícito, pré-teórico, uma linguagem própria, um conhecimento tácito. (SILVA; GASPARIN, 2006. p. 10)

Dentro das três concepções de universo existentes no mundo-da-vida, Habermas estabelece três tipos de relações existentes entre atores e mundo, que culminam em três tipos de ações: (BAUMGARTEN, 1998)

- a) Ação teleológica;
- b) Ação normativa;
- c) Ação dramatúrgica.

Habermas também acaba por delinear três funções próprias da linguagem: (BAUMGARTEN, 1998)

- a) Função cognitiva: responsável pela aquisição e crítica do conhecimento;

- b) Função apelativa: responsável pela coordenação de ações via pretensões de validade reconhecidas intersubjetivamente;
- c) Função expressiva que possibilita a formação de identidade, no plano de pluralidade.

Segundo BAUMGARTEN (1998):

A ação comunicativa (modelo do acordo) pressupõe uma atitude performativa (realizativa) de falantes e ouvintes onde esses são dependentes uns dos outros porque só podem chegar a um consenso sobre a base do reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade. Os participantes buscam chegar a um acordo racionalmente motivado. (BAUMGARTEN, 1998. p. 10)

É pois nos atos comunicativos que se dá a busca pelo entendimento e produção de conhecimento. Por meio de tais atos e na esfera discursiva, se dá a interação entre os sujeitos, onde os argumentos são levantados com vistas a fundamentar pretensões de validade. É pois o discurso um momento privilegiado onde os sujeitos, são atores-agentes do conhecimento com base no mundo vivido. (MORAIS, 2006)

Habermas afirma que os argumentos, as ideias dos sujeitos são tratados com seriedade dentro do discurso; e que o mesmo, afim de que possa prevalecer o entendimento e o melhor argumento, deve ser, dentro de uma situação ideal de fala, regido por normas: (MORAIS, 2006)

- A) É lícito todo sujeito capaz de falar e agir participar dos discursos;
- B) É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção;
- C) É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no discurso;
- D) É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades;
- E) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em A e B. (HABERMAS, 1989)

Com tais normatizações Habermas quer deixar claro que no ato discursivo, ou simplesmente discurso, são possíveis a inclusão e a participação igualitária de todos seus sujeitos potenciais, contribuindo assim para o entendimento sobre algo no mundo da vida socialmente partilhado. (MORAIS, 2006)

Habermas compreende a sociedade de forma ampla, em uma relação dialética entre o mundo dos sistemas^{3*} e o mundo da vida, buscando articular a subjetividade dos sujeitos que dela partilham. (SILVA; GASPARIN, 2006)

A relação dialética entre o mundo da vida e o mundo dos sistemas, apresenta-se de forma conflituosa, quer sob o aspecto contraditório existente entre eles, quer sob a aspecto dominador, pelo qual o mundo dos sistemas tenta se impor sobre o mundo da vida.

Ao pensar sobre tais aspectos, se faz necessário pensar e repensar a educação, bem como a prática docente (no caso à docência no ensino superior e a formação de professores e demais profissionais), buscando situar sua contribuição frente a tais conflitos, bem como situar sua função e papel diante dos dois mundos.

3. KANT E HABERMAS E A ‘NOVA’ PRÁXIS DOCENTE

A atuação humana se dá em face da construção do conhecimento, garantindo assim à racionalidade a possibilidade de significar, ou mesmo, ressignificar o mundo.

A práxis pedagógica envolve a produção do conhecimento situando objeto e sujeito na totalidade de tal processo. O criticismo kantiano visa a emancipação, a autoconsciência da subjetividade mediante o processo de formação da razão. (MORAIS, 2006)

De acordo com Morais (2006):

A autoconsciência retrata a condição de sujeito que é capaz de pensar sobre si mesmo. [...] A alienação motivada pelas estruturas de dominação ligada ao poder político e econômico faz com que o ser humano permaneça estagnado em uma condição ideológica, por acreditar – fizeram-no acreditar – que não é possível pensar e agir por si mesmo ou modo diferente. (MORAIS, 2006. p. 79)

É importante ressaltar que Kant não abandona o processo de formação humana como sendo norteador para uma nova postura do próprio homem, enquanto um ‘Ser educado’.

De acordo com Morais (2006):

³ Entende-se por mundo dos sistemas, o mundo regido por normas rígidas, imutáveis, regido por uma razão instrumentalizada.

Kant não dispensa o processo de formação humana como eixo norteador de uma outra postura do homem no mundo, a autocompreensão do homem passa por um processo de formação que advém de uma concepção voltada para a autonomia, a liberdade e a emancipação. Esse é o espírito do projeto de Modernidade, e o Esclarecimento requer uma Educação que garanta o aperfeiçoamento da humanidade tanto no pensar quanto no agir. (MORAIS, 2006. p. 79)

Kant expressa e forma segura que a formação da humanidade passa pelo processo de educação, educação esta que volta-se para a autonomia, liberdade e instrução do sujeito ‘humana’; sendo pois a educação a “fonte de todo bem neste mundo.” (KANT, 2002)

Por educação, Kant entende-se o processo descrito por ele na obra *Sobre a Pedagogia*, processo este que se estabelece em 3 etapas, a saber: os cuidados para com a infância – conservação; a disciplina e a formação-instrução. Bem como o projeto de uma educação pautada no aspecto ético e na autonomia do sujeito. Educação está pautada e alicerçada na razão.

Entretanto, a crise do projeto racional, impulsionando pelos interesses da cultura do capital e da dominação política, representado pelas guerras, crises políticas, econômicas, ambientais e sociais, fizeram com que emergissem um grande número de críticas e teóricos proclamando a ‘falência do projeto da razão’.

Porém, ainda é pertinente as pesquisas e estudos de problemáticas relacionadas à razão, o que acaba por colocar o projeto da razão como algo inacabado, como um projeto que não atingiu ainda sua finalidade, ou sua proposta original.

No que concerne ao papel da educação e mais propriamente ao da práxis pedagógica, a prática docente, no caso em questão ao ensino superior, deve-se abandonar os modelos que por modismos pedagógicos, esvaziam e relativizam racionalmente temáticas pertinentes ao mundo-da-vida, tornando a prática docente superficial e meramente sistemática. (MORAIS, 2006)

Há uma necessidade “*sino qua non*” de se resgatar o papel da filosofia da educação, com vistas a resignificar o papel e a prática docente, de maneira mais específica a este artigo, à docência no ensino superior.

Seguindo a concepção de filosofia de Jünger Habermas, a mesma deve assumir uma função de estabelecer as condições de um diálogo entre os sujeitos inseridos nas esferas do mundo-da-vida, ou seja, na esfera da racionalidade comunicativa. (MORAIS, 2006)

Segundo Morais (2013):

A superação da instrumentalização do poder requer uma leitura hermenêutico-crítica da lei e dos interesses políticos, a ela subjacentes. Por meio da reorganização social, política e educacional com base em procedimentos discursivos, se torna possível fazer valer os interesses de uma esfera pública organizada, de maneira autônoma e emancipada. Nesse contexto, cabe às instituições educacionais papel decisivo na formação de uma opinião pública esclarecida, capaz de viabilizar a estruturação de um Estado racional. (MORAIS, 2013. p.81)

Para que as instituições de ensino cumpram a função de formar uma opinião pública esclarecida, o que passa por uma educação esclarecida, as mesmas devem assumir uma nova postura frente a relação daqueles que participam do discurso, ou seja, não mais se assume a postura em que o pré-saber sistêmico é descartado, mas sim, a postura pela qual este pré-saber é valorizado e torna-se o ponto de partida para uma nova postura da prática docente. (MORAS, 2006)

As instituições de ensino nessa perspectiva, tem a tarefa de enfrentar criticamente todo o tipo de racionalidade, principalmente a sistêmica, livrando os sujeitos, concretamente inseridos na ação pedagógica, dos bloqueios subjetivos e dos bloqueios subjetivos, valorizando o saber de fundo, ou seja, o saber pré-teórico, saberes estes que constituem o munda-da-vida. (MORAIS, 2006)

Alicerçando-se na teoria do agir comunicativo de Habermas, a linguagem assume um papel de suma importância na construção de um novo modelo das práxis docentes; a linguagem torna-se a 'instancia' de entendimento, coordenação da ação, socialização dos indivíduos.

Segundo Morais (2006):

O uso da linguagem assume relevância no âmbito pedagógico, de modo que ela não serve apenas para mediar a construção de saberes, mas permite que ações éticas e políticas possam ser assumidas, produzindo a emancipação e a socialização. A linguagem assume as funções de entendimento, de coordenação da ação e da socialização dos indivíduos, convertendo-os, com isso, no meio através do qual se efetuam a reprodução cultural, a integração social e a socialização. (MORAIS, 2006. p. 83)

Assim sendo, o discurso torna-se “uma comunidade educativa de comunicação, onde não prevaleça a racionalidade instrumental orientada ao êxito, mas sim a formação de sujeitos críticos e autônomos. (MORAIS, 2006)

A intersubjetividade, assume a condição de estabelecimento de uma relação equilibrada entre a educação e a racionalidade. O saber discursivo é constantemente retroalimentado pelas experiências e problemáticas do mundo da vida, não sendo as mesmas reduzidas à instrumentalização racional, mas sim, visando um saber crítico, alicerçado em uma hermenêutica múltipla-racional. (MORAIS, 2006)

As relações inseridas na prática docente numa visão habermasiana e kantiana se instaura numa perspectiva democrática e horizontal, onde o conhecimento é construído mediante o discurso, ou seja, a prática docente deixa de ser centrada unicamente na figura do professor enquanto único detentor do conhecimento e passa a ser uma prática pautada na racionalidade comunicativa.

A pratica docente deve pois assumir uma postura discursiva buscando uma formação crítica, emancipatória e autônoma de todos os sujeitos envolvidos no processo, quer sejam docentes, quer sejam discentes.

Afirma Morais (2006);

[...] entende-se na concepção de Habermas que o papel político da educação é o de criar as condições favoráveis para fundamentar a formação de um Estado Democrático de Direito. A política educacional tem muito a ver com o contexto de cada sociedade em que ela existe. Por isso, a mudança interna de concepção de educação e de leitura de mundo é que possibilitam uma nova versão sobre a atuação política de uma comunidade educativa. Atenta às necessidades e interesses políticos, sociais e pedagógicos da esfera pública, a escola se torna um locus privilegiado de discurso e de legitimação de ordenamentos políticos e jurídicos. A escola pública deve ser uma instituição democrática de direito. (MORAIS, 2006. p. 9)

A nova postura instaurada na pratica docente, deve levar em consideração questões pertinentes ao mundo da vida, dando credibilidade as informações coletadas do pré-saber, das realidades concretas, bem como das exigências específicas de cada contexto educacional.

De acordo como Morais (2006):

A visão crítico-comunicativa voltada para a práxis pedagógica insere os sujeitos numa dinâmica social que estabelece uma postura crítica frente às ingerências do mundo sistêmico. Se, por um lado, a educação pode estar aliada aos interesses do sistema como fins de manipulação ideológica, econômica e social, por outro lado, ela pode promover uma consciência emancipatória, na medida em que, pela práxis, é capaz de promover um discurso pedagógico que atenda aos interesses dos sujeitos presentes no mundo da vida, valorizando as relações socioculturais. (MORAIS, 2006. p. 84)

É pois, dentro do mundo-da-vida, situado na especificidade de cada contexto educacional, utilizando –se do discurso coletivo, que a prática docente poderá desenvolver uma educação que seja democrática, participativa, emancipada, que envolva a participação dos sujeitos autoconscientes pertencentes a todas as esferas da comunidade escolar e civil. (MORAIS, 2006)

Ao lançar o olhar sobre as perspectivas epistêmicas e pedagógicas de Kant e Habermas, pode-se encontrar plausibilidades para o problemática da prática docente, prática esta que assume o papel, mediante um senso crítico, pautado no projeto kantiano de autonomia e maioridade do sujeito, e pautada em um projeto educacional habermasiano, de participação discursiva e democrática de todos os sujeitos, de estabelecer um projeto de educação voltada ao mundo-da-vida, confiando na razão, não mais como instrumento, mas sim, como princípio motriz de uma práxis docente emancipatório-esclarecido-autônomo, tanto no mundo-da-vida, quanto no mundo-dos-sistemas.

CONCLUSÃO

A problemática acerca da educação e dos desafios contemporâneos que a mesma desperta, pauta a necessidade de novas reflexões sobre o papel da educação bem como do educador frente as concepções pedagógicas e frente ao desenvolvimento da sociedade.

Dentro dessa perspectiva de autoanálise do processo pedagógico voltado para a prática docente, e, dentro dessa prática a especificidade da docência no Ensino Superior, faz-se necessário recorrer a teóricos que norteiam a produção de conhecimento e a aplicabilidade do mesmo.

O conjunto da obra Kantiana sobre a pedagogia, instaura uma perspectiva de educação voltada para o sujeito em sua completude, buscando desenvolver nele as suas potencialidades,

tornando-o o mais humano possível; para tal Kant recorre a razão como propulsor desse desabrochar das potencialidades humanas por meio da educação, uma razão que levará a educação, entendida em suas três fases: cuidado-disciplina-instrução, a um projeto de esclarecimento, autonomia e sendo ético.

Embasado também na razão como motor propulsor para o projeto educacional, Habermas estabelece que a razão, entendida não como um mero instrumento, mas como racionalidade comunicativa, na qual a linguagem assume papel de suma importância como mediadora do processo de construção de conhecimento. A partir dessa perspectiva o projeto pedagógico Habermasiano, concebe a educação como sendo horizontal, democrática, ou seja, o conhecimento se constrói mediante o diálogo entre todos os envolvidos no discurso, discurso este que leva em consideração os pré-saberes de todos os envolvidos, os quais serão problematizados, discutidos, 'proposicionados', levando à construção de conhecimento.

As perspectivas educacionais-pedagógicas de Kant e Habermas, dão as bases para uma nova postura Docente no que se refere a sua práxis e metodologia. O novo modelo de educação, o novo modelo de sociedade, as novas tecnologias, fazem com que o professor, de maneira específica do Ensino Superior, busque novas metodologias para a sua prática docente.

Pautada nas perspectivas de Kant e Habermas, o professor em sua metodologia assume a posição de mediador do conhecimento, na qual as problemáticas da vida são ligadas aos saberes teóricos, construindo de forma democrática-discursiva o conhecimento, fazendo com a prática docente assumam o papel maiêutico de formação do estudante em sua totalidade; pautado em uma metodologia e prática que leve à uma educação: democrática, emancipatória, esclarecida e esclarecedora, que através da interação-discursiva possa trabalhar com saberes do mundo prático, validando também as concepções do mundo teórico.

REFERÊNCIAS

BAUMGARTEN, Maíra. Habermas e a emancipação: rumo à democracia discursiva. **Cadernos de Sociologia**. n. 10, p. 137-138. Porto Alegre: PPPGS, 1998.

CARVALHO, Alonso Bezerra de. **A Filosofia da Educação Kantiana: educar para a liberdade**. UNESP. 20--?

FAVERO, Altair Alberto. **Racionalidade e educação numa perspectiva habermasiana**.

FAVERO, Altair Alberto; DALBOSCO, Cláudio Almir; Mühl, Eldon Henrique. (Orgs.). **Filosofia, Educação e Sociedade**. Passo Fundo: Ed. UFP, 2003.

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

MORAIS, Carlos Willians Jaques. **Kant e Habermas: a relação Sujeito-Objeto e a Construção do Conhecimento**. [Dissertação de Mestrado]. Marília: UNESP, 2006.

LUBENOW, Jorge Adriano. **A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas**. Campinas: Unicamp - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2007.

MORAIS, Carlos Willians Jaques. **Kant e Habermas: a relação Sujeito-Objeto e a Construção do Conhecimento**. [Dissertação de Mestrado]. Marília: UNESP, 2006.

MORAIS, Carlos Willians Jaques. **A ideia de república mundial e a educação de senso cosmopolita em Otfried Höffe**. [Dissertação de Doutorado]. Campinas: UNICAMP, 2013.

SILVA, Sérgio Luis P. Razão Instrumental e Razão Comunicativa: um ensaio sobre duas sociologias da racionalidade. **Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas**. n.18. UFSC, maio, 2001.

SILVA, Marcia Cristina Amaral; GASPARIN, João Luiz. **A teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas e suas influências sobre a educação escolar**. Maringá: Uem-Pr, 2006.

AGIR COMUNICATIVO, COMPETÊNCIA COMUNICATIVA E AÇÕES DE INFORMAÇÃO

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima

*Doutor em Administração e em Ciência da Informação
clovismlima@gmail.com*

Helen Fischer Günther

*Doutora em Engenharia e Gestão do Conhecimento
helen.fg@gmail.com*

Mariangela Rebelo Maia

*Doutoranda em Ciência da Informação PPGCI IBICT/UFRJ
mariangela.saude@gmail.com*

Resumo: Neste artigo discute-se a relação entre agir comunicativo, nos termos da teoria do agir comunicativo, e as ações de informação, nos termos dos estudos de González de Gómez. Essa discussão passa pelo conceito de competência comunicativa, tal qual desenvolvido por Habermas, pela discussão crítica das abordagens cognitivistas, construtivistas e pragmáticas da informação. Habermas em sua guinada linguística busca entender a socialização, a formação de grupos sociais e a construção da sociedade a partir das interações mediadas pela linguagem. O agir comunicativo tem a função de criar vínculos sociais. Habermas desenvolve o conceito de competência comunicativa, como algo maior do que a capacidade linguística de se expressar e de representar as coisas e o mundo da vida. A competência comunicativa está relacionada também a função da linguagem para socialização e integração social, relacionada a intersubjetividade entre ego e alter. A informação é significação compartilhada, construção de acordos de representação das coisas e do mundo da vida e parte do agir comunicativo. Pode-se pensar a ação de informação no quadro da competência comunicativa como parte do agir comunicativo, construção de acordos de representação e compartilhamento de significado. Conclui-se que a ação de informação é intersubjetiva e não pode se reduzir a objetivação do outro, seja como emissores e receptores, seja como usuário.

Palavras-chave: Agir comunicativo. Competência comunicativa. Ações de Informação.

INTRODUÇÃO

Neste artigo discute-se a relação entre agir comunicativo e as ações de informação, trazendo os termos da teoria do agir comunicativo e os termos dos estudos realizados por González de Gómez. Essa discussão passa pelo conceito de competência comunicativa, tal qual

desenvolvido por Habermas, pela discussão crítica das abordagens cognitivistas, construtivistas e pragmáticas da informação.

A teoria do agir comunicativo busca deslocar a linguagem para o centro da compreensão das interações entre as pessoas. Nela a linguagem tem mais do que funções expressivas e de representação das coisas. A linguagem tem também, e principalmente, a função de criar vínculos. Após sua guinada linguística, Habermas busca entender a socialização, a formação de grupos sociais e a construção da sociedade a partir das interações mediadas pela linguagem. Sendo assim, o agir comunicativo tem a função de criar vínculos sociais, estabelecendo laços relacionais entre as pessoas.

O discurso é uma ação comunicativa, constituindo uma forma especial da mesma. O discurso é a opção que os sujeitos lançam mão quando suas falas estão em conflitos e querem resgatar o entendimento. O discurso proporciona acordos teóricos e práticos. A noção de diálogo difere do discurso, conforme se observa nos trabalhos de Hermann. O diálogo emerge da tradição da dialética iluminista no sentido do esclarecimento. No diálogo há uma objetivação do outro. Uma pessoa esclarece a outra em uma relação assimétrica.

A competência comunicativa é mais do que uma competência linguística de expressar e representar. Ela inclui a competência de criação de vínculo, de compartilhamento de significados, de descentração e da capacidade abstrata de se colocar no lugar do outro.

O conceito de informação pode se adequar aos conceitos de agir comunicativo e de competência comunicativa. Assim a informação não é mera cognição individual sobre coisas e fatos. A informação é o acordo entre sujeitos sobre coisas e fatos, acordo não apenas de sentido, mas também de validade.

Cabe observar que após a chamada guinada pragmática dentro da guinada linguística Habermas afirma que não basta que os sujeitos se entendam sobre algo no mundo. É necessário que este entendimento tenha correspondência com as coisas e os fatos.

A noção de ações de informação busca vincular o agir comunicativo e a informação numa abordagem pragmática, que podem firmar acordos de representação e de compartilhamento de significado.

O que se quer aqui é a relação entre estas noções, conceitos e teorias. A ação de informação no quadro de referências da teoria do agir comunicativa não pode ser apenas o agir

de um sujeito que pensa, fala e faz. A ação de informação deve incluir o outro em relação simétrica. Não há objetivação do outro, e sim intersubjetivação.

1. COMPETÊNCIAS DA LINGUAGEM

As relações sociais se constroem a partir de ações interativas mediadas pela linguagem. Portanto, a linguagem garante a intersubjetividade, possibilitando o entendimento nas relações sociais. Habermas em sua guinada linguística busca entender a socialização, a formação de grupos sociais e a construção da sociedade a partir das interações mediadas por atos de fala. O agir comunicativo tem a função de criar vínculos sociais.

Figueiredo & Figueiredo (2003) definem quatro tipos de competências da linguagem:

- 1) Competência Comunicativa;
- 2) Competência Linguística;
- 3) Competência Metalinguística; e,
- 4) Competência Textual-discursiva.

A **competência comunicativa** “é a capacidade do falante nativo em produzir e compreender frases adequadas ao contexto, comunicando-se eficazmente, de acordo com as várias situações culturais e sociais”. É o conjunto de habilidades que os falantes de uma língua possuem e que lhe permitem se comunicar adequadamente, adaptando as variações da língua de acordo com situação local em que o sujeito se encontra, considerando seu interlocutor. Está relacionada ao uso da linguagem em adequação aos contextos culturais de uso.

Competência linguística “é o conhecimento interiorizado que o falante possui da sua língua. É este conhecimento formado por uma gramática e um léxico que permite ao falante compreender e construir indefinidas frases gramaticais”. É o conjunto de habilidades que permitem ao sujeito utilizar as diferentes estruturas da língua e suas respectivas funções. Compreendida como gramática interna utilizada para se comunicar.

Competência metalinguística é a “capacidade do locutor, por meio da língua, refletir sobre a própria língua, consciencializando-se para os seus valores e funções”. É o conjunto de

habilidades que permitem ao sujeito relacionar sobre seu próprio uso que faz da língua, ou seja, a forma como a pessoa emprega ou vê como empregam os recursos linguísticos.

A **competência textual-discursiva** é a capacidade do locutor nativo em “construir textos/discursos bem formados em termos tipológicos, com coerência e coesão, de forma a que o ouvinte/leitor capte a intencionalidade comunicativa e a força ilocutória que estiveram na sua base de produção”. É o conjunto de habilidades que permite ao sujeito compreender, interpretar e produzir textos de acordo com as exigências do contexto, utilizando recursos apropriados de coesão e coerência.

Para a linguística, a competência comunicativa só se efetiva diante das outras três competências (a competência linguística, a competência metalinguística e a competência textual-discursiva).

Habermas (1997) em sua Teoria do Agir Comunicativo considera que as pessoas são capazes de ação, utilizando a linguagem para a comunicação com seus pares, buscando chegar a um entendimento:

Chamo ação comunicativa àquela forma de interação social em que os planos de ação dos diversos atores ficam coordenados pelo intercâmbio de atos comunicativos, fazendo, para isso, uma utilização da linguagem (ou das correspondentes manifestações extraverbais) orientada ao entendimento. À medida em que a comunicação serve ao entendimento (e não só ao exercício das influências recíprocas) pode adotar para as interações o papel de um mecanismo de coordenação da ação e com isso fazer possível a ação comunicativa (HABERMAS, 1997; p.418).

A linguagem é o elo de ligação entre as pessoas, através dela os sujeitos se comunicam e expõem seus argumentos, garantindo uma “democratização” de decisões coletivas. Para isso, deve haver uma ética na reconstrução de um espaço aberto, crítico e pluralista.

Em Verdade e Justificação (2004) Habermas se apropria da concepção de Humboldt que distingue três funções da linguagem: a *função cognitiva* “de formar pensamentos e representar fatos”; a *função expressiva* “de exprimir sentimentos e suscitar sensações”; e, a *função comunicativa* “de comunicar algo, levantar objeções e produzir acordos” (HABERMAS, 2004, p. 65).

Jürgen Habermas desenvolve o conceito de competência comunicativa, como algo maior do que a capacidade linguística de se expressar e de representar as coisas e o mundo da vida. A competência comunicativa está relacionada à função da linguagem para socialização e integração social, construindo acordos intersubjetivos em torno do melhor argumento. Esse agir orientado para o entendimento mútuo especifica condições para um acordo alcançado comunicativamente sob as quais Alter pode anexar suas ações às do Ego.

O desenvolvimento da noção de competência discursiva envolve a capacidade de argumentar racionalmente (saber), de reconhecer o outro e os seus argumentos e de fazer acordos em torno do melhor argumento. Além disso, inclui a capacidade de universalizar o processo argumentativo, relacionando-se com o desenvolvimento moral de indivíduos, grupos sociais e sociedade (LIMA; GÜNTHER; MAIA, 2019).

2 DIÁLOGO E DISCURSO

A capacidade de se expressar e de representar coisas e o mundo da vida está relacionada à competência de entender e se fazer entender, não apenas pelo compartilhamento de significado, mas especialmente pela competência de construir acordos e de orientar o agir. Dentre os diferentes modos de ação comunicativa, nos apropriaremos da distinção entre diálogo e discurso feita por Hermann (2012) com base na teoria do agir comunicativo de Habermas, “diálogo provém do grego *dia-logos*, que significa por meio da conversa, ou seja, uma conversa recíproca entre duas ou mais pessoas. A unidade da conversa se efetiva pelo tema e pela situação produzida”. O diálogo possui uma condição especial de “dar voz ao estranho” (HERMANN, 2012).

Já o discurso vai além do encontro pessoal e se dá na esfera pública, ou seja o discurso busca entendimento pela discussão pública. “Diferentemente do diálogo, o discurso provém do termo latino *discurs*, que significa correr separados (*Auseinanderlaufen*), correr para cá e para lá, dispersar-se. Constitui-se numa situação de conversa em que as contribuições de um e de outro estão relacionadas e orientadas ao entendimento.” (HERMANN, 2012). É no discurso que os participantes terão a oportunidade de argumentação em busca de um entendimento. “Mas o discurso apresenta também a possibilidade dos participantes dizerem sim ou não às

justificações apresentadas, motivadas pelo convencimento racional, uma liberdade comunicativa que tem acentuado caráter formativo” (HERMANN, 2012).

Para Hermann (2012) nos diferentes modos de ação do agir comunicativo “[...] seja como diálogo ou discurso, a questão do outro assume relevância na constituição da estrutura da autoconsciência e na possibilidade de despertar nossa sensibilidade moral, elementos decisivos na formação humana”. Dependendo da alteridade que a autoconsciência constitui, tanto no diálogo como no discurso, ela “não é fruto de uma subjetividade isolada”.

O diálogo também assume uma transformadora em Paulo Freire (1987), em *Pedagogia do Oprimido*, sendo abordado por meio de dois aspectos diferentes: aspectos relacionados com as condições de existência do diálogo e aspectos ligados a elementos que são decorrentes do diálogo.

Para que ocorra o diálogo alguns elementos são fundamentais como amor, fé, confiança, humildade, esperança e criticidade (pensamento crítico). Todos esses elementos relacionam-se entre si e promovem a transformação individual e do mundo, por meio de ação conjunta das pessoas (GALLI e BRAGA, 2017). Além disso, a práxis e a pronúncia são elementos não constitutivos do diálogo, mas aparecem na sua ocorrência, refletindo diretamente o aspecto da ação e da reflexão (FREIRE, 1987).

Paulo Freire afirma que o diálogo permite que educadores e educandos, juntos, construam e reconstruam conhecimento:

[...] enquanto educa, é educado, em diálogo com o educando que, ao ser educado, também se educa. Ambos, assim, tornam-se sujeitos do processo, em que crescem juntos e em que os argumentos de autoridade já não valem. Em que, para ser-se, funcionalmente, autoridade, se necessita de estar sendo com as liberdades e não contra elas (FREIRE, 1987; p.68).

Assim, a educação problematizadora idealizada por Freire estimula o diálogo fundamentado no pensamento crítico, na intercolaboração dialógica, numa visão conciliadora de homem/mundo. A educação, nesta perspectiva, assemelha-se à visão habermasiana que rejeita o homem solitário e abstrato, não reflexivo, sem pensamento crítico e emancipatório. E solidifica a proposta educacional que “se funda na criatividade e estimula a reflexão e a ação verdadeira dos homens sobre a realidade, responde à sua vocação, como seres que não podem autenticar-se fora da busca e da transformação criadora” (FREIRE, 1987; p.72).

Na Teoria da Ação comunicativa de Habermas propõe como base “a compreensão dialógica (relação entre ao menos dois sujeitos capazes de falar e de agir) e um modelo de interação social (agir comunicativo)” (MEDEIROS; NORONHA, 2012).

Em suas teorias, tanto Paulo Freire (Ação Dialógica) quanto Jürgen Habermas (Ação Comunicativa) incentivam um processo reflexivo dialógico, fazendo com que os sujeitos de uma sociedade democrática sejam participantes de um processo comunicativo, sujeitos de uma práxis transformadora e não sejam meros espectadores da sociedade.

No contexto da discussão da competência comunicativa deve se pensar em um conceito de informação que vá além da cognição egocêntrica, da regulação funcional e da utilidade. A informação é significação compartilhada, construção de acordos de representação das coisas e do mundo da vida e parte do agir comunicativo. A informação não tem apenas um sentido instrumental, mas também um potencial reflexivo e crítico.

Uma das contribuições importantes da linguística para a discussão do conceito de informação é a noção de que as interações mediadas pela linguagem são construtoras de vínculos, formadoras de grupo, integradoras de sujeitos, socializadoras.

Nessa dinâmica linguística a informação compartilha semântica e sentido, cria identidade e distinção, classifica e organiza os conhecimentos, demarca verdade.

3. COMPETÊNCIA COMUNICATIVA E AÇÕES DE INFORMAÇÃO

Uma das principais dicotomias instauradas pelo linguista e filósofo suíço Ferdinand Saussure para definir o objeto da linguística foi a distinção entre *langue* e *parole*. “A *parole* era a visão da língua no plano das realizações individuais de caráter não social e de difícil estudo sistemático por sua dispersão e variação”, já a *langue* “era a visão da língua no plano social, convencional e do sistema autônomo”. (MARCUSCHI, 2008, p. 31).

De forma semelhante procedeu o linguista, sociólogo e filósofo Noam Chomsky ao distinguir competência e desempenho. Para ele, a competência estaria no “plano universal, ideal e próprio da espécie humana (inato)” e desempenho encontra-se no “plano individual, particularístico e exteriorizado, não sendo este de interesse para os estudos científicos da língua”. (MARCUSCHI, 2008, p. 32).

Na organização discursiva a dimensão da palavra ou da frase perde força em relação ao texto em si, ou seja, o objeto da semiótica é o texto e não a palavra ou frase. Por isso, é

necessário examinar mecanismos e procedimentos do plano de conteúdo de um texto, que podem ter três (3) percursos gerativos: o fundamental (onde a significação se apresenta como uma oposição semântica), a narrativa (organizada do ponto de vista de um sujeito) e discursiva (a organização narrativa se torna discurso, por procedimentos de temporalização, espacialização, actorialização, tematização e figurativização).

“A narrativa de um texto é a história de um sujeito em busca de valores. Para que o sujeito tenha acesso aos valores, são eles inseridos nos objetos. Os objetos com seus valores circulam entre sujeitos” (BARROS, 2005). Portanto, a narrativa se desenvolve como a história de dois sujeitos que desejam os mesmos valores, o percurso utilizado interfere em ambos. E na linguística, esses percursos podem ser de manipulação (quando um destinador propõe um contrato a um destinatário e procura persuadi-lo com diferentes estratégias, cabe ao destinatário aceitar ou não), de ação (o sujeito destinatário que aceitou o contrato proposto, realiza a ação acordada agindo sobre os objetos e seus valores) e de sanção (o sujeito da ação tenta convencer o destinador que ele merece uma sanção ou julgamento positivo por executar a ação). No discurso, a organização narrativa é temporalizada, espacializada e actorializada; tornando-se a última etapa da construção de sentidos no percurso gerativo da significação.

A enunciação humana é sempre um ato social, produto da interação social entre as pessoas. A interação na linguagem possibilita o estudo não só do funcionamento da linguagem, mas também da própria subjetividade. “Sem tu, sem o outro, não se teria a noção do eu” (MARCUSCHI, 2008, p. 20).

A linguagem e a natureza comunicativa estão “em todas as esferas do agir e do fazer, em todas as esferas das relações de poder” (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2003a). O fluxo estrutural do processo de produção e transferência de informação em determinado espaço social é considerado como “regime de informação”:

[...]seria o modo de produção informacional dominante em uma formação social, o qual define quem são os sujeitos, as organizações, as regras e as autoridades informacionais e quais os meios e recursos preferenciais de informação, os padrões de excelência e os modelos de sua organização, interação e distribuição, vigentes em certo tempo, lugar e circunstância, conforme certas possibilidades culturais e certas relações de poder. Um “regime de informação” se desdobra, logo, em um conjunto mais ou menos estável de redes formais e informais nas quais as informações são geradas, organizadas e transferidas de

diferentes produtores, por muitos e diversos meios, canais e organizações, a diferentes destinatários ou receptores de informação, sejam estes usuários específicos ou públicos amplos. Um regime de informação se reconhece por suas linhas de força dominantes; gera formas próprias de autoridade[...] (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2003a, p. 2).

González de Gómez desenvolve o conceito de ações de informação dentro dos seus estudos filosóficos da informação. Considerando a “medida que informação for definida por ações de informação, as quais remetem aos atores que as agenciam aos contextos e situações em que acontecem e aos regimes de informação em que se inscrevem” (2003b, p. 2). O seu esforço caminha no sentido de vincular o agir e a informação em uma abordagem pragmática.

As condições de possibilidade e de realização das ações de informação abrangem “condições, regras e recursos de locação, transmissão, inscrição, decodificação, circunscritas pelas disponibilidades de materiais e infraestruturais em que se inscrevem a ação” (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2003b, p. 2).

As ações de informação para Freire (2004, p. 5) são subsidiadas por tecnologias intelectuais (no seu substrato mimeomórfico), competências em informação (no seu estrato polimórfico) e responsabilidade social (no seu substrato regulatório).

González de Gómez (2003b) analisa as ações de informação como um conjunto de estratos heterogêneos e articulados, conforme demonstrado no Quadro 1, afirmando que:

[...] essa ação de informação ou complexo de componentes acionais: a) do ponto de vista semântico-pragmático, se constitui conforme regras ou usos, a maior parte das vezes implícitos e habituais nas comunidades de sua geração e transmissão; b) do ponto de vista de sua estruturação metainformacional, responde a normas organizacionais, padrões e contratos – que em geral formalizam alianças e convenções – e c) do ponto de vista das infra-estruturas, atende a princípios estruturadores que resultam ora de normas técnicas condicionalmente obrigatórias. Daí que tanto problemas quanto propostas de transformação de um domínio de ações de informação, terão que ser situados em seu justo estrato de ocorrência e princípios de constituição. Problemas de interação entre sistemas, por exemplo, podem resolver-se muitas vezes no estrato dos padrões e contratos, não necessariamente por modelagens alternativas ou no plano das normas técnicas (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2003b, p. 34).

Quadro 1. Os estratos das ações de informação

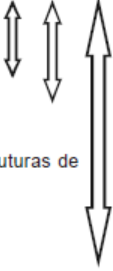
Estratos Informacionais	Formas de ação/operação	Normas
Informação (semântico-pragmática)	Estrato polimórfico. Definido nos mundos de vida, em todos os setores de atividade: da educação, das artes, das ciências, da produção, dos mercados.	Ações narrativas. Ontologias, classificações, regras/usos.
Estruturas de meta-informação	Estrato regulatório. Definidas nos espaços institucionais e regulatórios do Estado, da Administração Pública, do campo científico, da educação formal.	Ações regulatórias, de controle e monitoramento. Leis, patentes, contratos, padrões.
Infraestruturas de informação Objetos de informação	Estrato mimeomórfico. Definido na indústria e nos mercados das tecnologias, das máquinas e dos produtos.	Ações tecnoeconômicas. Normas técnicas, modelos.

Fonte: GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2003b

As ações polimórficas só podem ser compreendidas por quem participa de determinada cultura ou forma de vida. As ações regulatórias têm seu significado fixado por condições institucionais e relações socioculturais entre os sujeitos. As ações mimeomórficas são aquelas reproduzidas tanto por um observador externo quanto por quem conhece a ação, pois estas ações podem ser aprendidas por um treinamento, por exemplo.

As práticas e atividades sociais de informação são combinações híbridas de ações polimórficas e mimeomórficas. Sendo assim, “sistemas, redes e artefatos de informação resultam da busca de um modo de equacionar as condições da base tecnológica, que reúne componentes operacionais e componentes comportamentais mimeomórficos” (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2003b), conforme o Quadro 2:

Quadro 2 – Assimetria e encaixes dos estratos da informação

Estratos informacionais	Formas de ação/operação	Normas
Informação (semântico-pragmática)	Diferenciais semânticos e pragmáticos dos atores sociais e gnoseológicos.	Ações polimórficas
	Ontologias, classificações, regras	
Estruturas de meta-informação	Enquadramento e Regulamentação; Funções e metas organizacionais.	
	Contratos, Padrões	
Infraestruturas de informação Objetos de informação	Operações genéricas; interoperabilidade; transportabilidade e comutatividade digital de todas as mensagens. Normas técnicas, modelos	Ações mimeomórficas

Fonte: GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2003b

As ações de informação podem ser manifestadas em 3 (três) modalidades, conforme o contexto de sua constituição (Quadro 3):

- a) Ação de informação de mediação = “quando a ação de informação fica atrelada aos fins e orientação de outra ação”;
- b) Ação de informação formativa = “aquela que é orientada à informação não como meio, mas como sua finalização”; e,
- c) Ação de Informação relacional = “quando uma ação de informação tem como finalidade intervir numa outra ação de informação, de modo que - ainda quando de autonomia relativa - dela obtém a direção e fins” (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2003b).

Quadro 3 _ Modalidades e sujeitos da ação de informação

Ações de Informação	Atores	Atividades
Ação de Mediação	Sujeitos Sociais Funcionais (<i>práxis</i>)	Atividades Sociais Múltiplas
Ação Formativa ou Finalista	Sujeitos Sociais Experimentadores (<i>poiesis</i>)	Atividades Heurísticas e de Inovação
Ação Relacional Inter-Meta-Pós-mediática	Sujeitos Sociais Articuladores e Reflexivos (<i>legein</i>)	Atividades Sociais de Monitoramento, Controle e Coordenação

Fonte: GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2003b

Com o intuito de mostrar como o ser humano “combina ao mesmo tempo autonomia e condicionamentos sociais e materiais, em seus modos de processar e intervir em seu ambiente semiótico”, González De Gómez (2003b) demonstra no Quadro 4 a teleologia das ações de informações:

Quadro 4 - Teleologia das ações de informações

Ações de Informação	Atores	Atividades	Para
Ação de Mediação	Sujeitos Sociais Funcionais (<i>Práxis</i>)	Atividades Sociais Múltiplas	Transformar o mundo social ou natural
Ação Formativa ou Finalista	Sujeitos Sociais Experimentadores (<i>Poiesis</i>)	Atividades Heurísticas e de Inovação	Transformar o conhecimento para transformar o mundo
Ação Relacional Inter-Meta-Pós-mediática	Sujeitos Sociais Articuladores e Reflexivos (<i>Legein</i>)	Atividades Sociais de Monitoramento, Controle e Coordenação	Transformar a informação e a comunicação que orientam o agir coletivo

Fonte: GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2003b

GONZÁLEZ DE GÓMEZ (2003b, p. 38) afirma que:

Definidas por seu papel relacional num domínio de redes narrativas, sociais, técnicas e institucionais, a informação e a ação de informação só podem identificar-se e definir-se em uma cadeia de relações que tem sua

especificidade no contexto social de sua constituição. Sua ancoragem nesse contexto dependerá, porém, das figuras de intersubjetividade que traçam os implicados nessa ação, e a partir das quais existe ou não um valor prático e factual nos elos que a informação estabelece entre os sujeitos e os “estados de coisas” do mundo.

Pode-se pensar a ação de informação no quadro da competência comunicativa como parte do agir comunicativo, construção de acordos de representação e compartilhamento de significado. Isto requer pensar a ação de informação para além do estratégico, funcional ou instrumental, em uma dimensão intersubjetiva, discursiva. Neste contexto, considera-se o diálogo como uma ação estratégica. A ação de informação só é comunicativa se acontece de modo simétrico entre o eu e o outro.

A competência para ações de informação é uma competência comunicativa, algumas vezes discursiva, e não uma competência para a informação, seja ela de organização, de mediação ou de recuperação. Cabe ressaltar, sem maiores reflexões no momento, que a competência comunicativa se distingue da competência informacional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Teoria do agir comunicativo de Jürgen Habermas traz grandes desafios para a Ciência da informação, particularmente no que se refere ao deslocamento da subjetivação da Filosofia da consciência para a intersubjetivação na Filosofia da linguagem.

Este deslocamento nos obriga mesmo a repensar o próprio conceito de informação, que tem sido trabalhado dentro da perspectiva da cognição de um ego. A filosofia da linguagem de Habermas nos proporciona a inclusão do outro, do alternativo, abrindo a perspectiva de construção numa intersubjetivação.

A Teoria do agir comunicativo busca entender sociedade, socialização, formação de grupos sociais e criação de vínculos sociais a partir das interações mediadas da linguagem. A linguagem tem a tripla função de expressar, representar e criar vínculos sociais.

A competência comunicativa é a soma da competência linguística, de expressar e representar coisas e fatos, com a competência de intersubjetivação, de criar vínculos. A competência comunicativa inclui a capacidade de escutar outros pontos de vista, de se colocar no lugar do alter, de argumentar e de construir acordos em torno do melhor argumento.

Neste contexto há que pensar as implicações para o conceito de informação e das ações de informação. A informação não é mera cognição do sujeito sobre coisas e fatos, a ser comunicada ou não para o outro. A informação é construída na interação entre sujeitos, como expressão do ego e compartilhamento de significado com o outro. A informação emerge nas interações e na criação de vínculos sociais.

Assim, as ações de informação fazem parte das interações entre sujeitos e não devem ser reduzidas as ações que um sujeito pode executar a partir de uma cognição solitária. A ação de informação é em primeiro lugar a disposição dos sujeitos para a interação mediada pela linguagem.

A ação de informação é aquela que sujeitos executam quando querem construir e compartilhar representação e significados sobre coisas e fatos. Por fim, ação de informação faz parte das ações que os sujeitos executam para criar vínculos entre si, quando se entendem e se põem de acordo sobre coisas e fatos no mundo da vida.

Espera-se que a discussão das implicações da Filosofia da linguagem e da Teoria do agir comunicativo se amplie e intensifique na Ciência da informação, pois elas podem contribuir para deduções e abordagens inovadoras. Estes novos conceitos e teorias podem facilitar a solução de problemas e a construção de acordos teóricos e práticos.

REFERÊNCIAS

BARROS, Diana Luz Pessoa de. Estudos do discurso. In: FIORIN, J. L. (org.). **Introdução à linguística II: princípios de análise**. São Paulo: Contexto, 2005.

CANALE, M. De la competencia comunicativa a la pedagogía comunicativa del lenguaje. In: Llobera, M. et al. **Competencia comunicativa**. Documentos básicos en la enseñanza de lenguas extranjeras. Madrid: Edelsa, 1995.

FIGUEIREDO, Olívia Maria; FIGUEIREDO, Eunice Barbieri. **Dicionário prático para o estudo do português: da língua aos discursos** - 2ª ed. - Porto: Asa, 2003. 447p.

FREIRE, Isa Maria. Refletindo sobre ações de informação no laboratório de tecnologias intelectuais - LTi. *Perspect. Ciênc. Inf.* [online]. 2016, vol.21, n.4, pp.78-96. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pci/v21n4/1413-9936-pci-21-04-00078.pdf> Data do acesso: 15/07/2019.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1987.

GALLI, Ernesto Ferreira; BRAGA, Fabiana Marini. O diálogo em Paulo Freire: concepções e avanços para transformação social. **Quaestio**, Sorocaba, SP, v. 19, n. 1, p. 161-180, abr. 2017.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, M. N. O caráter seletivo das ações de informação. **Informare**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 7-30, jul./dez. 1999.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Maria Nélide. As relações entre ciência, estado e sociedade: um domínio de visibilidade para as questões da informação. **Ciência da Informação**, v. 32, n. 1, p. 60-76, 2003a.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Maria Nélide. Escopo e abrangência da Ciência da Informação e a Pós-Graduação na área: anotações para uma reflexão. **Transinformação**, Campinas, v. 15, n. 1, p. 31-43, 2003b.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**: complementos y estudios previos. 3ª ed. Madrid: Cátedra, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HERMANN, Nadja. O outro na intersubjetividade. IN: **Discursos habermasianos**. Organizado por Clóvis Ricardo Montenegro de Lima e Maria Nélide Gonzalez de Gómez. Rio de Janeiro: IBICT, p. 436-448, 2012.

LIMA, Clóvis Ricardo Montenegro de; GÜNTHER, Helen Fischer; MAIA, Mariangela Rebelo. Competência discursiva: um caso especial de competência comunicativa. **Logeion: filosofia da informação**, v. 6, n. 1, p. 46-56, 2019.

MARCUSCHI. Luiz Antônio. **Produção textual, análise de gêneros e compreensão**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008. 298p.

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.

O CONCEITO DA ESFERA PÚBLICA DE HABERMAS EM UMA PERSPECTIVA FEMINISTA E O DIREITO À CIDADE

Eugênia Vitória Camera Loureiro
Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro
Graduada em Arquitetura e Urbanismo – FAU/UFRJ
Doutora em Ciência da Informação – Convênio ECO/UFRJ – IBICT/MCT
eugenialoureiro@terra.com.br

Resumo: Embora o feminismo não seja a causa de uma minoria ele se volta contra uma cultura dominante que interpreta a relação dos gêneros de uma maneira assimétrica e desfavorável à igualdade de direitos. A diferenciação de situações de vida e experiências peculiares ao gênero não recebe consideração adequada, nem jurídica nem informalmente; tanto a auto compreensão cultural das mulheres quanto a contribuição que elas deram à cultura comum estão igualmente distantes de contar com o devido reconhecimento; e com as definições vigentes, as carências femininas mal podem ser articuladas de forma satisfatória. Assim a luta política por reconhecimento tem início como luta pela interpretação de interesses e realizações peculiares aos diferentes gêneros; à medida que logra êxito, essa luta modifica a identidade coletiva das mulheres, e com ela a relação entre os gêneros, afetando assim, de forma imediata, a autocompreensão dos homens. A escala de valores da sociedade como um todo entra em discussão; as consequências dessa problematização chegam até às áreas centrais da vida privada e atingem também os limites estabelecidos entre as esferas pública e privada¹

Palavras-chave: Feminismo. Igualdade de direitos. Mulheres.

INTRODUÇÃO

Tendo em vista o desmonte que o Estado de Bem Estar vem passando nos países em que essa forma de organização do estado está presente, seja pela falência da utopia da sociedade do trabalho, ou a impossibilidade crescente do capitalismo conviver com o estado de bem estar e a democracia, inicialmente pensei em fazer uma crítica ao estado de bem estar associando o esgotamento das energias utópicas conforme referido por Habermas² com a visão crítica de Foucault no intuito de identificar quais mudanças poderiam ser viáveis e apontariam para um outro futuro. Contudo no meio do caminho esbarrei com o feminismo sem concessões de

¹ Habermas, Jürgen. A Inclusão do Outro, pag. 238-239.

² Habermas, Jürgen A Nova Intransparência A Crise do estado de Bem Estar e o esgotamento das energias utópicas p. 109.

Virginia Woolf e minha contribuição seguiu outro rumo: a do feminismo enquanto teoria social, e as mudanças não seriam mais mudanças, mas transformações radicais o que necessariamente tem reflexos sobre a esfera pública e o estado social.

A escritora inglesa que hoje vem sendo resgatada e bastante estudada discorre sobre a situação da mulher escritora associando à atuação da mulher na esfera pública. Isso acontece a propósito de uma polêmica na imprensa envolvendo crítico e autor de livro em que estão contidas opiniões misóginas sobre a capacidade criativa das mulheres e Virginia Woolf que contesta essas opiniões

(...)Tenho com frequência sido informada que Safo era mulher e que Platão e Aristóteles a colocavam junto com Homero e Arquíloco, entre seus maiores poetas. (...)

(...) é verdade que ela nasceu há 2500 anos. (...) o fato de que nenhuma poeta com seu gênio tenha surgido no período entre 600 a.c e o século XVIII prova que durante esse tempo não houve nenhuma poeta de gênio em potencial. (...) Para explicar a completa falta não apenas de boas escritoras, mas também de escritoras ruins, não posso pensar em nenhuma outra razão a não ser que havia alguma repressão externa às suas capacidades. Por que, a menos que tenham sido impedidas à força, não expressaram elas esses dons?

(...) meu argumento – é que não se tem um grande Newton até que se tenha produzido um número considerável de Newtons menores. (...) o fato é que as mulheres desde os primeiros tempos até agora trouxeram ao mundo a população inteira do universo. Essa ocupação lhes tomou muito tempo e esforço. Também as sujeitou aos homens (...)

No livro em questão o autor afirma que a mente da mulher não é afetada pela educação e pela liberdade; que sua mente é incapaz das mais altas realizações; e que ela deve permanecer para sempre na condição em que se encontra, mas Virginia prossegue dizendo que se as mulheres progrediram podem progredir ainda mais. Mas que não se trata apenas de educação

É preciso que as mulheres tenham liberdade de experiência; que elas difiram, sem medo, dos homens, e que exerçam sua diferença abertamente (...); que toda a atividade da mente seja estimulada, de modo que sempre exista um núcleo de mulheres que pensem, inventem, imaginem e criem tão livremente quanto os homens, e sem nenhum medo do ridículo e da condescendência. Essas condições em minha opinião são de grande importância, (...) Não tenho

absolutamente nenhuma dúvida de que se essas opiniões prevalecerem no futuro nós continuaremos na condição de um barbarismo semicivilizado. Ao menos é assim que defino uma eternidade de dominação, de um lado, e de servidão de outro. Pois a degradação de ser escrava se equipara apenas à degradação de ser senhor.³

Habermas em *The Structural Transformation of the Public Sphere – An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*⁴⁵ descreve a formação da esfera pública burguesa desde as estruturas feudais e a passagem de um momento onde não havia praticamente distinção entre esfera pública e esfera privada para um momento onde, na afirmação definitiva do capitalismo no século XVIII, a distinção entre esfera pública e esfera privada passa a ser fundamental. No processo de separação entre esfera pública e privada acontece a subordinação da mulher à esfera privada, a partir da esfera familiar conjugal patriarcal.

Como se sabe esse tipo de família – emergindo das mudanças na estrutura familiar para a qual séculos de transformação em direção ao capitalismo pavimentaram o caminho - se consolidou como o tipo dominante na sociedade burguesa.

E a formação do Estado de Bem Estar acabou por reforçar essa unidade familiar capitalista ao impor uma divisão de trabalho por gênero que vai definir também a separação entre esfera pública e privada.

“A divisão sexual do trabalho é a forma de divisão do trabalho social decorrente das relações sociais entre os sexos; mais do que isso, é um fator prioritário para a sobrevivência da relação social entre os sexos. Essa forma é modulada histórica e socialmente. Tem como características a designação prioritária dos homens à esfera produtiva e das mulheres à esfera reprodutiva (...) (HIRATA, h E KERGOAT, D. 2007, P.599)⁶

Uma das abordagens possíveis pode se dar a partir dos elementos que condicionam a própria vivência da mulher na cidade e sua participação na esfera pública. A identificação

³ Woolf, Virginia As **Mulheres Devem Chorar...Ou Se Unir Contra a Guerra** p. 39

⁴ Habermas, Jurgen *The Structural Transformation of the Public Sphere – An Inquiry into a category of Bourgeois Society I Introduction: Preliminary Demarcation of a Type of Borgeois Public Sphere* pp. 1-26.

⁵ Habermas, Jurgen *The Structural Transformation of the Public Sphere – An Inquiry into a category of Bourgeois Society I Introduction: Preliminary Demarcation of a Type of Borgeois Public Sphere* pp. 1-26

⁶ Em Barros, Priscilla Cordeiro Cruz de *O Estado de Bem Estar e as possibilidades de superação da divisão sexual do trabalho*, ANPOCS, 41º Encontro Anual 23 a 27 de outubro de 2017, Caxambu, MG, GT13 Gênero, Trabalho e Família. <http://anpocs.com/index.php/encontros/papers/41-encontro-anual-da-anpocs/gt-30/gt13-17/10722-o-estado-de-bem-estar-social-e-as-possibilidades-de-superacao-da-divisao-sexual-do-trabalho?path=41-encontro-anual-da-anpocs/gt-30/gt13-17> Acessado em 09/09/2019.

desses elementos passa em primeiro lugar por reunir todas as informações possíveis sobre as mulheres no espaço na cidade. Que lugares frequentam, onde moram, por onde passam, onde se sentem inseguras. Além da própria casa, uma vez que pesquisas mostram que mais de 42% dos agressores de mulheres estão em sua própria casa⁷.

Assim, esta é uma contribuição para o debate sobre reconhecimento tendo como ponto de partida o conceito de esfera pública burguesa de Habermas que não acontece por acaso, mas como forma de desdobramento e conexão com as críticas de teóricas feministas acerca dos conceitos envolvidos na discussão sobre a esfera pública burguesa e o estado de bem estar. A subordinação da mulher na esfera privada condiciona a participação na esfera pública. Com isso serão abordadas críticas a visão de Habermas, em geral podemos dizer referenciada a uma espécie de homem ideal, branco, europeu, hetero, cristão, paradigmático do sistema capitalista.

Nossa investigação apresenta uma imagem estilizada dos elementos liberais da esfera pública burguesa e a transformação desses elementos no estado de bem estar.⁸

Essa afirmação de Habermas indica que os conceitos de esfera pública, unidade familiar patriarcal monogâmica que restringe a presença da mulher à esfera privada e estado de bem estar estão interconectados.

1. AS ORIGENS OU COMO TUDO ISSO COMEÇOU

A respeito da organização da família entre os povos primitivos Engels em a Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado, destaca:

Em todas as formas de família grupal, não se sabe ao certo quem é o pai de uma criação, mas sabe-se bem quem é a mãe. Mesmo que esta considere suas todas as crianças da família e tenha obrigações de mãe para com todas elas, ela distingue das demais crianças que ela própria gerou. Está claro, portanto,

⁷ Em 2018, segundo um levantamento do Datafolha, encomendado pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 16 milhões de mulheres acima de 16 anos sofreram algum tipo de violência: 3% ao se divertir num bar, 8% no trabalho, 8% na internet, 29% na rua e 42% em casa. <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2019/02/26/mais-de-500-mulheres-sao-agredidas-a-cada-hora-no-brasil-diz-pesquisa.ghtml> Acessado em 15/09/2019

⁸ Habermas, Jurgen The Structural Transformation of the Public Sphere Prefácio do autor p. XIX.

que, enquanto existe casamento grupal, é possível comprovar a linhagem apenas pelo lado materno e, portanto, somente a linha materna é reconhecida⁹.

Alguém poderia questionar a relevância de nos voltarmos para Engels neste momento. Embora a relação ainda que tensionada entre marxismo e feminismo tenha sido sempre profícua para o avanço das lutas e a produção do conhecimento, nos últimos 10 anos mais ou menos essa relação se intensificou a partir da necessidade de novas sínteses, relativamente ao ideário feminista produzido em anos anteriores.¹⁰

Engels prossegue associando o surgimento do excedente da produção, com a criação de riqueza e a mudança de padrão na organização da família, uma vez que a produção desse excedente ficou associada exclusivamente ao homem e, ainda que em grossas pinceladas, abriu-se o caminho para o questionamento do direito materno no caso da herança em razão do surgimento da propriedade privada.

A derrubada do direito materno representou a derrota do sexo feminino no plano da história mundial. O homem assumiu o comando também em casa, a mulher foi degradada, escravizada, tornou-se escrava do desejo do homem e mero instrumento de procriação. Essa posição humilhante da mulher, que aflora principalmente entre os gregos do período heróico e, mais ainda, do período clássico, foi gradativamente floreada e dissimulada e, em parte, revestida de formas atenuadas; mas de modo algum foi eliminada.¹¹

Tendo em vista que a sucessão pelo direito materno contemplava os graus de parentesco dela, quando o controle do excedente e da propriedade passa a ser assumido pelo homem, este vai promover uma sucessão ligada diretamente a ele. E é assim que em seguimento surge o casamento monogâmico para garantir uma geração de filhos com paternidade inquestionável. Na consolidação da família monogâmica o laço matrimonial não pode ser dissolvido quando aprouver a qualquer das partes. Só o homem pode repudiar a esposa da mesma forma que a infidelidade conjugal também lhe é permitida. No caso da mulher qualquer prática fora do casamento passaria a ser castigada com uma severidade sem precedentes.

⁹ Engels, Friedrich A **Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado** p. 48.

¹⁰ Moschkovich, Marília p. 173

¹¹ Engels, Friedrich idem, p.60

O casamento monogâmico (...) entra em cena como a subjugação de um sexo pelo outro, como proclamação de um conflito entre os sexos, desconhecido em toda a história progressa. Em um artigo manuscrito inédito, elaborado por Marx e por mim em 1846, encontro o seguinte: A primeira divisão do trabalho foi a que ocorreu entre homem e mulher visando à geração de filhos. E hoje posso acrescentar: o primeiro antagonismo de classes que apareceu na história coincide com o desenvolvimento do antagonismo entre homem e mulher no casamento monogâmico e a primeira opressão de classe coincide com a do sexo feminino pelo sexo masculino. O casamento monogâmico foi um grande progresso histórico, mas, ao mesmo tempo, inaugura, ao lado da escravidão e da riqueza privada, a época que perdura até hoje, em que cada progresso constitui simultaneamente um retrocesso relativo, em que o bem estar e o desenvolvimento de uns se impõem pela dor e opressão de outros. É a forma celular da sociedade civilizada, na qual já podemos estudar a natureza dos antagonismos e das contradições que nela se desdobram plenamente.¹²

Lutas e enfrentamentos entre homens e mulheres tem ocorrido desde então ao longo da história. É possível destacar alguns exemplos nas lutas de envergadura mais significativas, como a partir da modernidade iluminista. Tania Morin em seu livro *Virtuosas e Perigosas*, afirma que, à despeito da participação das mulheres na revolução francesa a Declaração dos Direitos do Homem nunca as atendeu, ainda que avançasse em algumas concessões como o divórcio não instituiu o direito a voto e nem a participação política na Assembleia Constituinte. Olympe de Gouges que escreveu a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, dizendo que se a mulher tinha direito de subir ao cadafalso, também deveria ter o direito de subir na tribuna, foi guilhotinada em 1793 acusada de se esquecer das virtudes de seu sexo.

Na revolução russa, os ideais compartilhados de libertação da mulher no início do exercício do poder tiveram de enfrentar duas guerras: uma interna e outra externa que levaram um sofrimento profundo ao povo russo em especial a fome acompanhada de toda sorte de privações. Mesmo assim o Código do Casamento, da Família e da Tutela ratificado em 1918 varreu séculos de dominação patriarcal e eclesiástico e firmou uma nova doutrina baseada em direitos individuais e igualdade de gênero. Todo esse processo está descrito no livro de Wendy Goldman.¹³

Contudo a premência de resolver o problema principalmente da fome de forma mais imediata, resultou em várias concessões e benefícios adicionais aos camponeses em regime de

¹² Idem, p. 68

¹³ Mulher, Estado e Revolução, 2017

propriedade privada, em lugar de avançar para a coletivização da agricultura e a extinção da propriedade privada. Ora a propriedade privada é razão de ser do casamento monogâmico, por sua vez elemento de sustentação do capitalismo, e o que acabou acontecendo foi a extinção por Stalin em 1930 do *Zhenotdel*, organismo encarregado do debate sobre as condições da mulher e da família. Daí para frente aconteceram retrocessos sucessivos.

Essas são lições que não podemos esquecer sob o risco de repetir os mesmos erros.

Nesse sentido, o tensionamento presente no modelo atualmente estabelecido, associado a uma crítica política e estrutural desse modelo enquanto dispositivo da manutenção do capitalismo, parece absolutamente necessário, para não cometermos o mesmo erro duas vezes. Afinal, se desejamos construir uma nova sociedade inteiramente baseada em novos princípios, porque isso não se aplicaria a absolutamente todas as relações sociais – inclusive o gênero, a sexualidade e o parentesco.¹⁴

2. ESTADO DE BEM ESTAR E AS MULHERES

Só faltava uma coisa: uma instituição que assegurasse as riquezas recém-adquiridas pelo indivíduo contra as tradições comunistas da ordem gentílica; uma instituição que não só santificasse a propriedade privada, antes tão menosprezada, e declarasse essa santificação a finalidade suprema de toda a comunidade humana, como também imprimisse o selo de reconhecimento social universal às novas formas de aquisição de propriedade, que se desenvolveram uma após a outra, e, portanto, à multiplicação em constante aceleração da riqueza; uma instituição que eternizasse não só a divisão da sociedade em classes em surgimento mas também o direito da classe possuidora à espoliação da classe não possuidora e à dominação sobre ela. E essa instituição surgiu. O Estado foi inventado.¹⁵

De forma bem resumida, podemos dizer que a modernidade modelou o estado em seu formato de Estado Liberal, para em seguida, diante das ameaças representadas pelos avanços dos movimentos dos trabalhadores, esse estado precisou ser amenizado e passar a contemplar alguns direitos, surgindo assim o modelo de Estado Social ou de Bem Estar.

É importante resgatar que as primeiras iniciativas na configuração ao longo do tempo de um Estado de Bem Estar foram tomadas por Bismarck em 1880 como uma resposta ao

¹⁴ Moschkovich, Marília Pós-fácio à edição brasileira de *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*.

¹⁵ Engels, Friedrich, p.102

avanço dos movimentos e lutas dos trabalhadores desde 1830, passando por 1848 e em contraposição ao estado liberal fundamentado pelo Iluminismo no final do século anterior.

Um dos maiores temores das classes dirigentes da Prússia e da Alemanha era a instrução e inteligência ativa de uma classe trabalhadora em rápida expansão e sua receptividade ostensiva às ideias de Karl Marx. O medo de uma revolução inspirou uma série de reformas, com Bismarck insistindo no abrandamento das crueldades mais evidentes do capitalismo. Assim entre 1884 e 1887 foram aprovadas leis que protegiam, de maneira ainda rudimentar os trabalhadores de acidentes, doenças e velhice.¹⁶

Diversas nações européias seguiram esse exemplo. Na Inglaterra foi dado um passo ainda mais abrangente. Em 1911, foram aprovadas leis que instituíam o seguro contra doença ou invalidez e mais tarde o seguro desemprego. E assim como na Alemanha a legislação britânica provocou conflitos políticos sem precedentes. Embora as medidas de bem estar social tivessem sido feitas para proteger essas pessoas de futuros ataques os privilegiados da época mostraram-se furiosos e insatisfeitos.

Galbraith no texto citado parece abordar o estado de bem estar como uma evolução ao longo do tempo, Fiori por sua vez vê a necessidade de fazer uma distinção entre políticas sociais fragmentadas e estado de bem estar constituído. Formas de proteção que ainda quando tenham sido inventadas entre os séculos XV e XIX, reaparecem invariavelmente, reapropriadas ou reaproveitadas de uma ou outra forma, em maior ou menor extensão, pelas várias organizações nacionais do welfare, posteriores à Segunda Guerra Mundial.¹⁷

Entre as principais razões do fortalecimento ou da constituição mais efetiva do estado de bem estar no Pós Guerra está a pujança econômica do capitalismo em sua chamada época de ouro entre os anos 50 e os anos 80 do século XX. Esse desenvolvimento material não se distribuiu de forma homogênea entre os participantes da guerra e esse fato estaria na origem das diferentes modelagens de estado de bem daí resultantes. Não vamos tratar disso aqui embora deve ser retomado em outro momento. Mas o que importante distinguir são as características dessas formações nos países da América Latina e em especial no Brasil.

¹⁶ Nogueira, Camila As origens do Estado de Bem Estar Social segundo John Kenneth Galbraith, <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/as-origens-do-estado-de-bem-estar-social-segundo-john-kenneth-galbraith-por-camila-nogueira/> julho 2017, acessado em 09/09/2019

¹⁷ Fiori, José Luis Estado do Bem-Estar Social: Padrões e Crises p.2

George Kornis, por fim, sintetiza em sua tese de doutoramento o que seriam os traços centrais do welfare brasileiro, não muito distante da maioria dos casos latino-americanos: um financiamento regressivo do gasto social e uma hipertrofia burocrática que eleva em muito o custo operacional e favorece a manipulação clientelística. Um welfare state, em síntese meritocrático-particularista fundado na capacidade contributiva do trabalhador e num gasto público residual financiado por um sistema tributário regressivo. Um sistema não-redistributivo e montado sobre um quadro de grandes desigualdades e de misérias absolutas.

Liana Aureliano e Sônia Draibe tentam detalhar com mais precisão o caso brasileiro e consideram que o sistema, pelo menos até suas reformas universalizantes dos anos 70/80, é basicamente "seletivo no plano dos beneficiários, heterogêneo no plano dos benefícios e fragmentado no plano institucional e financeiro". Mas considera que as reformas posteriores do regime autoritário e tecnocrático, que se instalou em 1964, acabam mudando a face do sistema de proteção ou welfare como preferem chamá-lo: Neste momento se organizam efetivamente os sistemas nacionais públicos ou estatalmente regulados, na área de bens e serviços sociais básicos, superando a forma fragmentada e socialmente seletiva anterior e abrindo espaço para certas tendências universalizantes. Mas apesar disto as autoras consideram que, mesmo depois das reformas, o princípio do mérito constitui a base sobre a qual se ergue o sistema brasileiro de política social, além do que como a relação renda-contribuição-benefício segue dominante as políticas sociais, na sua maioria, reproduzem o sistema de desigualdades predominante na sociedade¹⁸

As reivindicações femininas não foram atendidas no estado de bem estar, uma vez que o foco dos benefícios foram os trabalhadores masculinos, e a legislação delega às mulheres das famílias o papel de dependentes econômicas e não titulares de direitos. A cobertura da proteção social às mulheres, às crianças e idosos só é garantida a partir da vinculação ao homem provedor.

A própria inserção da mulher no mercado de trabalho se dá majoritariamente em profissões com menores salários, desvalorizadas socialmente e com forte vinculação à esfera reprodutiva.¹⁹

¹⁸ Fiori, José Luis Estado do Bem-Estar Social: Padrões e Crises p. 11.

¹⁹ Em Barros, Priscilla Cordeiro Cruz de. O Estado de Bem Estar e as possibilidades de superação da divisão sexual do trabalho.

A condição desigual de acesso ao mercado de trabalho demarca acentuadamente o acesso aos programas e serviços sociais ofertados no âmbito do Welfare State, uma vez que tais benefícios estão atrelados ao emprego formal. Este por sua vez tem sido historicamente destinado aos homens, sendo destinado às mulheres o trabalho não remunerado restrito à esfera reprodutiva da vida social, como por exemplo é o caso das empregadas domésticas e os obstáculos colocados até sua regulamentação.

A situação ganha contornos ainda mais trágicos quando analisado o contexto de países periféricos, cuja situação socioeconômica é marcada pela informalidade e ausência de políticas responsáveis pela provisão social das famílias não inseridas no mercado de trabalho formal.

Ou seja, o estado de Bem Estar não induz a correções das iniquidades entre os gêneros nem pela via da universalização das políticas. De fato, foram pouquíssimos os países onde de fato isso aconteceu e no Brasil em especial onde a predominância de regimes autoritários controlados por coalizões de poder extremamente reacionárias, predadoras e unidas internamente tiveram papel decisivo na atrofiação de nosso welfare state como também já vimos anteriormente a propósito da distribuição assimétrica da pujança econômica do pós guerra entre os países participantes,

Em 1981 a OCDE publicou um informe com o título: “The Welfare State in Crisis” (“O Estado de Bem estar Social em Crise”).

O rápido crescimento dos programas sociais nas décadas de 1950 e 1960 em países da OCDE estavam intimamente relacionados às altas taxas de crescimento e, portanto, à gestão bem-sucedida das economias da OCDE. O menor desempenho de crescimento dessas economias desde o início da década de 1970 estava fadado a perturbar a continuação da extensão dos programas e aumento de benefícios – e, nesse sentido, a crise financeira da seguridade social está intimamente relacionadas às altas taxas de desemprego, não apenas por causa da crescente ônus da indenização por desemprego, mas porque o desemprego tem impacto em uma ampla gama de despesas. Além disso, surge o argumento de que alguns fatores das políticas sociais têm efeitos negativos sobre a economia, mesmo na medida em que inibe parcialmente o retorno ao crescimento não inflacionário.²⁰

²⁰ Em Fiori, José Luis p. 13.

Nos diversos países em que ocorrem as iniciativas conservadoras vão no sentido de desmontar o Estado de Bem Estar e deixar o trabalhador a própria mercê ao mesmo tempo em que busca se apropriar da verba a ele destinada direcionando-a para o mercado, especialmente o mercado financeiro. Habermas observa que os conservadores esperam encontrar novamente o ponto de equilíbrio entre o desenvolvimento do Estado social e a modernização via economia de mercado. O equilíbrio rompido entre a orientação democrática dos valores de uso e a moderada autodinâmica capitalista deveria ser restaurado, o que não se mostra tarefa fácil

O neoconservadorismo encontra-se em ascensão e (...) manifesta-se decididamente crítico do Estado Social. A administração Reagan e o governo de Margaret Thatcher tomaram posse em seu nome; o governo conservador da República Federal vai em linha semelhante. O neoconservadorismo caracteriza-se substancialmente por três componentes. Primeiro, uma política econômica orientada pela oferta deve aperfeiçoar as condições de valorização do capital e pôr o processo de acumulação novamente em movimento. (...) Segundo, os custos de legitimação do sistema político devem ser reduzidos. "Inflação de reivindicações" e "ingovernabilidade" são termos-chave de uma política que aponta para uma efetiva separação entre a administração e a formação pública da vontade. (...) Terceiro, a política cultural recebe a incumbência de operar em duas frentes. De um lado, ela deve desacreditar os intelectuais como um estrato do modernismo a um só tempo ávido de poder e improdutivo, uma vez que valores pós-materiais — sobretudo as necessidades expressivas de auto-realização e os juízos críticos da moral de um Iluminismo universalista — são considerados como ameaça às bases motivacionais de uma ordenada sociedade do trabalho e da esfera pública despolitizada. (...) ²¹

Estes mesmos processos, idéias e reformas chegaram também, ainda que de forma tardia (com a exceção do Chile) à periferia latino-americana. Nestes casos, os processos de reforma dos sistemas de proteção social ainda estão em curso, mas não há como desconhecer que seu impacto, sobre sistemas muito mais precários e sobre sociedades muito mais desiguais, deve ser enorme. Ainda mais quando se tem presente que o próprio processo de reorganização da economia mundial afeta estas periferias de maneira a exponenciar seus traços anteriores mais perversos do ponto de vista social.

²¹ Habermas, Jürgen A Nova Intransparência: a crise do estado de bem estar social e o esgotamento das energias utópicas p.110.

No Brasil, depois das duas gestões neoliberais de Fernando Henrique Cardoso (1994-2002), dois governos progressistas mal estavam conseguindo começar a resolver alguns dos graves problemas do país ao conseguirem tirar 40 milhões de pessoas da miséria, dar a elas alguma esperança de uma vida mais digna e construir um país menos desigual, quando o golpe de 2016 interrompeu esse projeto. E mais do que isso patrocinou as chamadas “reformas” que dito de outra forma significam o desmonte do precário sistema de Estado de Bem Estar brasileiro considerado a partir das políticas sociais implantadas por Getúlio Vargas na década de 1930. Entre elas o voto feminino e o salário mínimo.

A primeira das reformas, aprovada em novembro de 2016, foi a Emenda Constitucional (EC 95) ou *Teto dos Gastos Públicos* que congelou as despesas do governo por 20 anos, corrigindo-as apenas pela inflação. Essa regra irá penalizar duramente a sociedade, especialmente aqueles que mais precisam dos serviços prestados pelo Estado.

Um ano depois da EC 95 foi aprovada a reforma trabalhista LEI Nº 13.467, DE 13 DE JULHO DE 2017, a fim de adequar a legislação às novas relações de trabalho: contratos de trabalho precários, redução de direitos, extinção da contribuição obrigatória dos trabalhadores para o financiamento dos sindicatos, dificuldade no acesso à Justiça do Trabalho e possibilitando o rebaixamento das condições de trabalho nas negociações coletivas.

Neste momento, o Congresso Nacional está impondo mais uma “reforma” nefasta a chamada “Nova Previdência” que significa um verdadeiro desmonte do sistema público e universal de previdência e seguridade social inscrito na Constituição de 1988.

As três “reformas” estão intimamente articuladas e terão como resultado o aumento da desigualdade, da pobreza e da exclusão social. E não resta dúvida que as mulheres constituem o maior segmento perdedor com essas reformas considerando todos os aspectos observados anteriormente.

O Estado de bem Estar ainda que com características específicas diferenciadas nos contextos e países em que surgem, compartilham um aspecto que é o do foco no trabalhador médio e do sexo masculino, como centro receptor e irradiador de serviços e garantias sociais. Na acepção clássica do welfare state a mulher não é objeto de preocupação, exceto no cumprimento do trabalho de cuidado e reprodução social, portanto, trabalho não remunerado.

A legislação delega às mulheres das famílias o papel de dependentes econômicas e não titulares de direitos.

A construção do trabalhador masculino como provedor e da sua esposa como dependente foi oficialmente consagrada por uma série de legislações que conformaram e consolidaram o Estado de Bem Estar, logo este se estrutura sobre uma divisão de trabalho por gênero.²²

No volume II do Direito e Democracia entre facticidade e validade, quando trata dos Paradigmas do Direito, Habermas dialoga com várias ativistas feministas ao abordar a Dialética entre Igualdade de Fato e de Direito, tomando como exemplo as propostas políticas feministas que visam a igualdade entre os sexos. Mas antes disso ele já havia comentado que o Direito em seu aspecto de doutrina precisa se dar conta de que existe uma teoria social e que o exercício da justiça não pode mais permanecer alheio ao seu modelo social: o direito privado necessita cada vez mais de um esclarecimento e de uma justificação de suas relações com a sociedade em geral, ou seja, de seu surgimento e de seu modo de funcionar na sociedade porque as tentativas de explicação tradicionais tanto as do modelo liberal como as do Estado social não conseguem mais convencer e o paradigma procurado tem que adequar-se à descrição mais apropriada das sociedades complexas.²³

Habermas condiciona os avanços necessários na doutrina do Direito ao debate que deve acontecer na esfera pública. Entre esses avanços figura a própria condição da mulher. Tendo essa pensamento como ponto de partida também condiciona o debate acerca das questões femininas, e sobre os aspectos diferenciados que afetam aos gêneros, ao debate na esfera pública. Isso significa que o tema deve almejar uma compreensão compartilhada com o conjunto da sociedade.

3. DIREITO À CIDADE PONTO DE VISTA FEMINISTA

O número de mulheres agredidas alcança quase cinco milhões de mulheres, uma média de 536 mulheres por hora em 2018 e 177 espancadas.

²² Barros, Priscilla Cordeiro Cruz de. **O estado de bem estar social e as possibilidades de superação da divisão sexual do trabalho.**

²³ Obra citada.pag.129

A pesquisa mostra que 76% das mulheres vítimas de violência contam que conheciam o agressor: o marido, um ex-namorado, um vizinho. E quando perguntadas o que fizeram depois da agressão, mais da metade respondeu: nada - sequer chamou polícia. Um dado que revela como pode ser difícil quebrar o silêncio.

Para a responsável pela pesquisa, é preciso melhorar a estrutura para receber quem sofre violência, não apenas Delegacias da Mulher, que existem em apenas 8% dos municípios brasileiros.

“A mulher vai precisar de uma assistente social, muitas vezes ela precisa de um encaminhamento para o sistema de saúde, ou se o caso dela envolve guarda de filho, ela precisa do apoio da Defensoria Pública. Se está numa situação de alto risco, vai precisar ser deslocada para uma casa abrigo para ter a sua vida resguardada, preservada”, (...)

A jovem que denunciou o marido vive hoje sob medida protetiva - ele não pode se aproximar. Ela sonha com uma vida tranquila, mas jamais vai esquecer o que enfrentou.

“Talvez as agressões no corpo podem até sumir, mas o que fica dentro da gente não some nunca”.²⁴

Dados levantados mostram que o espaço público é hoje também um lugar de violação da mulher. Mais de 80% das brasileiras já sofreram assédio em espaços públicos e 90% admitem que já tiveram que mudar a escolha de suas roupas com medo de sofrerem algum tipo de abuso.

As soluções parecem ser simples: instalação de lâmpadas de LED em vias públicas, capinação de áreas com matagal, iluminação das paradas de ônibus, possibilidade de as mulheres pedirem parada no ônibus fora dos pontos fixos, a partir de determinada hora da noite.

Em um país onde as estatísticas apontam que, a cada duas horas, uma mulher é assassinada, não se pode esquecer que elas serão sempre os alvos mais vulneráveis. Mas é preciso também ampliar o conceito. O olhar precisa ir além da infraestrutura. Discutir a presença das mulheres nos espaços públicos é tão importante quanto melhorar as condições dessa permanência.

O movimento feminista tem uma luta histórica de mais de 200 anos nessa busca. A cidade é um dos campos onde a cultura patriarcal e machista mais se

²⁴ <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2019/02/26/mais-de-500-mulheres-sao-agredidas-a-cada-hora-no-brasil-diz-pesquisa.ghtml> Acessado em 15/09/2019

revela. As cidades foram gestadas, estruturadas, para ser um lugar desconfortável para as mulheres. É insegura para elas porque existe uma relação desigual entre homens e mulheres. Para os homens, há a liberdade, a permissão, o tudo pode. E para a mulher, a privação, a limitação de ir e vir, de construir e participar desses espaços.

A materialização desse pensamento (...) está por trás de frases como “as mulheres não podem ir para a rua com a saia curta”, “não podem andar sozinhas à noite.” São visões baseadas numa cultura que educa meninos e meninas de forma diferente, onde um pode tudo, e o outro, nada.

Quem constrói a cidade, constrói nessa lógica. Então as mulheres precisam estar em casa para estarem seguras. A elas só é permitido o espaço doméstico, e conseqüentemente, a invisibilidade do espaço público. A primeira coisa é mudar essa compreensão. Precisamos de educação inclusiva, não sexista, não homofóbica e não racista.²⁵

A dificuldade em frequentar espaços públicos se combina com a dificuldade de participação também na esfera pública. Ir a uma reunião do sindicato por exemplo só se terminar cedo ou outra coisa muito mais grave. Se colocarmos a participação na esfera pública como participação política, não podemos nos esquecer de Dilma Roussef e Marielle Franco, a primeira alijada do poder por um golpe misógino a partir de justificativas que se mostraram absolutamente inconsistentes e a outra assassinada em pleno exercício de seu mandato de vereadora por iniciativas consideradas constringedoras para os beneficiários e até hoje o crime embora investigado permanece não solucionado.

Mas a participação da mulher na esfera pública depende da possibilidade de desvincular-se também do trabalho exaustivo e não remunerado na esfera privada. Para isso é necessário uma outra organização de cidade e uma cidade planejada com lavanderias e restaurantes públicos bem distribuídos e acesso facilitado ao abastecimento de alimentos que também vão depender da proximidade e implantação de hortas e áreas de cultivo urbanos.

Assim o Direito à Cidade em uma perspectiva feminista quer dizer não apenas em seu aspecto reivindicatório, mas do feminismo enquanto teoria política. Isso quer dizer uma visão feminista abrangente sobre o conjunto da produção e práticas da sociedade aí incluída aquelas mais relacionadas à produção da cidade, enquanto também manifestação das esfera pública e privada, cujo tratamento obedece a uma lógica masculina no desenho e planejamento de espaços e vias.

²⁵ Projeto Cidades Seguras da Action Aid http://actionaid.org.br/painel_de_destaque/cidades-seguras-para-as-mulheres/

As epistemologias feministas surgem da necessidade de repensarmos que formas de produção do conhecimento legitimamos dentro das universidades e nos ambientes de debates políticos. As teorias feministas de urbanismo mostram o foco androcêntrico do urbanismo ao demonstrar que essa literatura não está atenta às diferentes maneiras pelas quais ele se constroi e impactam no planejamento na cidade e no espaço público para homens e para mulheres.²⁶

Acompanha essa ideia a necessidade da decolonização do pensamento científico. (Masculino, branco, heterossexual, cristão, burguês) e com isso vamos chegar mais adiante na necessidade de decolonizar o próprio pensamento sobre planejamento urbano, urbanismo e arquitetura.

(...)o uso do termo “decolonial”, suprimindo o “s” para marcar uma distinção com o significado de descolonizar em seu sentido clássico. (...)A intenção é provocar um posicionamento – uma postura e atitude contínua – de transgredir, intervir, insurgir e incidir. O decolonial implica, portanto, uma luta contínua (...). Articula o político e o pedagógico com “[...] um sentido prático e concreto em favor das lutas de descolonização, libertação e humanização” (...) e seu objetivo é “[...] atacar as condições ontológicas-existenciais e de classificação racial e de gênero; incidir e intervir em, interromper, transgredir, desencaixar e transformá-las de maneira que superem ou desfaçam as categorias identitárias [...]”²⁷

No texto *Arquitetura Moderna e Pós Moderna Habermas* aponta como possíveis encaminhamentos para uma retomada ou reorientação para a arquitetura moderna a interlocução com os movimentos sociais. Sugere que a arquitetura moderna foi interrompida e de alguma forma se deixou interromper pela II Guerra e em seguida pelo neoliberalismo

Finalmente, a unidade de forma e função é também rompida por aquela arquitetura alternativa que parte das questões da ecologia e da preservação de setores urbanos historicamente sedimentados. Estas aspirações (...) visam em primeira linha conectar de mais perto a configuração arquitetônica a contextos espaciais, culturais, e históricos imediatos. (...) São dignas de atenção,

²⁶ Berner, Vanessa Oliveira Batista e Melino, Heloisa. **Perspectivas feministas e movimentos sociais: uma abordagem fundamental para o planejamento urbano** p. 1872.

²⁷ Walsh, Catherine em Oliveira, Anita Loureiro **Mulheres e Ação Política: lutas feministas pelo Direito à Cidade** p.117.

sobretudo, as iniciativas visando uma arquitetura comunitária, as quais invocam – e não se trata apenas de retórica – os diretamente interessados em participar do processo de planejamento, e tratam de planificar setores inteiros da cidade em diálogo com os clientes.²⁸

Um possível desdobramento seria a forma a ser assumida por uma interlocução com os movimentos sociais. Significaria que essa interlocução precisaria assumir diversos aspectos correspondentes à riqueza das manifestações plurais dos movimentos sociais. A esfera pública como representação comunicacional dessas manifestações plurais e arena multifacetada também deve ser decolonizada dos constrangimentos do patriarcalismo.

Como se sabe, o referencial técnico de transportes e mobilidade é centrado na velocidade e os custos sociais do padrão rodoviário são visíveis na metrópole. Qualquer tentativa de diminuir a presença de carros (como o apoio ao uso da bicicleta), ou mesmo de redução dos limites máximos de velocidade em autopistas, parece atingir em cheio a essa cultura da “aceleração desenfreada”, da competitividade a ela relacionada e, talvez até a própria masculinidade construída com base nestes mesmos signos de competitividade e brutalidade que se vê no trânsito da cidade.²⁹

A decolonização do planejamento urbano, arquitetura e urbanismo é necessária para a efetivação do direito à cidade numa perspectiva feminista e uma transformação de esfera pública

CONCLUSÃO

A modernidade declarada no século XVIII representou a confirmação do poder do sistema capitalista e suas características de dominação. Observe-se que nessa concepção a igualdade entre homens e mulheres está condicionada ao receituário do Estado Liberal que apregoa os direitos individuais e ao mesmo tempo do Estado Social que busca a garantia do direitos coletivos pela via constitucional.

É importante destacar que as propostas feministas apresentam no mínimo duas características em relação ao estado visando a libertação da mulher da reclusão na esfera

²⁸ Habermas, Jürgen *Arquitetura Moderna e pós Moderna*, p.124.

²⁹ Oliveira, Anita Loureiro *Mulheres e Ação Política: lutas feministas pelo Direito à Cidade* p.125.

privada. A primeira que o trabalho doméstico não remunerado deve ser suprido pelo estado através de creches, escolas, lavanderia públicas e restaurantes populares e outras formas de abastecimento o que poderia levar ao desaparecimento da família monogâmica como unidade social. A segunda seria a solução de manter a família a partir de uma transformação em sua estrutura interna com uma divisão igualitária do trabalho doméstico que passaria a ser remunerado para os cônjuges.

Para Jurgen Habermas a operação das mudanças sociais necessárias no quadro do Direito hoje tão em crise quanto o Estado Social e também o Estado Liberal depende de uma negociação a partir do agir de forma comunicativa baseado no paradigma intersubjetivo tendo como local de realização a esfera pública. A partir daí seriam discutidos todo um conjunto de procedimentos visando o aperfeiçoamento do sistema democrático, no que tange ao Direito e ao Estado e sua capacidade de efetivação do direito. Essa legitimação seria obra do conjunto dos cidadãos participantes da esfera pública.

O crescimento do pensamento conservador nem sempre liberal conservador coloca a questão da não ruptura institucional em seu limite e a ordem democrática é tensionada ao máximo. Governos conservadores são eleitos e bancadas conservadoras surgem e se ampliam. De um lado a frustração com um desenvolvimento social impedido pelo neoliberalismo, identificado com um processo da globalização por sua vez responsável pelo deslocamento de populações inteiras movidas pela guerra e condições muito precárias de vida.

Contudo o conservadorismo, que deseja a recuperação do Estado Liberal para si e a eliminação do Estado Social, se vale de procedimentos que desafiam a ordem democrática e não se identificam com ela ao usar tecnologias de comunicação para manipular a opinião dos eleitores. O conservadorismo para vencer precisa burlar, fraudar os procedimentos democráticos, recusando-os. Pois aceitá-los é não ter condições de vencer e enfrentar a derrota. O combate a esses procedimentos anti democráticos é fundamental da mesma forma que o restabelecimento de uma esfera pública decolonizada.

O Estado Social vem sendo desmontado em todos os países em que existe em sua forma mais acabada ou parcialmente como já vimos anteriormente. O Estado de Bem Estar precisa ser transformado da mesma forma que a esfera pública que o sustenta. Para o restabelecimento de uma esfera pública renovada não basta apenas a democratização do acesso à informação e à

verdade. Para isso são necessários novos participantes e novas forças sociais interessadas na democracia e no bem estar dos cidadãos.

Assim as energias utópicas só poderão ser restabelecidas por novos bárbaros conforme Engels distingue as inovações introduzidas pelos povos germanos com a conquista do decadente império romano no século V. Uma nova transformação do Estado de Bem Estar só será possível com a inserção plena dos mais interessados pelas mudanças: nesse caso as mulheres, de forma igualitária aos homens no que tange ao poder, ao direito e às oportunidades na sociedade.

As mulheres seriam então atualmente as mais interessadas em representar o papel atribuído por Engels aqueles povos bárbaros, seriam as novas “bárbaras” que hoje alimentam uma movimento efervescente de ideias e novas teorias. Engels diz:

Tudo o que os germanos implantaram de vital e revitalizador no mundo romano foi próprio da barbárie. De fato, só bárbaros são capazes de rejuvenescer um mundo que padece de uma civilização moribunda. E o estágio superior da barbárie, para o qual e no qual os germanos haviam evoluído antes da migração dos povos, foi justamente o mais favorável para esse processo. Isso explica tudo.³⁰

O capitalismo hoje representa a desordem, a decadência e a morte. Uma analogia com o Imperio romano do século V precisa ser feita. O capitalismo está decadente e hoje ele mais que destrói do que desenvolve as forças produtivas. A começar pelo homem e pela mulher. Ao capitalismo por interesse de conquista e mercado só interessa a guerra. O ethos tão condenado por Virginia Woolf. O ethos da guerra é o ethos masculino, branco, hetero, europeu, cristão.

Mas se o capitalismo agoniza, e não sabemos por quanto tempo mais, precisamos discutir o que colocar em seu lugar e nesse debate as mulheres feministas devem liderar, pois elas representam o novo e podem conduzir a transformação necessária pois são elas, as mulheres, as maiores interessadas.

E concluo por onde comecei com Virgínia Woolf: As mulheres devem chorar...ou se unir contra a guerra. Para Virgínia patriarcado e militarismo estavam indissolúvelmente ligados. No ensaio Pensamentos sobre a Paz durante um ataque aéreo, ela escreve:

³⁰ Engels, Friedrich p.146.

“Os alemães estiveram sobre esta casa na ultima noite e na noite anterior. Aqui estão eles de novo. É uma experiência estranha, ficar deitada no escuro e escutar o zumbido de uma vespa que pode nos ferrar de morte e qualquer instante (...)

Agora o zumbido dos aeroplanos é como o ruído de um galho sendo serrado por sobre a nossa cabeça. (...). Outro som, como o de serra, começa a abrir caminho no cérebro. “As mulheres de talento” - era Lady Astor falando no The Times esta manhã – são mantidas sob sujeição por causa de um hitlerismo subconsciente no coração dos homens”.

Certamente somos mantidas sob sujeição. Somos igualmente prisioneiros esta noite – os homens ingleses em seus aeroplanos, as mulheres inglesas em suas camas. Mas, se parar para pensar, ele pode ser morto; e nós também. Pensemos então por ele. Tentemos fazer subir à consciência o hitlerismo subconsciente que nos subjuga. É o desejo de agressão; o desejo de dominar e escravizar. Mesmo na escuridão podemos ver isso se tornar visível. (...) Se pudermos nos libertar da escravidão, libertaremos os homens da tirania. Os hitlers são gerados por escravos.”³¹

REFERÊNCIAS

BARROS, Priscilla Cordeiro Cruz de. **O estado de bem estar social e as possibilidades de superação da divisão sexual do trabalho**. 41º Encontro Anual Associação Nacional de Pós Graduação e pesquisa em Ciências Sociais – ANPOCS, Caxambu, MG, outubro 2017.

BERNER, Vanessa Oliveira Batista; MELINO, Heloisa. Perspectivas feministas e movimentos sociais: uma abordagem fundamental para o planejamento urbano. **Revista de direito à Cidade**. Vol 08 nº4, setembro, 2016.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do estado**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

FIORI, José Luis. **Estado do bem estar social: padrões e crises**. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/fioribemestarsocial.pdf>. Acessado em 10/09/2019.

GOLDMAN, Wendy. **Mulher, estado e revolução política familiar e vida social soviéticas, 1917-1936** Boitempo Editorial, São Paulo, 2014.

FABRIZ, Daury Cesar; TEIXEIRA, Marcelo Tolomei. A Crise do estado de bem estar na perspectiva de Jurgen Habermas. **Revista Direito e Liberdade**. Vol. 19, nº 1, p.59-84, 2017.

HABERMAS, Jurgen. **A Inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002.

³¹ Woolf, Virginia. **As mulheres devem chorar...ou se unir contra a guerra** p.123.

HABERMAS, Jurgen. **Direito e democracia entre facticidade e validade**. Vol. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jurgen. Arquitetura moderna e pós moderna. **Novos Estudos**. nº. 18, CEBRAP, São Paulo, setembro 1987.

HABERMAS, Jurgen. A nova intransparência: a crise do estado de bem estar social e o esgotamento das energias utópicas. **Novos Estudos**. nº 18, CEBRAP, São Paulo, setembro 1987.

HABERMAS, Jurgen. **The structural transformation of the public sphere: an inquiry into a category of bourgeois society**. Tradução de Thomas Burger e Friedrichs Lawrence, MIT, 1989, Polity Press, do original de 1962; Blackwell Publishers, Oxford, UK, com Polity Press, 1994, reimpressão.

HOOKS, Bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

LOUREIRO, Eugênia. **Conflitos urbanos e os preceitos do agir comunicativo e da democracia em Habermas**. Colóquios Habermas, MCT/IBICT, Rio de Janeiro, 2018.

LOUREIRO, Eugênia. **Modernidade em Habermas: Arquitetura Moderna e pós-moderna**. Colóquios VI. IBICT, Rio de Janeiro, mai. 2010.

LOUREIRO, Eugênia. **Sistemas de informação e governança informacional: novos aspectos para discussão, a cidade e a questão urbana como aspectos motivadores**. Tese doutorado. Rio de Janeiro: MCT/IBICT, 2005.

MANHAS, Cleo. **Novos desafios do feminismo (2): direito à cidade**. Outras Palavras, março, 2017.

MORIN, Tania Machado. **Vituosas e perigosas: as mulheres na Revolução Francesa**. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2013.

OLIVEIRA, Anita Loureiro. Mulheres e ação política: lutas feministas pelo direito à cidade. Florianópolis: **Revista Percursos**, vol 19, nº 40, pp 111-140, 2018.

WOOLF, Virginia. **As mulheres devem chorar...ou se unir contra a guerra: patriarcado e militarismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SOCIEDADE DE CONTROLE E PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE:**Anotações sobre algoritmos¹**

Jackson da Silva Medeiros

*Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação
Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
Doutor em Comunicação e Informação.
medeiros@ufrgs.br.*

Verônica Barboza Scartassini

*Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
veronica.scartassini@gmail.com.*

Resumo: O objetivo deste trabalho é, de maneira geral, investigar, teoricamente, a produção de subjetividade no que, entendemos, constitui o sujeito digital. De modo específico, tomando por base que os processos de construção de subjetividades se estabelecem a partir e pelas relações de poder que se dão no âmbito da linguagem, do neoliberalismo e da tecnologia, buscamos compreender o que constitui um modelo discursivo que compõe o regime de informação atual e que reverbera na sociedade como um todo, alicerçando-nos nas ideias trabalhadas por Gilles Deleuze, sobre sociedade de controle, e Félix Guattari, sobre produção de subjetividade. Vislumbramos, assim, levantar uma discussão sobre a penetração das plataformas digitais de comunicação da informação, as quais se fundamentam através de coleta, armazenamento e tratamento de grandes quantidades de dados (big data), utilizando-se de algoritmos para instaurar discursos culturais e fabricar sujeitos digitais, em uma perspectiva que prega certo tipo de salvação pela tecnologia..

Palavras-chave: Subjetividade digital. Sociedade de controle. Gilles Deleuze. Félix Guattari. Algoritmos.

INTRODUÇÃO

Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Judith Butler, entre outros, dizem que os corpos são configurados em práticas. Longe de qualquer objeção a isso, – pelo contrário, concordando com os autores – este trabalho se coloca em uma investigação sobre as modulações de experiência

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Também conta com fomento do CNPq no projeto de pesquisa Investigação sobre a crise no acesso à informação científica: bases teóricas, conceituais e metodológicas para pressupostos ético-informacionais (Processo 431367/2016-7) na concessão de bolsa de mestrado.

na produção de subjetividades. Em tempos atuais, estas experiências se dão cada vez mais em ambientes digitais, afetadas por controle de algoritmos que, de maneira geral, situam-se em dispositivos digitais de comunicação.

A questão é que, nas últimas décadas, há uma modulação que é produzida pela globalização, alavancada por uma penetração incessante do neoliberalismo e das tecnologias de comunicação, materializada em dispositivos eletrônicos e plataformas digitais de comunicação, colocando um horizonte que tende ao infinito nas mudanças culturais, éticas, estéticas, políticas etc.

Esses estudos, principalmente os ligados aos usos e efeitos de algoritmos, têm recebido recente visibilidade, buscando-se, por exemplo, estudar “novas identidades algorítmicas” (CHENEY-LIPPOLD, 2011), com atenção nas possibilidades de coleta e definição de características pessoais e sociais, classificando e hierarquizando, construindo e definindo, inclusive, cultura (STRIPHAS, 2015). Assim, em nossa concepção, é impossível não relacionar esses aspectos na formação do sujeito que designamos digital.

Tomando por base que os processos de construção de subjetividades são produzidos de maneiras individuais, coletivas e institucionais, estabelecendo-se a partir e pelas relações de poder que se dão no âmbito da linguagem, do neoliberalismo e da tecnologia, entendemos que é o poder na relação que gera efeitos nas disposições estratégicas, sendo estas externas e internas. Buscamos dar início a uma compreensão sobre um modo/modelo discursivo que compõe o regime de informação atual e que reverbera na sociedade como um todo.

Para tal, alicerçamo-nos nas ideias de Gilles Deleuze, sobre sociedade de controle, e de Félix Guattari, sobre produção de subjetividade, discutindo, neste trabalho, a penetração das plataformas digitais de comunicação, as quais “operam no núcleo da subjetividade humana, não apenas no seio das suas memórias, da sua inteligência, mas também da sua sensibilidade, dos seus afetos, dos seus fantasmas inconscientes” (GUATTARI, 1992, p. 14), fundamentando-se através de coleta, armazenamento e tratamento de grandes quantidades de dados (big data), utilizando-se de algoritmos.

O que queremos compreender, basicamente, faz-nos ecoar a ideia de que

a história do poder dos dados remonta a um momento político explosivo em que os dados começaram a explicitamente definir nossa subjetividade em formas cotidianas [...] que determinam nossos destinos e uma vasta gama de

relatórios financeiros que podem ser vistos culminando em pontuações de crédito contemporâneas. (KOOPMAN, 2018, p. 105).

Declaramos que nossa proposta, assim sendo, constitui-se em compreender efeitos que a coleta e a manipulação de dados é capaz de gerar, passando, por exemplo, pela classificação de informações e sujeitos. Os impactos disso na sociedade, incluindo modos como a democracia é atingida, são programas que podem ser abarcados por essa perspectiva, pensando em um projeto de certa “emancipação informacional”.

Como se trata aqui de um trabalho teórico e conceitual, baseamo-nos em textos que pudessem nos fornecer uma delimitação do tema, atingindo uma leitura interpretativa e crítica; isso, por vezes, traz algumas percepções de desafio e atrevimento, mas que precisamos encarar neste momento como forma de conduzir o trabalho.

1. PLATAFORMAS ALGORÍTMICAS DE COMUNICAÇÃO:

Controle e subjetividade

Dizer que estamos em crise talvez tenha virado lugar-comum, mas, bem, estamos em crise. Queremos nos ater, pelo menos um pouco, à crise promovida por plataformas digitais de comunicação que nos (des)orientam, alteram nossas percepções, sensações, pensamentos, enfim, moldam nossas experiências, constituem-nos como sujeitos. Chamamos a atenção, em especial, àquilo que muitos autores já colocaram sobre as relações de poder e como elas se espraiam a partir dos dispositivos tecnológicos de comunicação e nos guiam em um controle escondido, submerso, que, por característica, só faz existir e reforçar as relações de poder.

Para isso é essencial, como aponta Savat (2013), não pensar a tecnologia como uma espécie de força autônoma, (de) fora do ser humano, mas, sim, constituída a partir do ser humano e mantendo papel essencial em sua formação. Isto é, a tecnologia se constitui como expressão no e do ser humano, aliando-se de maneira irrefutável ao fato social, ao acontecimento político, ético, estético, econômico...

Isso, consonante com Rüdiger (2011, p. 77), assume que a expressão “tecnologia” atua como arcabouço discursivo, em uma tentativa moderna de defini-la como ciência da técnica. Isso seria infundado porque, na concepção do autor, “a técnica é uma abstração, uma ideia: só

existem técnicas, no plural”. Seguindo: se a técnica é assumida inicialmente como o desenvolvimento de uma habilidade humana, há uma conversão (discursiva) para a expressão tecnologia como produtora de saberes que são utilizados para gerar “efeitos previamente calculados, à revelia das diferenças de talento e inclinação dos seres humanos” (RÜDIGER, 2011, p. 78).

Pensar a tecnologia como neutra, nem boa nem má, postula-a de maneira irrefletida. É preciso posicioná-la de maneira crítica, uma vez que “apenas ignorada em sua propriedade, como saber, e vista de forma descarnada, sem relação com um contexto histórico e humano concreto, é que ela pode ser reduzida ao utensílio e definida de forma vazia e abstrata” (RÜDIGER, 2011, p. 63).

a técnica é, antes de tudo, uma forma de saber que, como tal, existe sempre encarnada e, por isso, não pode ser separada de seu uso concreto, mesmo no momento de sua origem, visto que esta origem, segundo a tradição, é sempre o homem em condições históricas e sociais determinadas. O corpo é originariamente um artefato técnico, falando em termos científico-sociológicos. O primeiro objeto técnico aparecido no mundo é, neste marco, o corpo, senão o próprio modo de ser humano, ainda que não totalmente. A matéria da qual se constitui o humano está, desde o princípio, sujeita a operações técnicas, que se manifestam na forma como nosso corpo se posiciona no ambiente, caminha, senta-se, gira a cabeça, articula a palavra, manipula o que está ao seu alcance etc. (RÜDIGER, 2011, p. 64).

Pensamos nesse sentido com Deleuze, para quem

as máquinas são sociais antes de serem técnicas. Ou melhor, há uma tecnologia humana antes de haver uma tecnologia material. Os efeitos desta atíngem, é certo, todo campo social; mas, para que ela mesma seja possível, é preciso que os instrumentos, é preciso que as máquinas materiais tenham sido primeiramente selecionadas por um diagrama, assumidas por agenciamentos. [...] A tecnologia é então social antes de ser técnica. (DELEUZE, 1998, p. 49).

A questão é que as plataformas digitais de comunicação se colocam como anteparo a um discurso onde a tecnologia atua como responsável pela melhora das condições de vida das pessoas, como uma entidade quase divina que permite a comunicação contínua, ubíqua, facilitando a conexão em escalas que geram pouca preocupação. Apenas devemos nos

comunicar, sem, muitas vezes, pensarmos nos interesses mercantis e que atuam na geopolítica, na economia, no consumismo e na apropriação de informações que regulam situações e disposições.

Ou seja, compreendemos que essas plataformas, no âmbito do neoliberalismo, baseiam-se na riqueza de informações dos usuários. Estas, após coletadas, permitem categorizar comportamentos – sociais, de consumo, de participação política, entre outros. Uma espécie de transição do cidadão para o sujeito-consumidor. Isso se agrava a partir do momento em que, como alerta Gillespie (2018), os usuários, em geral, não conhecem os sistemas que utilizam, mas assimilam um tipo de confiança baseada em uma crença sobre a neutralidade dos dispositivos.

Isso se reflete na capacidade que o poder tem de se espriar, esconder-se para que sua eficácia seja maior. Quando mais invisível for sua atuação, maior é sua penetrabilidade para o controle. Para as plataformas digitais, os algoritmos desempenham essa função, em uma agregação de crença na neutralidade e seu encerramento em caixas-pretas indecifráveis para a maioria das pessoas.

Em sua estrutura, os algoritmos são instruções lógicas encadeadas que apresentam decisões sobre como algo pode ou deve ocorrer dentro de um sistema. São também constituídos por componentes de controle, estes determinantes para as estratégias de resolução de problemas (KOWALSKI, 1979).

no sentido mais amplo, eles são procedimentos codificados para transformar dados de entrada em uma saída desejada, com base em cálculos especificados. Os procedimentos nomeiam um problema e as etapas pelas quais ele deve ser resolvido. Instruções para a navegação podem ser consideradas um algoritmo, ou as fórmulas matemáticas necessárias para prever o movimento de um corpo celeste no céu. [...] Podemos pensar em computadores, então, fundamentalmente, como máquinas de algoritmos – projetadas para armazenar e ler dados, aplicar procedimentos matemáticos a eles de maneira controlada e oferecer novas informações como saída. (GILLESPIE, 2014, p. 167).

Esse controle através de algoritmos rompe a noção de autonomia dos usuários propalada pelas plataformas digitais. Falácia, diríamos. A potência de propagar um discurso se coloca abaixo dos filtros produzidos pelos algoritmos, onde “as condições comunicacionais [...] seriam

habitualmente subordinadas à preocupação com a conectividade mediática e tecnológica – idealmente ilimitadas e concretamente regidas pelos mecanismos de mercado” (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2003, p. 74). Deleuze (1988, p. 120) já propôs tal questão, mas colocada de outra forma: “toda experiência está presa em relações de poder”.

Ao compreendermos uma sociedade baseada em informação como uma sociedade digital de controle, podemos pensar não apenas em liberdade e em controle por si só, mas também nos seus efeitos na forma em que isso se coloca como princípio ativo da sua própria constituição. Ou seja, esses elementos não se chocam, mas, pelo contrário, nutrem-se através de discursos culturais que, instituídos, constroem o sujeito digital.

Essa constituição – de sociedade e de sujeitos controlados – é uma edificação que não para; trava batalhas, muitas vezes perversas, para determinar fronteiras, bordas, bem como seus dispositivos, isto é, um processo de subjetivação constante que se constitui na medida em que há interação com o mundo, partindo do mundo e alcançando o mundo, em agenciamentos contínuos. Os movimentos são difusos, nunca retilíneos, criando sistemas de modulação com controle permanente da formação (DELEUZE, 2013) e, por consequência, na permanência do controle. Isso compreende a criação de espaços de navegação livre, de fronteiras borradas, em uma falsa sensação de liberdade e exploração, onde o “navegar” já é virtualmente delimitado.

Estamos diante de uma produção de subjetividades baseada no (neo)liberalismo que atua diretamente no ser humano, no seu corpo e na sua mente, lançando luzes sobre a psique e sua construção social, constituindo todo corpo discursivo. Na questão da modulação, Silveira esclarece que esses processos

não são meramente de distribuição de publicidade, eles implicam a construção de situações sociais, de interações específicas, criando ambientes completamente distintos daqueles em que a propaganda é realizada nos intervalos dos espetáculos ou eventos esportivos televisionados. As tecnologias de modulação permitem agir de modo eficaz sobre nossa atenção por serem quase sempre baseadas em nossa subjetividade revelada e em nosso potencial afetivo. (SILVEIRA, 2017, p. 57).

Foucault (2010) já havia trabalhado – não sob essa terminologia – a noção de que o liberalismo atua em uma espécie de modulação, atuando em crises contínuas de construção de si, visto que um sujeito que desfruta da sua liberdade, age na reivindicação da liberdade. A liberdade se dá controlada, sendo construída a cada instante, onde o liberalismo a produz para

o sujeito e no sujeito. Isso se coloca em dispositivos, neste caso informacionais, os quais mantêm “o sentido desperto [...] sobre] a seleção, o agrupamento e a disseminação de potenciais conjuntos informacionais capazes de estatuir latentes ações de informação tomadas como verdadeiras” (MEDEIROS, 2017, p. 167).

Nessa espécie de condição dispositiva em uma sociedade de controle, o “código como arquitetura funciona para estruturar fronteiras, assim como regular fluxos, do tráfego da internet” (CHENEY-LIPPOLD, 2011, p. 166). Ou seja, é “um sistema de geometria variável [...] uma moldagem auto-deformante que mudasse continuamente, a cada instante, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro”, como afirma Deleuze (2013, p. 225). Com formas que se deformam a partir de espaços virtualizados, as sociedades de controle permitem que os sujeitos transitem e, assim, possibilitam “concentrar; distribuir no espaço; ordenar no tempo; compor no espaço-tempo uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares” (DELEUZE, 2013, p. 223).

Para Castro (2018), isso aparece nas redes sociais com características do que se poderia chamar de “governança algorítmica”, permitindo que o sujeito seja fragmentado e recombinação, orientando suas relações, potencializando semelhanças de identidade, pensamentos, modos de ver e ser visto, bem como refratando experiências diferentes das suas. Concordamos com o autor em relação à primazia do meio – redes sociais – mas estendemos nosso entendimento para a internet e seus dispositivos informacionais como grandes sistemas de coleta, armazenamento e manipulação.

A questão que isso envolve é um tipo de desordenamento controlado das informações existentes na sociedade, afetando perspectivas de mundo, embaralhando as percepções éticas, políticas, estéticas, econômicas etc., constituindo uma forma de organizar a fabricação de corpos e mentes nesse tipo de sociedade. Ora, o corpo, a mente, o objeto técnico, como é para Guattari (2012, p. 46), não é nada fora do conjunto a que pertence; se há desordem, o sujeito a isso responde.

O corpo, dessa forma

é inserido em múltiplos espaços e tempos que são sempre dados socialmente (embora também mutáveis e polivalentes), posicionados em relação a objetos materiais, máquinas, outros seres humanos, animais e plantas, representados em artefatos culturais de vários tipos, territorializado pelo desejo, despertado

e reprimido em diferentes pontos e de diferentes maneiras. (POSTER, 2006, p. 161).

Para falar de subjetividade, ou melhor, de produção de subjetividade, por Guattari, situamos, neste autor, uma noção inicial de como entendemos a subjetividade em sua construção, isto é, colocada a partir de instâncias individuais, coletivas e institucionais. Não é um tipo de hierarquização automática, mas, sim, efeitos de realocações plurais que não são previamente dominantes ou dominadas.

Precisamos, para tal, buscar uma ideia de produção de subjetividade sem filiação a uma disciplina ou campo específico, uma vez que os campos, por si só, parecem não “dar conta de uma tal mistura de apego arcaizante às tradições culturais e entretanto de aspiração à modernidade tecnológica e científica, mistura que caracteriza o coquetel subjetivo contemporâneo” (GUATTARI, 2012, p. 14).

Deleuze se posiciona sobre isso:

a luta por uma subjetividade moderna passa por uma resistência às duas formas atuais de sujeição, uma que consiste em nos individualizar de acordo com as exigências do poder, outra que consiste em ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada de uma vez por todas. A luta pela subjetividade se apresenta então como direito à diferença e direito à variação. (DELEUZE, 1988, p. 113).

Ao tentarmos buscar aqui uma noção de produção de subjetividade que se coloque dando conta das situações de emergências sociais e discursivas, podemos nos associar a Guattari (2012, p. 19) que, de maneira geral, a descreve como “o conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como território existencial autorreferencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva”. Isso se coloca, para o autor (GUATTARI; ROLNIK, 2005), pela consideração de que a subjetividade não pode ser considerada totalizante ou exclusivamente centralizada no indivíduo, isto é, não está fixa no indivíduo como algo imanente a ele, mas se origina de uma produção que não cessa, constante a partir das relações que se estabelece com outras entidades (humanas ou não-humanas).

Nisso há uma dupla constituição, visto que o sujeito se coloca como culturalmente constituído; por ser culturalmente constituído, não apenas absorve impressões, valores, mas, fabrica-se, completa-se, constituiu-se por múltiplos componentes heterogêneos que se acoplam. Torna-se sempre uma entidade provisória, visto que as trocas, os agenciamentos estão em circulação, tanto os emitindo quanto os acolhendo (MANSANO, 2009).

Os elementos constitutivos da subjetividade, conforme Guattari,

implicam, então, conjuntamente, instâncias humanas inter-subjetivas manifestadas pela linguagem e instâncias sugestivas ou identificatórias concernentes à etologia, interações institucionais de diferentes naturezas, dispositivos maquínicos, tais como aqueles que recorrem ao trabalho com computador, Universos de referência incorporais, tais como aqueles relativos à música e às artes plásticas... Essa parte não-humana pré-pessoal da subjetividade é essencial, já que é a partir dela que pode se desenvolver sua heterogênesse. [...] A subjetividade não é fabricada apenas através das fases psicogenéticas da psicanálise ou dos ‘matemas do Inconsciente’, mas também das grandes máquinas sociais, mass-mediáticas, linguísticas, que não podem ser qualificadas como humanas. (GUATTARI, 1992, p. 20).

Nessa formação plural, devemos compreender que as relações de poder que cruzam corpos e mentes e são capazes de construir os sujeitos são, como aborda Foucault (2014, p. 39), “o solo móvel e concreto sobre o qual ele vêm ancorar-se as condições de possibilidade para que ele possa funcionar”. Ou seja, devemos pensar no sujeito como um processo de subjetivação.

É importante lembrar, ou explicitar, que falamos envoltos em um sistema capitalístico de produção de subjetividades, isto é, industrial, em escala internacional (GUATTARI; ROLNIK, 2005). Há de se pensar que a própria criação de subjetividades dada pelas condições políticas que circulam no mundo, a pensar no capitalismo/neoliberalismo, como apontam os autores (2005, p. 34), criam uma “espécie de vontade de potência produtiva que revoluciona a própria produção”.

Melhor aportando em Guattari e Rolnik:

Tudo o que é produzido pela subjetivação capitalística – tudo o que nos chega pela linguagem, pela família e pelos equipamentos que nos rodeiam – não é apenas uma questão de ideia ou de significações por meio de enunciados significantes. Tampouco se reduz a modelos de identidade ou de identificações com polos maternos e paternos. Trata-se de sistemas de conexão direta entre as grandes máquinas produtivas, as grandes máquinas de controle social e as instâncias psíquicas que definem a maneira de perceber o mundo (GUATTARI; ROLNIK, 2005, p. 35).

Assim, “a economia neoliberal é”, como lembra Lazzarato (2014, p. 31), “uma economia subjetiva [o que] não significa que ela promete uma nova ‘humanização’ do sujeito

alienado pelo capitalismo industrial, mas apenas que a subjetividade existe para a máquina e que os componentes subjetivos são funções da servidão”. Por esse olhar, as relações de poder “decorrem da organização dos maquinismos”.

Podemos chegar a dizer, então, que os processos de produção se autorregulam pelo consumo; o consumo, claro, é dado pela produção; processos nunca independentes. Dessa forma podemos ver que a produção é o próprio consumo; este, por sua vez, gera a produção e, mais, gera reprodução. Tudo é um processo único, onde a indústria não está no “fora”, mas faz parte da identidade do homem (DELEUZE; GUATTARI, 2011), sendo construtora da subjetividade.

Pensamos então que essa subjetividade é composta de desejos, “acoplamento[s] de fluxos contínuos e de objetos parciais essencialmente fragmentados e fragmentários” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 16), os quais se constituem da experiência que lhes é vivenciada. Ou seja, “olhando bem, isso é tão-só uma outra maneira de dizer: o sujeito se constitui no dado” (DELEUZE, 2001, p. 118), o que inexoravelmente o coloca como produtor e produto de dados que podem ser reunidos, categorizados e manipulados.

Em uma abordagem biopolítica, Claire Blencowe (2012, p. 19) diz que a experiência é “aquilo que confere significado, ou concede acesso à significação, ao mundo. [...] está associada à profundidade, dimensionalidade e complexidade de compreensão”. Nesse sentido, a própria complexidade do mundo se coloca como um fundo à construção do sujeito, atuando como um repositório discursivo cultural, agindo como um dispositivo de enunciações éticas, estéticas, políticas, sociais, econômicas, enfim, culturais que se arranjam micropoliticamente (MEDEIROS, 2019).

As relações micropolíticas mantêm, com seu carregamento fundado na subjetividade exposta por dispositivos de experiência, linguagem própria a partir de manifestações que não se circunscrevem a um campo, área ou disciplina, mas, pelo contrário, são absorvidas, reagrupadas, refundadas, esculpidas para criar (con)formações próprias, fundando-se prática e teoricamente: a primeira ligada à ação, a outra ligada às questões teóricas, conceituais, metodológicas. Ambas se colocam, tradicionalmente, sob o arcabouço discurso. (MEDEIROS, 2019, p. 34).

Esse sujeito não pronto, sempre em constante luta com o externo que lhe é disposto, dá-se pela diferença daquilo que ele é, daquilo que possui; é uma construção de desejos; uma

produção de consumos que regula a produção. O sujeito aparece, nesse sentido, como efeito da produção e, por consequência, do consumo, do dado, da experiência, em um projeto cultural, social, político, enfim, discursivo.

Nos dias atuais, é um sujeito digital, fundado em um discurso que se alicerça no neoliberalismo e na tecnologia, criado com base na mediação das plataformas, que instauram um modo de pensar e servir baseado em desejos, gostos, preferências atreladas por cálculos do consumo que geram a produção e se autorregulam. Entendemos que se a subjetivação é um processo, interessa-nos compreender os efeitos causados pelas proposições dos dispositivos, o que permitiria compreender o sujeito na sua fabricação.

2. CONSIDERAÇÕES FINAIS EM ABERTO

A produção de subjetividades, se pudermos posicionar em um modelo esquemático simplista, relaciona o sujeito aos seus aspectos individuais, coletivos e institucionais a partir da mediação de dispositivos que o mundo lhe dispõe. Assim podemos falar de um sujeito econômico, sujeito ético, sujeito de verdade, entre tantos outros, que, atualmente, não escapam ao sujeito digital; este é, não em sentido hierarquizado, uma sustentação de todos os outros pela capacidade de interação tecnológica de comunicação. Parece-nos que, como situam Deleuze e Guattari (2011, p. 14), essa produção de subjetividades pode ser fomentada a partir da “falsa consciência que o ser capitalista tem necessariamente de si e dos elementos cristalizados do conjunto de um processo”.

Para trabalhar apenas como um exemplo, um professor, ao lecionar, não é unicamente professor. O ser professor, a atividade de professor o constituiu enquanto professor; o produz sujeito de uma série de instituições, de agenciamentos multilaterais. A formação da instituição é também dada por ele; ele é formado pelo que é instituído também por ele mesmo. Seus dados produzem dados que o produzem, em um ciclo informativo constante.

De uma maneira mais geral, dever-se-á admitir que cada indivíduo, cada grupo social veicula seu próprio sistema de modelização da subjetividade, quer dizer, uma certa cartografia feita de demarcações cognitivas, mas também míticas, rituais, sintomológicas, a partir da qual ele se posiciona em relação aos seus afetos, suas angústias e tenta gerir suas inibições e suas pulsões. (GUATTARI, 1992, p. 21-22).

A subjetividade, ou melhor, seu processo, sua construção, fabricação, modelagem, enfim, a produção de subjetividades, apontamos, pode ser compreendida, como buscamos demonstrar, como algo sempre provisório, fragmentado e/ou, ainda, em constante construção, baseada em experiências que lhe são ofertadas e dispostas em uma sociedade de controle. Esta se encarrega desses processos, alicerçada em sistemáticas de modulações.

Esse controle, utilizando a abordagem deleuziana, não está sob ou sobre a subjetividade, nem age como uma espécie de institucionalização da subjetividade ou vice-versa; isso pode ser visto por como Guattari e Rolnik se colocam em relação controle como poder. Dizem os autores:

Aquilo que chamei de produção de subjetividade do CMI [Controle Mundial Integrado] não consiste unicamente numa produção de poder para controlar as relações sociais e as relações de produção. A produção de subjetividade constitui matéria-prima de toda e qualquer produção. (GUATTARI; ROLNIK, 2005, p. 36).

Ou seja, a modelização e instauração de subjetividades é necessária para o agir do controle, conferindo à subjetividade sua característica de permitir o espaço do controle. A questão é que esses discursos culturais cada vez mais instauram um tipo de regulação, de controle dos corpos, das mentes, das ações, da sociedade, o que parece ser um desejo de empresas de tecnologia que se situam em processo de coleta, armazenamento e tratamento de dados, além de um desejo dos Estados.

Nessa tendência, “o ‘eu’ não designa um universal, mas um conjunto de posições singulares” (DELEUZE, 1988, p. 122) que são juntadas a partir da coleta de rastros digitais, onde o sujeito fragmentado é reconstituído por modernos processos de *machine learning* que estabelecem relações possíveis e possibilitadas. O indivíduo não é mais cooptado, mas o sujeito é coletado e construído.

As experiências, em sociedades onde o desempenho² atua como forma de controle, não são acontecimentos que libertam o sujeito, que constituem apenas sua formação política e ética, mas, sim, algo mais amplo que age nas relações micropolíticas, isto é, são experiências de

² As sociedades de desempenho são melhor trabalhadas por Byung-Chul Han. Com bases neste autor, também já escrevemos sobre isso (MEDEIROS, 2018).

produção e de consumo; enfim, produção e reprodução, que intencionalmente se colocam com sutilezas na construção das tecnologias, das linguagens e do neoliberalismo. Enquanto discutimos as relações entre sociedade de controle e produção de subjetividades, a sociedade baseada em tecnologias de comunicação encontrou, em seu conjunto neoliberal, uma solução que nos congrega, agrega e dissolve em dados: os algoritmos.

Parece-nos que a utilização maciça de plataformas de comunicação da informação, desenvolvidas com base em algoritmos poderosos e processamento cada vez maior e mais rápido de dados, alia-se a um discurso neoliberal e à possibilidade de análises estatísticas de probabilidade. É um momento que abre conjunturas investigativas das condições políticas, sociais, culturais, éticas, estéticas etc. do que se entende como digital que, parece-nos, estar ditando o social.

Os dispositivos computacionais/informacionais/comunicacionais, principalmente as plataformas de comunicação digital, colocam, ou melhor, promovem, uma positividade ligada à contínua comunicação, ao envidar a participação do capital humano na produtividade, fazendo com que esta seja uma expressão em todos âmbitos da vida social, seja profissional, seja pessoal, seja familiar. Escrutinar esses efeitos e sermos capazes de entender a nossa sociedade de controle e outras é a missão a ser empreendida.

REFERÊNCIAS

BLENCOWE, C. **Biopolitical experience: Foucault, Power and Positive Critique**. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2012.

CASTRO, J. C. L. Redes sociais como modelo de governança algorítmica. **MATRIZES**, v. 12, n. 2, p. 165-191, maio/ago. 2018.

CHENEY-LIPPOLD, J. A New Algorithmic Identity: Soft Biopolitics and the Modulation of Control. **Theory, Culture & Society**, v. 28, n. 6, p. 164-181, 2011.

DELEUZE, G. **Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume**. São Paulo: Editora 34, 2001.

DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DELEUZE, G. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: DELEUZE, G. **Conversações**. 3. ed. São Paulo. Ed. 34, 2013.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. As máquinas desejanter. In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. São Paulo: Ed. 34, 2011.

FOUCAULT, M. As relações de poder passam para o interior dos corpos. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos & Escritos IX: genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

FOUCAULT, M. **Nascimento da biopolítica**. Lisboa: Edições 70, 2010.

GILBERT, J.; GOFFEY, A. Control societies: notes for an introduction. **new formations: a journal of culture/theory/politics**, v. 84-85, p. 5-19, 2015.

GILLESPIE, T. Platforms are not intermediaries. **2 GEO. L. TECH. REV.**, v. 198, 2018.

GILLESPIE, T. The relevance of algorithms. In: GILLESPIE, T.; BOCZKOWSKI, P. J.; FOOT, K. A. (Ed.). **Media Technologies: Essays on Communication, Materiality, and Society**. Cambridge: The MIT Press, 2014.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, M. N. As relações entre ciência, Estado e sociedade: um domínio de visibilidade para as questões da informação. *Ciência da Informação*, v. 32, n. 1, p. 60-76, jan./abr. 2003.

GILBERT, J.; GOFFEY, A. Control societies: notes for an introduction. **new formations: a journal of culture/theory/politics**, v. 84-85, p. 5-19, 2015.

GUATTARI, F. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

KOWALSKI, R. Algorithm = logic + control. **Communications of the ACM**, v. 22, n. 7, p. 424-436, 1979.

LAZZARATO, M. **Signos, Máquinas, Subjetividades**. São Paulo: SESC; n-1 edições, 2014.

LESSIG, L. **Code version 2.0**. New York: Basic Books, 2006.

MEDEIROS, J. S. Compreensões sobre o dispositivo: da informação à via para profanação. **Informação & Informação**, v. 22, n. 3, p. 158-177, set./out. 2017.

MEDEIROS, J. S. Hiper-fluxo informacional: esgotamentos da sociedade da informação. In: XIV COLÓQUIO HABERMAS E V COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA INFORMAÇÃO. **Anais...** Rio de Janeiro: IBICT, 2018

MEDEIROS, J. S. Subjetividades digitais: micropolíticas info-comunicacionais e uma introdução programática. **Brazilian Journal of Information Studies: Research Trends**. v. 13, n. 2, p. 26-35, 2019.

POSTER, M. **Information please**: culture and politics in the age of digital machines. Durham: Duke University Press, 2006.

RÜDIGER, F. **As teorias da cibercultura**: perspectivas, questões e autores. Porto Alegre: Sulina, 2011.

SAVAT, D. **Uncoding the digital**: technology, subjectivity and action in the control society. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

SILVEIRA, S. A. **Tudo sobre tod@s**: redes digitais, privacidade e venda de dados pessoais. São Paulo: Edições SEC, 2017.

STRIPHAS, T. Algorithmic culture. **European Journal of Cultural Studies**, v. 18, n. 4-5, p. 395-412, 2015.

GRAMÁTICAS E ESPAÇOS DE RECONHECIMENTO NO ESTADO DE DIREITO DEMOCRÁTICO: o sistema socioeducativo alagoano.

Anderson de Alencar Menezes
Universidade Federal de Alagoas.
Doutorado.
anderufal@gmail.com
Emerson Silva de Oliveira
Universidade Federal de Alagoas

1. À PROBLEMÁTICA – DISTINÇÕES ENTRE DIREITO E MORAL

Partindo do diagnóstico weberiano de que o Direito é uma esfera independente 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 substituiu 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: positividade 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.

2. IMPREGNAÇÃO ÉTICA DO ESTADO DE DIREITO.

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.

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.

Segundo 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.

Segundo 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)

3. A CONCEPÇÃO HABERMASIANA DO DIREITO ENQUANTO INTEGRAÇÃO SOCIAL

Na esteira 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. 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 2 aspectos iniciais:

- 1. Aspecto:** Compreender esta questão quanto à teoria da moral, ou seja há algum saber nas manifestações morais e como elas podem ser fundamentadas?
- 2. 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.

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-cognitívismo 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.

4. A LUTA POR RECONHECIMENTO NO ESTADO DE DIREITO DEMOCRÁTICO DEBATE HABERMAS E TAYLOR

Segundo Habermas é consensual a declaração de Amy Gutmann, o Reconhecimento público pleno conta com duas formas de respeito: 1) o respeito pela identidade inconfundível de cada indivíduo, independentemente de sexo, raça ou procedência étnica. 2) o respeito pelas formas de ação, práticas e visões peculiares de mundo que gozam de prestígio junto aos integrantes de grupos desprivilegiados, ou que estão intimamente ligados a essas pessoas.

Evidentemente, o mesmo vale para croatas na Sérvia, russos na Ucrânia, curdos na Turquia; vale também para deficientes, homossexuais. Essa exigência não visa em primeirinha ao igualamento das condições sociais de vida, mas sim à defesa da integridade de formas de vida e tradições com os quais os membros de grupos discriminados possam identificar-se. Normalmente, segundo Habermas ocorre que o não reconhecimento cultural coincide com o demérito social, de modo que as duas coisas se fortalecem de maneira cumulativa.

Polêmico é definir se a exigência 2 resulta da exigência 1, ou seja, se ela resulta do princípio de que deve haver igual respeito por cada indivíduo em particular, ou se essas duas exigências têm mesmo de colidir, ao menos em alguns casos. Habermas em sua obra, *A Inclusão do Outro*, ao citar Taylor nos diz que o asseguramento de identidades coletivas passa a concorrer com o direito a liberdades subjetivas iguais - com o direito humano único e original, portanto, segundo Kant, de modo que no caso de uma colisão entre ambos é preciso decidir sobre a precedência de um ou de outro. Significa uma política de respeito por todas as diferenças, por um lado, e uma política de universalização de direitos subjetivos, por outro.

Por sua vez, liberais da grandeza de Rawls ou Dworkin propugnam por uma ordem jurídica eticamente neutra que deve assegurar chances iguais a todos, de modo que cada um possa orientar-se por uma concepção própria do que seja bom. Em face disso, comunitaristas como Taylor e Walzer contestam que haja neutralidade ética no direito. Com o Liberalismo 1, Taylor designa uma teoria segundo a qual se garantem liberdades de ação subjetivas iguais para todos os jurisconsortes, sob a forma de direitos fundamentais; em casos controversos os

tribunais decidem que direitos cabem a quem. Essa interpretação do sistema dos direitos continua sendo paternalista, porque corta pela metade o conceito de autonomia.

Quando tomarmos a sério a concatenação interna entre o Estado de Direito e a democracia radical ficará claro que o sistema dos direitos não fecha os olhos nem para as condições de vida sociais desiguais, nem muito menos para as diferenças culturais. Portanto, feminismo, multiculturalismo, nacionalismo e a luta contra a herança eurocêntrica do colonialismo, todos esses fenômenos aparentados entre si, lutam por reconhecimento no âmbito do Estado Democrático de Direito. Seu parentesco coincide quando as mulheres, as minorias étnicas e culturais, as nações e culturas, todas se defendem da opressão, marginalização e desprezo, lutando, assim, pelo reconhecimento de identidades coletivas, seja no contexto de uma cultura majoritária, seja em meio à comunidade dos povos.

Deve-se salientar que quanto mais profundas forem as diferenças religiosas, raciais ou étnicas, ou quanto maiores forem os assincronismos histórico-culturais a serem superados, tanto maior será o desafio; e tanto mais ele será doloroso, quanto mais as tendências de autoafirmação assumirem um caráter fundamentalista-delimitador, ora porque a minoria em luta por reconhecimento se desencaminha para regressões, por causa de experiências anteriores de impotência, ora porque ela precisa primeiro despertar a consciência em prol da articulação de uma nova identidade nacional, gerada por uma construção através da mobilização de massa. Ressalta-se, portanto, que a mudança de coloração da cultura majoritária, por sua vez, fez emergir outras novas minorias.

Quanto à impregnação ética do Estado de Direito, sob uma visão da teoria do direito, o multiculturalismo suscita em primeira linha a questão sobre a neutralidade ética da ordem jurídica e da política. Gramaticalmente, o que está inscrito nas questões éticas é a referência à primeira pessoa e, com isso, a remissão à identidade de um indivíduo ou de um grupo.

A perspectiva de Taylor e Walzer segundo a qual o sistema dos direitos ignoraria reivindicações de defesa em prol de formas culturais de vida e identidades coletivas, agiria com indiferença em face delas, e careceria, portanto, de correção.

Porém, deve-se salientar que uma cultura majoritária que não se vê ameaçada só conserva sua vitalidade através de um revisionismo irrestrito. Isso vale em especial para as culturas de imigrantes, as quais, pela pressão assimiladora das novas circunstâncias, vêm-se desafiadas a um isolamento étnico relutante e à revivificação de elementos tradicionais, mas

estabelecem logo a seguir uma forma de vida igualmente distanciada da assimilação e da origem tradicional.

Neste sentido, em sociedades multiculturais, a coexistência equitativa das formas de vida significa para cada cidadão uma chance segura de crescer sem perturbações em seu universo cultural de origem. Pois, a mudança acelerada das sociedades modernas manda pelos ares todas as formas estacionárias de vida. As culturas só sobrevivem se tiram da crítica e da cisão a força para uma autotransformação. Garantias jurídicas só podem se apoiar sobre o fato de que cada indivíduo, em seu meio cultural, detém a possibilidade de regenerar essa força. E essa força, por sua vez, não nasce apenas do isolamento em face do estrangeiro e de pessoas estrangeiras, mas nasce também – e pelo menos em igual medida – do intercâmbio com eles.

Neste âmbito de compreensão, Taylor propõe 3 concepções de identidade que se opõem à visão anglo-saxônica:

1 TESE – É a formação da Identidade individual para uma orientação do bem moral. Minha Identidade é definida pelos engajamentos e pelas identificações que constituem as molduras ou horizontes no interior dos quais posso definir passo a passo, o que é bom ou valorável.

2 TESE – É a tese Hermenêutica - O indivíduo é um Self capaz de responder por si mesmo à questão: quem sou eu? Mas essa auto-supõe, de forma transcendental, um espaço de interlocução no interior de uma comunidade de Reconhecimento.

3 TESE – Como o indivíduo pode conferir um sentido singular à sua existência? Taylor adota uma posição Narrativa da existência se apoiando na analítica existencial heideggeriana e nas bases ricouerianas. Nesta perspectiva, a Narração é necessária à auto-compreensão e à orientação no espaço moral.

5. RECONHECIMENTO MORAL E CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES: narração, interpretação, argumentação e reconstrução

Não falo de gramática a partir de uma realidade linguística. Parto de uma distinção kantiana, entendo-a partir de um conceito cósmico (Weltbegriff) e não-escolástico (schulbegriff). A gramática constitui então, uma realidade ontológica, ela exprime as diferenciações das nossas relações com o mundo.

Essas diferenciações resultam da história pragmática do espírito humano, feita de desilusões, desencantamentos e frustrações. A gramática nesta percepção não comporta apenas as pessoas, mas os tempos e os modos. A gramática é uma mediação que permite a tradução das línguas uns dos outros. Ela se apoia em diferentes registros do discurso: narração, interpretação, argumentação, reconstrução.

Mas o discurso não é o poder primeiro. Antes vem o sentir, após o agir e por fim o discurso. Reporto-me à Hegel para falar de um conceito amplo de razão, que não se inicia com a argumentação. A razão já está lá no próprio processo de construção do espírito que retorna a si mesmo. Por sua vez, as sensações ocupam o primeiro lugar, recobra as sensações passadas, produzindo assim uma profunda reflexão: a memória sensível. A memória qualifica as sensações e lhes preenche de reservas de sentidos e significados, recobrando os sentimentos de prazer e plenitude. Este recobrar faz nascer o desejo que abre o caminho do agir.

Na esteira de Jean-Marc Ferry na sua obra – *Le Puissances de L'Experience*, ele nos propõe dois percursos que se complexificam. A questão central proposta por Ferry é de que forma se pode reconstruir as condições efetivas do Reconhecimento. A ideia central é que a gramática é mais do que uma gramática. Ela se constitui o núcleo em que as Identidades se descobrem num espaço ético de Reconhecimento. Na expressão de Ferry pode-se falar de um mundo compartilhado gramaticalmente.

Ele propõe em sua obra – *Os Poderes da Experiência* – antes mesmo de falar do discurso é preciso sentir e agir.

A preocupação de Ferry é com as mutações identitárias na contemporaneidade. Ele propõe uma hierarquia nos registros discursivos: passar de narração, explicação à argumentação e Reconstrução.

Neste sentido, a Narração permanece indiferente à distinção entre ficção e verdade. Já a Interpretação fica presa aos grandes relatos e não consegue separar de modo suficiente a razão da religião.

Por sua vez, a Argumentação é a instância crítica de todo o discurso. Ou seja, o poder emancipador da argumentação na perspectiva habermasiana.

Segundo Ferry – a função da Argumentação é de justificar uma ação ao olhar as boas razões. Já a Reconstrução significa reconhecer e identificar as posições em que as boas razões podem ser emitidas.

É justamente à pretensão à verdade que a Reconstrução quer não somente preservar, mas promover nos mais diferentes contextos históricos. Como fazer isto? Integrando o trabalho formal da Argumentação ao Reconhecimento de boas razões dos Outros. As boas razões dos outros serão também as nossas. O discurso reconstutivo reconhece em suas bases os outros discursos e a história dos outros se constitui também como a sua própria história.

Ferry, por sua vez, aproxima-se muito da perspectiva Taylorista apontada acima. Assim como, Taylor, Ferry critica a perspectiva insuficiente de uma visão puramente argumentativa (formalista) do lugar ético. Mas, não adota uma perspectiva Narrativa e sim Reconstitutiva (proximidade ao pensamento de Habermas)

Segundo Ferry (1991) a Narração e a Interpretação constituem dois registros do Discurso que não conferem suficientemente um pleno reconhecimento moral do Outro como Outro. Fixar-se nestes dois registros é esbarrar nas concepções de violência e egoísmo.

Ao contrário, a Argumentação reconhece o outro como sujeito de direito. Na compreensão de que na Argumentação abrange duas dimensões centrais: teórica e prática. Os discursos argumentativos não se reduzem apenas a justificar os enunciados em vista das boas razões, pelo contrário, ele tem uma função prática como reconhecer o outro como sujeito de direito.

Essa razão é uma razão comunicacional descentrada encarnada no interior da linguagem. Por sua vez, Ferry não adere ao pressuposto de Apel de uma versão da pragmática transcendental. Ele discorda da ideia do fundamento último. Pois, segundo Ferry o respeito ao outro não se origina dos seus predicados universais – natureza, razão. Mas na sua dignidade.

Neste sentido, os processos éticos de reconhecimento não se assentam no lugar jurídico em que dois sujeitos de direito abstratos se encontram, mas se apoiam profundamente numa predisposição pré-discursiva (sentir, agir, discursar) de abertura comunicativa à singularidade do outro. Isto significa que o discurso ético abre-se a uma dimensão crítica e não se reduz a justificar a validade das normas numa base puramente jurídica. Pelo contrário, o discurso ético deve tematizar a identidade singular a fim de produzir a história do reconhecimento ou do não-reconhecimento.

Portanto, a argumentação e a reconstrução não são conceitos do mesmo nível. A argumentação, como a Narração e a Interpretação são registros do discurso. Já a reconstrução tem uma função no discurso que é de reconstruir uma história singular do reconhecimento em direção à constituição de uma Identidade Individual ou Coletiva.

6. HABERMAS E FERRY - GRAMÁTICAS DO RECONHECIMENTO: adolescentes no Sistema Socioeducativo alagoano.

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.

Segundo 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.

A temática da violência será estudada a partir de uma perspectiva filosófica e educativa em que a ideia filosófica do reconhecimento possa possibilitar novos horizontes de discussão para além da mecânica relação entre violência-sociedade. Pretende-se compreender esta problemática, a partir do Sistema Socioeducativo(Sumese) em Maceió/Alagoas ligado à SEPREV (Secretaria de Estado de Prevenção à Violência). Intenta-se compreender o universo e o imaginário dos adolescentes alagoanos que cumprem medidas socioeducativas, sobretudo as conseqüências das ausências de reconhecimento no âmbito familiar e social numa sociedade historicamente autoritária, patriarcal e semifeudal como é a sociedade alagoana. Neste âmbito de compreensão partiremos de uma análise documental cuidadosa e criteriosa do Projeto Político-Pedagógico a partir de dois Programas de Internação Masculina (UIME II- Extensão - Kerigma) e a Unidade de Internação Feminina (UIF), ou seja, como a dimensão pedagógica e suas ações educativas e preventivas conseguem articular processos de restabelecimento da concepção de Reconhecimento, considerando a fase crítica em que estes adolescentes se encontram num período de identificação com adultos significativos. A política estadual de Medidas Socioeducativas de Alagoas está estruturada em cinco programas, em meio fechado e em regime de semiliberdade, com a finalidade de executar ações destinadas ao atendimento inicial de adolescente apreendido(a) para apuração de ato infracional, bem como aquelas destinadas a adolescente a quem foi aplicada medida socioeducativa privativa ou restritiva de liberdade. Os referidos programas são: Programa de Internação Provisória, com duas unidades de internação provisória e uma de atendimento inicial; Programa de Internação, com quatro unidades de internação e uma unidade de inclusão; Programa de Internação de Jovens e Adultos, com três unidades socioeducativas; Programa Feminino de Internação Provisória, Internação e Semiliberdade; Programa de Semiliberdade Masculino, com duas unidades socioeducativas. Considerando a proposta pedagógica de atendimento socioeducativo, através deste Projeto Político Pedagógico (PPP) buscamos promover ações que possibilitem ao adolescente autor de ato infracional construir uma nova visão de mundo, vislumbrando outras oportunidades a partir da qualificação escolar, profissional e da formação cultural-esportiva. Na visão de Veiga (2001), o Projeto Político Pedagógico objetiva traçar um rumo, uma direção, de forma intencional, com sentido explícito e compromisso definidos coletivamente, seguindo

uma linha de ações que leve à resolução de eventuais problemas que se traduzem em entraves ao processo educativo. No caso específico do ambiente socioeducativo, essas ações devem possibilitar a implementação de um plano individualizado de atendimento que fortaleça o crescimento pessoal e social do adolescente, além dos vínculos familiares e comunitários. Para tanto, as propostas pedagógicas devem ser realizadas considerando as peculiaridades inerentes a cada adolescente – a capacidade de cumprir a medida socioeducativa, as circunstâncias e gravidade do ato infracional, as necessidades pedagógicas do adolescente na escolha da medida, com preferência pelas que visem o fortalecimento dos vínculos familiares, assim como dispõem os artigos 100, 112, § 1º, e 112, § 3º. do ECA. Segundo Honneth (2003) o indivíduo desenvolve, em cada forma de reconhecimento, um tipo da relação prática positiva consigo mesmo (a autoconfiança nas relações amorosas e de amizade; o autorespeito nas relações jurídicas e a auto-estima na comunidade social de valores), ressaltando os vínculos entre liberdade e autonomia individual e os vínculos comunitários/societários. A ruptura ou violação dessas condições gera formas de desrespeito social que levam a lutas sociais e conflitos políticos motivados por diferentes razões morais. A cada uma das formas de reconhecimento corresponde uma forma de desrespeito: maus-tratos e violação, que ameaçam a integridade física e psíquica, em relação à primeira; privação de direitos e exclusão, que atingem a integridade social do indivíduo como membro de uma comunidade políticojurídica, na segunda; e degradação e ofensas, que afetam os sentimentos de honra e dignidade do indivíduo como membro de uma comunidade cultural de valores, no caso da terceira esfera de reconhecimento. Cada uma delas abala de modos diversos a auto-relação prática da pessoa, privando-a do reconhecimento de determinadas dimensões de sua identidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, 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

ENCARNAÇÃO, João Bosco da. **Filosofia do direito em Habermas: a hermenêutica**. Taubaté: Cabral Editora Universitária, 1997.

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).

FERRY, Jean-Marc. **Les puissances de l'expérience**. Paris: Cerf, 1991.

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: Unesp, 2018.

MOREIRA, Luiz. **Fundamentação do direito em Habermas**. Belo Horizonte: UFMG /FAFICH, 1999.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética, direito e democracia**. São Paulo: Paulus, 2010.

PIZZI, Jovino. **O Conteúdo moral do agir comunicativo**. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

A INEFICÁCIA DO POSITIVISMO JURÍDICO NA REDUÇÃO DOS LITÍGIOS SOCIAIS EM FACE DA AUSÊNCIA DE RECONHECIMENTO

Anderson de Alencar Menezes

Professor da Universidade Federal de Alagoas.

Doutor.

anderufal@gmail.com.

Gustavo de Melo Silva

Discente da Universidade Federal de Alagoas.

Mestrando.

gustavomelojfal@gmail.com.

Resumo: O presente artigo busca sopesar os motivos ensejadores da ineficácia do positivismo jurídico baseado numa análise meramente tecnicista norteado essencialmente na forma normativa, desconsiderando as questões éticas e comunicativas extraídas do consenso social. É nesta perspectiva que o frankfurtiano Jürgen Habermas encara o positivismo jurídico para garantir e resguardar a democracia, a liberdade e a igualdade dos sujeitos que carecerão ser reciprocamente reconhecidos. Para a concretização deste modelo baseado na ética, o herdeiro da escola advoga o pensamento da necessidade da construção e utilização de uma esfera pública de interação comunicacional capaz de permitir a eticização do mundo da vida em sua contemporaneidade. Esse intercâmbio mútuo entre o direito e a sociedade no plano de fundo do mundo da vida faz gerar interações sociais capazes de proporcionar a geração de normas possuidoras da legitimidade necessária de oferecer a sociedade a redução dos litígios sociais constantes no mundo vital a partir do consenso. Habermas sustenta a imprescindibilidade da construção de uma esfera pública comunicativa, dialogada e validada pelo reconhecimento intersubjetivo detentor do poder comunicativo de normatizar o discurso do direito.

Palavras-chave: Positivismo. Litígio. Reconhecimento.

1.

O mundo da vida é indubitavelmente o pano de fundo das interações comunicativas nela contidas por parte dos sujeitos contidos de uma situação de fala, que acataria a interpretação recíproca de suas pretensões de validade.

O mundo da vida é composto do entendimento entre o falante e o ouvinte. É a partir deste mundo detentor de notável complexidade nas relações interpessoais que as pessoas

necessitam alcançar o entendimento, por meio de um conjunto de sentidos que passam a definir a compreensão, as interpretações e as ações dos interlocutores no mundo. (MELO NETO, 2011, p. 87)

Por isso, Habermas confere ao mundo da vida o pano de fundo da ação comunicativa, especialmente os sujeitos se movimentam, intersubjetivamente, nesta seara quase-transcendental¹ em que os falantes e ouvintes se acham e podem concordar com o mundo (objetivo, subjetivo e social) ou censurar as pretensões de validade, decidir suas divergências e avizinhar-se a um consenso. Notemos a posição de Habermas em sua obra Teoria do Agir Comunicativo (2016):

[...] O mundo da vida constitui, pois, de certa forma, o lugar transcendental em que os falantes e ouvintes se encontram; onde podem levantar, uns em relação aos outros, a pretensão de que suas exteriorizações condizem com o mundo objetivo, social e subjetivo; e onde podem criticar ou confirmar tais pretensões de validade, resolver seu dissenso e obter consenso. [...] (2016, Vol. 2, p.231)

Nesta linha de interlocução, surge a importância do “saber” como parte integrante do pano de fundo do mundo da vida, vez que é por meio do saber que os sujeitos podem alcançar um acordo acerca de algo no mundo (objetivo, social ou subjetivo), correspondendo respectivamente as tradições culturais, os ordenamentos sociais e as estruturas de personalidade, onde o alemão atribui como elementos fundamentais do mundo. (BOUFLEUER, 2001, p. 46)

Assim, Habermas busca combater às patologias existentes neste mundo, procurando a preservação das interações sociais guiadas pela solidariedade, configurando um pano de fundo de uma teoria não mais fundada pelas lutas de classes, mas norteadas pela racionalidade comunicativa e a linguagem como um *medium* da ação social, na busca das junções solidárias,

¹ O pensamento habermasiano define o conhecimento como sendo o instrumento de autoconservação da espécie, entretanto, transcendendo a mera autoconservação. Para o mestre da linguagem, o interesse não é exclusivamente transcendental, como em Kant, nem puramente empírico como afirma Comte. Ele advoga uma virada pragmática antropológica na filosofia transcendental de Kant, chamada de pragmática quase-transcendental, nascendo a ideia da ação instrumental e ação comunicativa. É nesta perspectiva que a teoria da ação comunicativa demonstra o surgimento da ética discursiva com suas pretensões de validade. A ética do discurso lançar-se como sendo uma reformulação do Imperativo Categórico kantiano, ao permutar a consciência (subjetividade) pela linguagem (intersubjetividade). (LODEA, 2005, p. 175)

justas e cooperativas. Citamos a professora Edna Brennand, no seu texto apresentado e publicado no XIV Colóquio Habermas:

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.

Deste modo, a situação de crise ocorre e se funda quando o mundo sistêmico dotado de uma linguagem voltada para o poder econômico, coloniza a seara do mundo da vida, restringindo a força da reprodução simbólica, designando o que Habermas define como “patologias sociais”.

Essa colonização interior do mundo da vida, também conceituada de “irracionalismo” é norteada pela racionalidade instrumental e pelo tecnicismo dominante na sociedade atual, trazendo à baila uma grande problemática estudada pelos frankfurtianos caracterizada como a reificação e coisificação da sociedade.

Essas patologias do mundo da vida descritas por Habermas, podem ser influenciadas por eventos fatídicos como guerras, miséria, corrupção, epidemia, inanição, e outras forças do mundo sistêmico, que possuem o condão de reduzir a força da comunicação mediada pela linguagem e permutar por outros meios que manipula e aliena, como por exemplo o poder econômico.

Logo, o dissenso é consequência das interações sociais criadas no mundo da vida e que não deve ser totalmente repelida, haja vista que em face dos diversos enfoques que dispõe o mundo da vida, coligado ao fato de que as influências da mídia, as desigualdades sociais, a busca pelo poder e pelo êxito econômico sem precedentes e sobretudo da deficiência na comunicação são circunstâncias que agravam os conflitos sociais, dando ensejo aos litígios existentes.

Na visão de Filho (2012, p.25), as interações sociais de uma sociedade se constroem por intercessão de duas modalidades, quais sejam: a cooperação e o conflito. A primeira espécie caracteriza-se pelo cumprimento voluntário das obrigações e no respeito aos limites exatos de legitimidade do outro para exercer seus direitos. Os conflitos sociais (leia-se: dissensos ou contraposição de ideias) têm seu nascedouro com a negação da cooperação e do consenso.

E para o nascimento do dissenso no mundo da vida, basta a oposição de ideais com resultado insatisfação e a pretensão de combater o pensamento posto, gerando muitas vezes uma contenda judicial. Essa insatisfação tem uma natureza mais subjetiva, visto que na grande parte das situações cotidianas, ficam limitadas ao âmbito interior do indivíduo, apenas no campo das emoções do homem e não evolui para o palco da pretensão.

Logo, a pretensão nada mais é que a intensão de externar a insatisfação causada pela contrariedade ou oposição existente. Já a lide surge com a conjuntura dos conflitos, insatisfações, pretensões de oposição e a resistência de limitar ou eliminar a pretensão do outro tido como adversário. Neste passo, o litígio é um conflito que teve seu nascimento no âmbito subjetivo que evoluiu para uma pretensão resistida.

Para administrar esses litígios sociais, o judiciário é instado a interferir nesta relação social, por meio de um processo judicial lento, protocolar e dotado de todos os regramentos positivados.

O processo passa a ser uma instrumentalização do judiciário para buscar resolver a disputa suscitada por um dos sujeitos processuais, por meio de um jogo de interesses particulares. Neste sentido, o professor Jovino Pizzi afirma:

Em outras palavras, o direito – ou o âmbito jurisdicional – tem o encargo de fazer justiça. Em uma sociedade individualista, trata-se de nutrir a perspectiva egocentrista, ou seja, o processo concerne ao jogo dos interesses particulares. Afinal, a predominância dos interesses individuais exige, do sistema judiciário como tal, um comportamento voltado a responder às preocupações e exigências particularistas. (2005, p.5)

Esse processo de judicialização é dotado de todo o arcabouço jurídico e regramentos que são calcados num complexo de normas jurídicas construídas ao longo da história de um país e são aplicadas de forma geral e universal para todos os indivíduos, sem levar em consideração a individualidade do sujeito e sua intersubjetividade.

É neste cenário que Habermas critica positivismo por recusar a reflexão e pautar o método científico como única verdade, onde o conhecimento passa a ser identificado como ciência, ou seja, constituir-se uma fé na validade exclusiva da ciência empírica.

O positivismo prefere uma investida teórica, que torna supérfluo o princípio da interpretação subjetiva dos fatos, portanto, um panorama de comunicação linguística não seria

imperativo; seria sempre satisfatório a observação ao invés de uma compreensão problemática de sentido.

Uma crítica de Habermas ao positivismo é o fato da utilização de leis criadas sem observância a realidade do mundo da vida, a partir do desenvolvimento de técnicas para tentar solucionar problemas sociais. As leis são criadas para antecipar regularidades e gerir ações controladas pelo seu sucesso. Assim, as ciências empírico-analíticas são conduzidas por um interesse cognitivo técnico, não atendendo os interesses sociais e a complexidade das relações interpessoais que ladeiam o piso do mundo da vida.

Habermas sustenta também que a visão positivista predominante na técnica e ciência que se estabeleceu desde a modernidade, é norteadas de contradições e limitações do próprio positivismo, diagnosticando as patologias da modernidade e explicando os mecanismos ideológicos que regem as consciências dos indivíduos na sociedade capitalista.

O positivismo, segundo Habermas, é um método científico neutro, sem qualquer relação com aspectos normativos e históricos, essa neutralidade é calcada na possibilidade de o método garantir por meio de regras lógico-formais o acesso à verdade.

Contudo, o frankfurtiano adverte que o positivismo se torna ineficaz, principalmente ao desconsiderar o sujeito e sua individualidade, ou seja, cada indivíduo é detentor de sua particularidade e heterogeneidade. Assim, o mundo da vida se torna um terreno dotado de complexidade das relações intersubjetivas dos sujeitos que devem ser analisados e interpretados de forma individual, entretanto dentro de um contexto comunicativo.

O positivismo apresenta um tipo de aplicação mecânica e uma ordem artificial para os casos de baixa complexidade e, para os casos difíceis, uma aplicação baseada na discricionariedade do estado Juiz, sendo que onde há arbítrio do juiz não há lei.

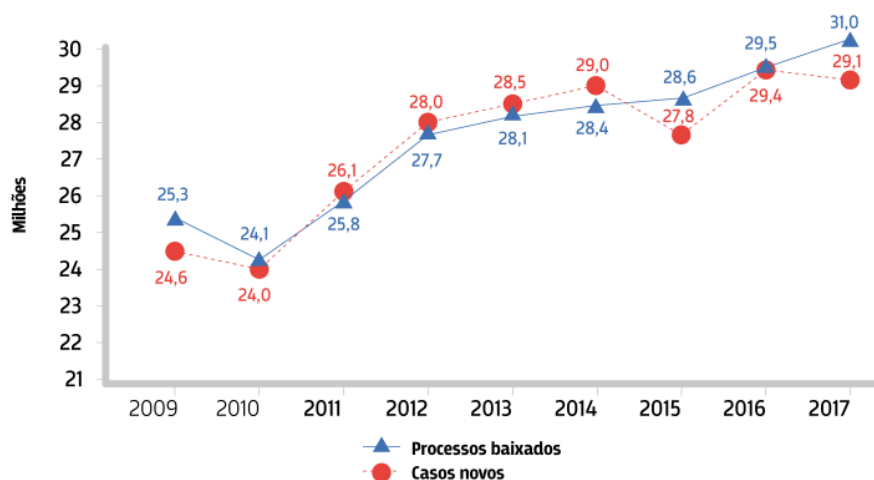
Vejam os pensamentos de Habermas:

As decisões políticas se servem das formas de regulamentação do direito positivo para se tornarem efetivas em sociedades complexas em geral. Mas com o *médium* do direito nos defrontamos com uma estrutura artificial que implica determinadas decisões normativas prévias. O direito moderno é *formal* porque se baseia na premissa de que tudo o que não é explicitamente proibido é permitido. Ele é *individualista* porque transforma a pessoa individual em portadora de direitos subjetivos. É um direito *coercitivo* porque é *sancionado* pelo Estado e se aplica apenas aos comportamentos legais ou conformes à regra — por exemplo, ele pode deixar à escolha de cada um o

exercício da religião, mas não pode prescrever nenhuma consciência moral. É um direito *positivo* porque remonta às decisões — modificáveis — de um legislador político; e, por fim, ele é um direito *estabelecido em termos procedimentais* porque é legitimado por meio de um procedimento democrático. O direito positivo somente exige, é claro, o comportamento *legal*, mas ele precisa ser *legítimo*: embora ele nos dispense dos motivos da obediência ao direito, ele precisa estar constituído de maneira tal que a qualquer momento possa também ser obedecido pelos destinatários em virtude do respeito à lei. (2012, p. 359)

A falência do sistema positivo e coercitivo evidenciado por Habermas é constatado ao analisar os dados estatísticos do Conselho Nacional de Justiça que demonstra no período de 2009 a 2017, a taxa de crescimento médio da judicialização foi de 4% ao ano. O crescimento acumulado no período 2009-2017 foi de 31,9%, ou seja, acréscimo de 19,4 milhões de processos.

Série histórica dos casos novos e processos baixados



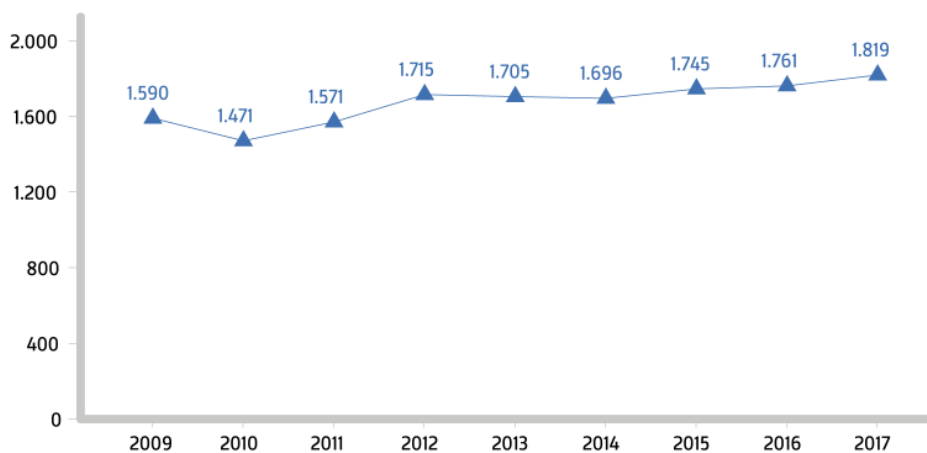
Fonte: CNJ

Arte CNJ

A Justiça Estadual concentra a maior parte do estoque de processos: 63.482 milhões, o que equivale a 79% dos processos pendentes. A Justiça Federal concentra 12,9% dos processos, e a Justiça Trabalhista, 6,9%. Os demais segmentos, juntos, acumulam 1% dos casos pendentes.

Em 2017, cada juiz brasileiro julgou, em média, 1.819 processos, o que equivale a 7,2 casos por dia útil - esse é o maior índice de produtividade desde 2009. Vejamos:

Série histórica do índice de produtividade dos magistrados



Fonte: CNJ

Arte CNJ

O positivismo não oferta respostas admissíveis aos problemas jurídicos hodiernos e que devemos extrapolar os perímetros auto-impostos pelo sistema positivista. A definição de demarcações para liberdade dos sujeitos é uma condição necessária à vida em sociedade, e esse é o papel do Direito nas sociedades atuais. Contudo, no Estado Democrático de Direito, uma reserva arbitrária aos direitos de liberdade e igualdade não pode ser acolhida no mundo jurídico: ela pode ser aplicada nas leis, mas não acolhida no Direito. Neste passo, para serem legítimas, as decisões tomadas pelo poder legislativo (representantes do povo) devem ser aceitáveis pela sociedade e está de acordo com os princípios morais, e para serem eficazes é necessário que a norma produza o efeito no mundo da vida, atingido a sua finalidade. Neste sentido, calha citar, mais uma vez, Habermas em sua obra “A Inclusão do Outro”: *O direito positivado em termos políticos, para ser legítimo, precisa ao menos estar de acordo com princípios morais que reivindicam uma validade universal para além de uma comunidade jurídica concreta.* (p. 408)

Nesta perspectiva, o pensamento habermasiano nos impõe duas notáveis críticas ao sistema positivado, primeiramente é fato de que a construção de normas não atendem a complexidade das relações interpessoais constante no piso do mundo da vida e a outra crítica

reside do fato de que a norma não é dotada da legitimidade necessária para atender sua finalidade e produzir a eficácia necessária, notadamente em razão do déficit de moralidade que ladeia o poder legislativo, ou seja, o poder originário com a atribuição constitucional de produzir uma norma capitaneada pela moral não é capaz de produzir uma norma que consiga aglutinar o direito e a moral.

Para Habermas, em sua obra *a inclusão do outro*, aduz:

Porém, uma vez que a ordem jurídica legítima também precisa *poder* ser seguida por razões morais, a posição legítima das pessoas de direito privadas é definida pelo direito a *iguais* liberdades subjetivas de ação. Por outro lado, esse *médium* exige, como direito *positivo* ou codificado, o papel de um legislador político segundo o qual a legitimidade da legislação pode ser explicada a partir de um procedimento democrático que assegura a autonomia política dos cidadãos. (2018, p. 142)

Por isso, podemos afirmar que, a luz do pensamento habermasiano, o positivismo se caracteriza, principalmente, pela separação entre direito e moral. Com tal pensamento, o direito passa a ser explicado seja de forma completamente autônoma de qualquer teoria moral seja, em sua quintessência, por algum tipo de positivismo moral, como aquele sustentada por Kelsen.

Criando um contraponto ao positivismo, o alemão estatui o procedimento moral e ético como padrão de correção do processo positivista estabelecido, ou seja, o procedimento moral deve nortear o campo gravitacional dos atos decisórios, vinculando o direito a uma racionalidade moral. Urge citar Habermas: “*O direito positivo temporalizado — no sentido de uma hierarquia de leis — deveria permanecer subordinado ao direito moral válido de modo eterno e receber dele suas orientações permanentes.*” (HABERMAS, P. 422.)

A consequência de um sistema coercitivo, positivado e neutro de normas é a inobservância da profundidade da diversidade e dos conflitos de valores nas sociedades pluralistas, o desafio reside na criação de normas que protejam o multiculturalismo existente na sociedade, promovendo a igualdade e os valores democráticos de uma sociedade que se reconhece reciprocamente.

A confecção de normas com a capacidade de promover o ideal de igualdade em diferentes grupos sociais é um desafio quase que intransponível para o direito positivado, notadamente pela dificuldade de criação de regramentos capazes de agenciar a defesa da opressão, a marginalização e o desrespeito a grupos minoritários étnicos e culturais.

O direito na concepção habermasiana deve respeitar a identidade individual de cada sujeito, independente de sexo, raça ou procedência étnica. Assim, embasado em Taylor, Habermas sustenta que por meio das interações intersubjetivas e dialogais os sujeitos passam a ser reconhecidos como tais.

REFERÊNCIAS

BOUFLEUER, José Pedro. **Pedagogia da ação comunicativa**. Uma leitura de Habermas. 3. ed. Rio Grande do Sul: Unijui, 2001.

BRENNAND, Edna Gusmão de Góes. **A Ciberdemocracia como movimento para racionalizar e descolonizar o mundo da vida**. Anais no XIV Colóquio Habermas V Colóquio de Filosofia da Informação. Rio de Janeiro: Salute. 2018.

FILHO, Humberto Lima de Lucena. **A constitucionalização da solução pacífica de conflitos na ordem jurídica de 1988**. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2012.

HABERMAS. Jürgen. **A inclusão do outro**. São Paulo. Editora Uniesp. 2018.

HABERMAS. Jürgen **Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalidade**, volume I. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HABERMAS. Jürgen **Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalidade**, volume II. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

MELO NETO, José Francisco de. **Diálogo em educação (Platão, Habermas e Freire)**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2011.

MENEZES. Anderson de Alencar. **Educação e emancipação: por uma racionalidade ético-comunicativa**. Maceió: Edufal, 2014.

_____. **Habermas: com Frankfurt e além de Frankfurt**. Instituto Salesiano de Filosofia. Recife: Faculdade Salesiano do Nordeste, 2006.

PIZZI, Jovino. **O conteúdo moral do agir comunicativo. Uma análise sobre os limites do procedimentalismo**. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

13

EL PAPEL SOCIAL DEL INTELLECTUAL ANTE EL *OVERLAPPING MALICIOUS*: El homenaje a Habermas como un intelectual que marcó época

Jovino Pizzi

Ricardo Salas Astrain

INTRODUCCIÓN

En su texto *La crítica de la sociedad en la era del intelectual normalizado*, Axel Honneth discute el papel del intelectual y sus idiosincrasias. Por otro lado, Jürgen Habermas también se refiere al tema en tiempos de exasperación y de la institucionalización del papel del intelectual. La relación entre Honneth y Habermas es más sencilla, pues se trata de discutir el papel de los intelectuales ante la idea de reconocimiento.

La cuestión a ser debatida tiene relación con una ética del mal. La segunda mitad del siglo XX ha sido fecundo en teorías éticas. Aunque con distintas posibilidades de fundamentación, esas teorías han proporcionado un optimismo sin precedentes. En general, ellas han apuntado hacia nuevas alternativas a los problemas de nuestros tiempos. Sin embargo, ese período ha sustentado también una predisposición al disforme, o sea, a la inautenticidad. Entonces, si Rawls ha tenido la habilidad de hablar sobre el *overlapping consensus*, ahora se podría añadir otra versión, el *overlapping malicious*.

De una forma o de otra, la idea de una ética del mal no disminuye el homenaje a Habermas; sino al contrario. Encontramos en Habermas argumentaciones muy consistentes para afirmar que se trata de un pensador comprometido con las posibilidades de reconstrucción de las condiciones de habla y de acción. Su propuesta no se atiene a los déficits o a la maldad. Por eso, el homenaje incita a discutir la noción de *intelectual* en sí mismo, una expresión que adquiere una importancia más amplia con el caso Dreyfus, en 1898. Por otro lado, la finalidad de las investigaciones y el papel de la ciencia cambian, de forma a tener – o no – sintonía con

el conjunto de circunstancias o patologías de la sociedad avanzada (problemas políticos, económicos, sociales, culturales, etc.). Esa doble perspectiva subraya la preocupación en torno a soluciones de los problemas de la sociedad, en vistas a una vida más equitativa entre los humanos, los no humanos y la ecología como tal.

Para presentar el tema, el primer punto trata de subrayar la crítica social como aspecto motivador para la formación y las buenas prácticas en investigación, y no solamente un análisis de las patologías como tal. A continuación, se destacará una tendencia muy fuerte hoy día, algo relacionado a la diversidad de recetas, con gurús de todos los colores, una multiplicidad enorme de *guruzeimas*. De ahí, entonces, la discusión sobre el papel de los intelectuales y sus responsabilidades (investigativas y sociales).

1. LA CRÍTICA SOCIAL Y LA GRAMÁTICA DEL CONFLICTO SOCIAL

En su texto sobre *la crítica de la sociedad en la era del intelectual normalizado*, Axel Honneth subraya la necesidad de una crítica social que “puede contribuir a cambiar el estado de una sociedad” (2011, p. 207). En este sentido, el autor toma ejemplo de la *industria cultural* que, en un primer momento, influyó “sobre un pequeño círculo de intelectuales, estudiantes y productores culturales” pero que, con el tiempo, “generó un sentido más agudo de los peligros vinculados con la infiltración de imperativos del mercado y criterios de rentabilidad en la esfera cultural” (ídem). Al final de todo un proceso, la repercusión ha sido una “conciencia política de un público que razona” (Honneth, 2011, p. 208).

Aunque el largo proceso antes de materializar una “modificación de las percepciones sociales”, los cambios de orientación indican la profundidad de una noción que persiste y sigue manteniendo su validez a lo largo del tiempo. Según Honneth, la idea de una *industria cultural* ha provocado cambios sustanciales no solamente en los estándares culturales de la producción radiofónica, televisiva y editorial, sino también en las políticas y en el control jurídico de los medios culturales. Además, en Alemania, ha representado también “proceso de aprendizaje público” (Honneth, 2011, p. 208).

En este sentido, parece importante preguntar si esta repercusión ha encontrado resonancia en otros ambientes fuera de Alemania. Sin embargo, habría que investigar si hay otras categorías que han logrado eco social tan importante. Por ejemplo, el feminismo y las

cuestiones de género representan, hoy día, otro ámbito o categoría con una profunda resonancia, mucho más que la perspectiva de la industria cultural. Al mismo tiempo, cuestiones étnicas también resuenan con repercusiones en diversas esferas de la vida social. Mientras tanto, sería importante identificar también las perspectivas necrófilas, o sea, concepciones que incitan a la violencia, el temor y el odio. En otras palabras, fórmulas que sirven de *leitmotiv* para la inhospitalidad y el rechazo a las nuevas formas de comprender los hechos y los cambios, de forma que la unilateralidad imponga sus pugnas e incentive la universalización de un único y homogéneo estilo de vida.

En tiempos de crisis o de profundas transformaciones, el papel del intelectual cobra un sentido pragmático. Es decir, el diagnóstico de crisis pone en evidencia deformaciones de la vida individual y/o social, con lo cual las neurosis y las patologías exigen también tratamientos adecuados. Entre otras cuestiones, la indagación sobre ¿cómo los intelectuales pueden confiar en encontrar alternativas saludables a las supuestas experiencias patológicamente deformadas? En otras palabras, las experiencias de sufrimiento y de mal estar son síntomas de una patología social, pero “ningún individuo puede evitar verse menoscabado o ser descrito como menoscabado por las consecuencias de la deformación de la razón” (Honneth, 2011, p. 47).

El sufrimiento no representa apenas un aspecto somático, sino como “una instancia en la que se experimenta la interacción de las fuerzas intelectuales y físicas” (Honneth, 2011, p. 47). En otras palabras, se trata de experiencias dolorosas, pues “la sensación de no poder” indica la pérdida de la capacidad de reacción. De este modo, predomina la imposibilidad de transformar el estado patológico y modificar las deformaciones, sin reaccionar frente a los males que azotan el individuo, el grupo social o a la sociedad misma. Al final, el darse por vencido indica, pues, la sumisión al sufrimiento y, entonces, negar el interés de curarse, de liberarse de los males. La resignación indica, por tanto, la sujeción sin resistencia a las deformaciones, una recusa al “deseo de emanciparse del sufrimiento” (Honneth, 2011, p. 47).

Por eso, los distintos niveles de las patologías sociales, con lo cual los intentos de cura alcanzan tanto lo personal como lo social. Sin embargo, el ámbito social sería un punto central de la intersección entre las distintas ciencias, pues se trata de un “interés” por la emancipación del sufrimiento, adhiriendo a experiencias saludables, o sea, en condiciones equitativas hacia la convivencia saludable. En efecto, “el deseo de emanciparse del sufrimiento sólo puede satisfacerse recuperando una racionalidad intacta”, es decir, el impulso y la persistencia por

experiencias, prácticas y exigencias por liberarse del sufrimiento, “pese a todas las deformaciones o parcializaciones de la racionalidad social” (Honneth, 2011, p. 51).

2. EL PAPEL SOCIAL DEL INTELLECTUAL SEGÚN HABERMAS

Habermas discute el papel del intelectual en el horizonte de un Estado Constitucional. El filósofo alemán se reporta a la función *específica* en el cual es posible una esfera pública política como *médium* e, al mismo tiempo, de una opinión pública volcada a la formación democrática de la voluntad. Para Habermas, el lugar del intelectual adquiere un reconocimiento importante en el área social, pero debe evitar caer en un oportunismo de turno.

Para señalar esa interpretación, Habermas se reporta al caso Dreyfus. En 1898, Émile Zola publica, en un periódico francés, una carta abierta al Presidente de la República, con graves acusaciones en contra la justicia y los militares. Al día siguiente, el mismo impreso publica un manifiesto contra las violaciones de derecho ocurridas durante el proceso Dreyfus, condenado por espionaje (Habermas, 2005, p. 39). Tal manifiesto tenía la firma de más de cien autores, mucho de ellos escritores y científicos. Este documento ha pasado a llamarse de “manifiesto de los intelectuales”, entendidos como investigadores, artistas, poetas y eruditos, los cuales no tenían ningún cargo político. Se trata de actores de relieve que no buscan sus propios intereses, sino se utilizan de su reputación y se manifestaban en torno a un tema más allá de sus profesiones, o sea, cuestiones de interés público.

En aquél momento, los efectos de la manifestación ha hecho con que se hayan cambiado el dictamen inicial de Dreyfus. Por un lado, la repercusión ha sido tallada como una irresponsabilidad diletante, peyorativamente calificada como una excitación estéril. En otra dirección, el hecho consolida el papel del intelectual como forma de participación activa, “mediante argumentos retóricos, en favor de derechos violados y verdades reprimidas, en favor de innovaciones necesarias y progresos entorpecidos” (Habermas, 2005, p. 39). Según Habermas, a través de manifestaciones de este tipo, los intelectuales “están realizando una publicidad bien informada, atenta y con capacidad de tener resonancia”. En otras palabras, ellos se apoyan en valores universalistas, creyendo en el vigor del “Estado de derecho, al menos en un nivel razonable, y en una democracia que, por su turno, se mantiene viva a través de la participación activa de los ciudadanos, pero que al mismo tiempo esos ciudadanos desconfían de las decisiones” (Habermas, 2005, p. 40).

Lo que dice Habermas subraya un reto importante, modificando la noción peyorativa e, incluso, la oportunista. Es decir, la idea de que el intelectual se preocupa solamente con los aspectos negativos y que, por tanto, el tono de sus manifestaciones sería siempre destructivo. La crítica negativa no tendría un carácter activo, pues se traduce en proposición deconstructiva, y nada más. El argumento peyorativo se apoya en la tesis de que la crítica revela una disposición sin ninguna sensibilidad, cargada de frustración, victimista, con vicios y con el intento de reducir todo a cenizas. Al fin, se trata de un hablar sin credibilidad, por tanto sin valor alguno.

Un segundo aspecto relacionado a la *crítica social* está vinculado a los oportunistas de turno. Ellos están anclados en la voluntad de la minoría. Ellos se creen los perfectos y los demás son considerados como enemigos que hay que eliminar. Se presentan como héroes y luchan para obtener un protagonismo sin precedentes, con el fin de dominar y controlar los demás. El adoctrinamiento se transforma en principio, una tarea volcada a salvar el presente de las amenazas de seres peligrosos, sean ellos de la misma cultura o sociedad o extranjeros. La militancia se transforma entonces en método para convertir y salvar o, entonces, para condenar los diferentes y disidentes. A veces, se utilizan de la ciencia para justificar sus pretensiones, colmando con una Eugenia social discriminatoria y peligrosa.

Para Habermas, los intelectuales desempeñan un papel genuino, o sea, positivo. Ellos no deben abandonar sus tareas específicas. Mientras tanto, al hacer un análisis del caso Dreyfus, el resultado del manifiesto de los intelectuales ha sido la revisión de la condena, pues se trataba de una acusación falsa. Para Habermas, los intelectuales han sabido mantener la separación entre sus actividades específicas y la cuestión política, sin mezclar dos “categorías que deben permanecer separadas” (Habermas, 2005, p. 45). Sin embargo, los intelectuales no pueden dejar de reconocer su papel social para, entonces, “ejercer influencia en la esfera pública política” como promotores de una “publicidad bien informada, atenta y con capacidad de tener resonancia”. Al fin, los intelectuales complementan las instituciones del Estado, sin reducir la política a una actividad específica del Estado mismo. O sea, las ciencias y las artes siguen con su autonomía, pero los profesionales (es decir, los intelectuales) no rechazan y tampoco renuncian su dimensión social.

3. LA CRÍTICA PERSUASIVA A TRAVÉS DE *GURUZEIMAS*: el *overlapping malicious*

Un homenaje a Habermas, en sus 90 años de vida, no puede olvidarse del aspecto deficitario de muchas propuestas o falsas propuestas. Las éticas clásicas tratan del “bien contra el mal, del héroe frente al dragón, de lo formal frente a lo material (informe)” (Ortiz-Osés, 2004, p. 124). Sin embargo, las nociones de bien se oponen, de una forma o de otra, al mal o lo malo, simbolizado por lo negativo, defectuoso o lo destructivo. El dilema trata de entender el bien “siempre como explicativo (*logos*), pero su explicación arriba al límite inexplicable del mal (*mythos, pathos*). Implicar este límite del mal es ahora implicar la implicación, en donde el mal funge intrigantemente como *implicatio* de toda *explicatio*” (Ortiz-Osés, 2004, p. 125). En otras palabras, se trata de admitir la coimplicidad fatídica del mal o malo, el mal maléfico y, por tanto, en dirección opuesta a la gran mayoría de las éticas clásicas – de todas las éticas de nuestros tiempos.

La noción de una ética del mal, que se expresa a través de distintos autores, con sus puntos de vista diversificados, encuentra hoy día un eje común: el *overlapping malicious*. Se trata de una versión opuesta a la de Rawls, en este caso como un punto de intersección que incorpora diversas éticas del mal. Es decir, “de la lucha contra el mal hemos pasado aquí a su asunción, integración y amor [...]. Algo nunca explicable en una ética del bien, pero implicable en una ética del mal” (Ortiz-Osés, 2004, p. 125).

En este sentido, es posible entender la inflación de intelectuales, muchos de ellos volcados en sembrar ideas necrófilas. De una forma o de otra, son intentos que no pasan de *gurizeimas*. Lo que se quiere subrayar son esfuerzos que causan más daños que soluciones. Para eso, presentamos la expresión que une el sustantivo *guru* con *gulodice*, es decir, en portugués sería una especie de iguaria apetitosa. En castellano, algo cercano a chuchería. Las dos palabras señalan, entonces, un tipo de mentor o líder espiritual que aconseja y recomienda cómo conviene o convendría actuar.

Ante el riesgo o los daños de una intelectualidad vinculada a *gurizeimas*, parece imprescindible hoy la responsabilidad del intelectual como un agente específico y, al mismo tiempo, como sujeto social, es decir, su lugar como investigador y sujeto coautor social. El doble papel significa que sus competencias van más allá de las “fronteras institucionales y

profesionales” (Berten, 2004, p. 109). En efecto, la tendencia a encerrar el intelectual en una cueva supone un estrechamiento demasiado peligroso, actitud que aparta el quehacer intelectual de la realidad social. De ahí que la pregunta sobre la *función* del intelectual en tiempos de incertidumbres parece ser uno de los interrogantes esenciales en la actualidad. De hecho, los intelectuales “ocupan una posición institucional privilegiada, una especie de función sacerdotal, investidos de una misión específica, reconocida por no se sabe cuál poder” (Berten, 2004, p. 109).

Por otro lado, la discusión actual sobre el papel del intelectual supone que sea un sujeto que ocupa una función, en general en tiempo parcial – porque se dedica también a otras cosas y tiene su vida particular – pero siempre con una actitud positiva. Es decir, tiene que responder por sus acciones y dar cuentas de su labor. La interpelación exige de cualquier intelectual una respuesta a la sociedad por sus funciones. De ahí su responsabilidad humana, antes de cualquier responsabilidad investigativa.

En este sentido, el intelectual es parte de la sociedad; y nunca una mónada. Su labor hace parte de la historia y su trabajo estará presente en el proceso histórico de su tiempo. En este sentido, más que crisis, el intelectual revela el diagnóstico de su tiempo, los cambios de la vida social. Al tener presente su horizonte específico – su talante de *expert* – él se acerca también a los cambios sociales, que no significan necesariamente un paso adelante, o sea, avances hacia lo mejor y lo más saludable. Las variaciones indican retrocesos, una idea opuesta al progreso lineal y hacia adelante. Por cierto, el cuadro general de las mudanzas supone el paso de un estadio al otro, pero no necesariamente desde una linealidad. Las oscilaciones son, por tanto, una de las características fundamentales de las transformaciones sociales.

En este sentido, el papel de los intelectuales asume también una función social. El rol que este grupo asume tiene una implicación sustancial en las conductas sociales. Ese papel puede contribuir en la manutención y profundización de las patologías, como también estimular conducta emancipadoras del sufrimiento. Esas dos posibilidades califican el marco conceptual en dos índoles distintas de la actividad del intelectual. De un lado, la crítica social, con lo cual la crítica va más allá de opiniones o concepciones relativas a un grupo o una situación.

En tiempos de dudas y de transformaciones, aumenta el número de intelectuales, con lo cual las recetas también aparecen con distintos colores y sabores. En esta dirección, parece importante señalar dos actitudes fundamentales. Es decir, la cantidad de opiniones invade los

medios y las redes, en donde mentores influyentes (del tipo especialistas) dan informaciones y orientan lo que podría ser mejor o peor para cada uno y a la sociedad como tal. No pocas veces, ellos aparecen como gurús, travestidos de maestros o guías con recetas para todo lo que uno puede pensar o soñar. Su argumentación se acerca a un tipo de persuasión que “impone un modelo de praxis, un esquema de necesidades o un síndrome de posturas” (Honneth, 2011, p. 202). Es decir, sus recetas no permiten otra alternativa sino la sumisión a sus pronósticos.

En primer lugar, la sumisión supone una neutralidad científica. Entonces, el resultado sería una ciencia transformada en ideología. Y eso sirve para todas las tendencias, de modo que los que no están de acuerdo sean tratados como enemigos. En este sentido, el intelectual no investiga, pues reduce su labor a combatir los que se van en contra sus presuposiciones. Al final, tratase de calificar y eliminar los contrincantes, o sea, transformarlos en inútiles y, así, hacerlos desaparecer (Berten, 2004, p. 114).

Esa tendencia señala un tipo de idiosincrasia, de forma que los

presupuestos conceptuales que estipulan a nuestras espaldas lo que se considere que puede decirse y que no puede decirse públicamente; en ese sentido, tal vez incluso sería mejor hablar de una imagen registrada conceptualmente o de un dispositivo que nos mantiene atados en el sentido de que, por la fijación de nuestras descripciones, determinados procesos nos parecen un fragmento de naturaleza del que ya no podemos desprendernos (Honneth, 2011, p. 200).

En efecto, los intelectuales ofrecen sus recetas, pero sus argumentos están ligados a un punto de vista particular o de grupos restringidos, una representación que pretende ser universalista. Como indica Honneth, no son pocos los mensajeros ligados a iglesias, empresas, partidos políticos, sindicatos como se ellos representasen la universalidad de puntos de vista. Por cierto, no se trata de callar esos actores, sino de exigir coherencia con sus argumentaciones. A veces, los intelectuales e investigadores también pueden expresar sus puntos de vista, pero nunca deben omitir su lugar y sus pretensiones.

Las vinculaciones pueden evidentemente influenciar en la opinión pública, pero siempre y desde una pluralidad de puntos de vista. Entonces, si la perspectiva de una masificación de la sociedad, como plantearan, por ejemplo, Adorno y Horkheimer diseñaba una sociedad de *masas*, el riesgo actual está en considerar una sociedad “sin sujetos” (Pizzi, 2018). En otras

palabras, una sociedad completamente manipulada por determinados puntos de vista o pretensiones que no pueden ser universalizadas.

En este sentido, es importante diferenciar entre una perspectiva superficialista de otras más profundas o, incluso, un tanto turbas. Para comprender esa distinción, me parece sugestivo el *design* utilizado por expertos de la informática. En ello, hay tres niveles: a) la *surface*, es decir, el nivel superficial de las opiniones y argumentaciones; b) el nivel *deep*, o sea, un nivel más profundo, cargado de contenido; c) por fin, el ámbito *dark*, relacionado al nivel poco alumbrado o un tanto cargado de oscuridad.

Tal *design* también puede ser utilizado en el momento de identificar e calificar las patologías sociales. El malestar social podría tener un nivel superficial, con lo cual las patologías están más cerca de la superficie. Ellas son salientes y, por tanto, no tocan la base que sostienen la convivencia. En segundo nivel ya remonta a lo más cargado, o sea, con una densidad más amplia y que afecta las dimensiones generales de la sociedad. Aunque la amplitud, en gran parte esas patologías pueden ser superadas. Todavía, un tercer nivel llega a la base, es decir, toca los principios de la convivencia y, en buena medida, no presentan soluciones razonables.

Ante todo eso, la propuesta de un *Observatorio de Patologías Sociales*, así como propone un grupo de investigadores de la Universidad Federal de Pelotas, es un desafío. No se trata de una novedad como tal, sino de sumarse a otros grupos e instituciones de investigación para, así, investigar no solamente las patologías en sí mismas, sino en intentar soluciones. Ese sería el mayor desafío, de modo que se pueda comprender el futuro como posibilidad de un convivir más saludable entre humanos, no humanos y la naturaleza.

4. PARA FINALIZAR: UN HOMENAJE A HABERMAS

En relación a Habermas, un justo homenaje remite al reconocimiento de un pensador que ha tenido una vinculación a los problemas de su tiempo. En el libro *Mundo de la vida, política y religión* hay, sin dudas, indicaciones muy significativas de lo que significa estar al día con su tiempo. La primera subraya la profundidad y el significado de la teoría de la acción comunicativa. Por cierto, esta es una de las referencias más brillantes de Habermas, una contribución que simboliza todo lo que ha significado el giro lingüístico de la filosofía.

El segundo remite a la cuestión de la era axial. Al hablar de las doctrinas proféticas, Habermas elucida un punto importante de la tradición occidental. Se trata de entender cómo la política ha tenido un papel importante. Todavía, la cuestión central subraya una concepción de política que se ha separado del mundo social. El hecho de apartarse del mundo social ha significado una escisión profunda entre la voluntad de las gentes y los intereses de una minoría que se ha apropiado del poder. Como dice Habermas,

bajo las condiciones del capitalismo globalizado, las capacidades de la política de influir conscientemente en la integración social se están restringiendo peligrosamente. En el transcurso de la globalización parecen perfilarse cada vez con mayor nitidez los contornos de una imagen que la teoría de sistemas bosquejó acerca de la modernización social (2015, p. 205).

En otras palabras, la transformación de la política en un subsistema aislado ha transformado el poder en el arte de la dominación, es decir, en necropoder. En otras palabras, la usurpación del poder sirve a los intereses de una minoría, ajena y en completa enajenación de la sociedad como entidad social. Los dueños del poder, además de alejarse de las gentes, siembra la división, el odio y las bipolaridades.

El necropoder utiliza el derecho como instrumento de sus intereses. La disminución o la eliminación de los derechos sociales es uno de los retos fundamentales de la política como necropoder. Con este fin, el modelo de democracia acaba por someter la voluntad de las gentes a un gobierno de minorías.

Para Habermas, la política “se ha convertido regresivamente en el código de un subsistema administrativo dirigido por el poder, hasta el punto de que la democracia solo aparece ya una engañosa fachada que el poder ejecutivo muestra a sus indefesos clientes por el lado del *input*” (2015, p. 2015). En el otro lado, o social como una dimensión separada de la política. Es decir, el mundo social deflacionado, bajo la coacción de los imperativos políticos y económicos.

Sin dudas, el aporte habermasiano no significa simplemente el reconocimiento de un autor con una enormidad de publicaciones y seguidores por el mundo todo. Su contribución nos enseña que el gran problema de la modernidad está en la separación de lo político y de la política como tal del mundo social. Se trata de una perspectiva deficitaria y, por tanto, un modelo que intoxica no solamente la política como tal, sino también la convivencia social. En este sentido,

la necesidad de una teoría política que posibilite la hospitalidad, con lo cual la idea de Kant permitiría una convivialidad saludable.

REFERÊNCIAS

- BERTEN, A. **Filosofia Social**. A responsabilidade social do filósofo. São Paulo: Paulus, 2004.
- FROMM, E. **O coração do homem**. Rio de Janeiro, Zahar, 1965.
- HABERMAS, Jürgen. **Diagnósticos do tempo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. **Mundo de la vida, política y religión**. Madrid: Trotta, 2015.
- HONNETH, A. **Crítica del poder**. Madrid: Antonio Machado Libros, 2008.
- HONNETH, A. **La sociedad del desprecio**. Madrid: Trotta, 2011.
- PIZZI, J. Democracias bajo efectos *clickbait*. La gramática pronominal como respuesta a la virtualidad tecnocrática. In: **Veritas: Revista de Filosofía y Teología**. Santiago de Chile, N. 39, abril de 2018, p. 33-53.
- [www.https://wp.ufpel.edu.br/print/](https://wp.ufpel.edu.br/print/), acceso en marzo del 2019.

FATOS, INFORMAÇÃO E MÍDIA: Apontamentos de uma sociedade em desenvolvimento

Paola de Andrade Porto

Universidade Federal Fluminense.

Doutora.

paolaporto@id.uff.br.

Ozéas Correa Lopes Filho

Universidade Federal Fluminense.

Doutor.

olopes@id.uff.br.

Gilvan Luiz Hansen

Universidade Federal Fluminense.

Doutor.

gilvanluizhansen@id.uff.br.

Resumo: O presente artigo pretende abordar dois momentos distintos na história da sociedade moderna atribuídos como fatos ou causas de consequências bastante consideráveis. Tais momentos podem ser atribuídos como fatos para estabelecer uma reestrutura na esfera pública e nas bases sociais, assim entendido como desenvolvimento da sociedade. Os momentos aqui investigados dizem respeito a difusão da informação pelas mídias disponíveis em cada período, num primeiro momento com o surgimento da imprensa e, no segundo momento, com a expansão da mídia de maneira informatizada, nas chamadas redes de informação. Utilizando-se como base teórica conceitual os ensinamentos de Jürgen Habermas, Antonio Negri e Michael Hardt, busca-se investigar como esses fatos se deram e se foram efetivamente determinantes para as consequências do desenvolvimento da sociedade.

Palavras-chave: Fatos. Mídias. Desenvolvimento.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende analisar o desenvolvimento da sociedade a partir de dois momentos específicos e distintos na história da sociedade moderna em que houve profundas alterações estruturais, ambos os momentos se referem a difusão da informação – a mídia – como elemento transformador. Para melhor entendimento do texto, a mídia aqui referida é entendida

sob o viés comunicacional e pode ser conceituada como o meio de comunicação, o veículo, jornal, revista, folhetim, rede de informações, internet e imprensa.

O primeiro momento foi logo no início da idade moderna e diz respeito a descoberta e implantação da imprensa móvel. Na verdade, o ponto a ser explorado neste artigo se passa em um período um pouco mais a frente, quando essa imprensa deixa de ser um veículo de simples transmissão da informação (mídia informativa) que, por si só, pode ser considerado um fato de grande relevância para o desenvolvimento social, todavia, aqui será dedicada atenção para imprensa quando ela se transforma em um instrumento de formação de opinião. Tal fato, irá ocasionar profundas alterações na sociedade, fazendo com que o modo de pensar e se expressar da sociedade à época se reconfigure. O marco teórico utilizado para essa fase será a obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública* de Jürgen Habermas.

O segundo momento abordado terá como delimitação temporal meados do século XX, quando essa imprensa passa a ser informatizada, também denominada por rede de informação. Período em que a mídia ultrapassa fronteiras espaciais e reconfigura estruturais sociais a ponto de alterar os meios de produção, isto é, a forma tradicional em que o trabalho era desenvolvido. Para fundamentação teórica desse segundo período será utilizado o livro *Império* dos autores *Michael Hardt e Antonio Negri*.

Mais do que passagens históricas de dois períodos distintos, o presente artigo busca fazer uma análise crítica sobre esses momentos e as consequências que esses fatos na implicaram na sociedade atual.

1. A SOCIEDADE SEMPRE CAMINHOU PARA FRENTE? A QUE DESENVOLVIMENTO SE REFERE?

A história do desenvolvimento da sociedade é resultado de uma série de fatos que foram ocorrendo ao longo do tempo, fatos esses que podem ser exemplificados como uma guerra, uma morte de um imperador, um avanço tecnológico, descobrimento, ou simplesmente a sequência de pequenos fatos que acabaram concorrendo para mudanças relevantes na sociedade. Por exemplo, é senso comum atribuir o momento histórico da Revolução Francesa o fato que o antecedeu como a tomada da Bastilha, mas a Revolução Francesa é resultado de uma série de pequenos atos que culminaram para um marco histórico principal – a revolução em si. Por outro

lado, é importante levar em conta que a história é constituída por contributos de todas as ciências e fatos distintos, quer dizer, acontecimentos políticos, filosóficos, religiosos, ciências, economia, artes, dentre outros, constituem um universo de fatos que irão trazer como consequência determinado(s) resultado(s). Na história, é um erro crasso atribuir somente uma causa para qualquer consequência analisada, sempre deve se levar em consideração um conjunto de fatores.

No que se refere ao desenvolvimento da sociedade, isso não quer dizer que a sociedade sempre caminha em direção ao progresso linear, como se fosse uma linha reta de avanços sequenciais, muitas vezes, podem acontecer consideráveis retrocessos. Inclusive são fartos os exemplos ao longo da história da civilização da humanidade, em que se tinha um período de tremendo avanço em determinada questão e, em períodos imediatamente subsequente, se percebe retrocessos absurdos, como foi o caso da passagem da Antiguidade para a Idade Média em que vários campos da ciência (tais como; matemática, filosofia, biologia) simplesmente retrocederam no seu desenvolvimento. Todavia, mesmo com os altos e baixos, a ideia de desenvolvimento que aqui se refere é no sentido de mudança, de reestruturação, de alteração de comportamentos e pensamentos de determinadas sociedades ao longo do tempo. Até porque, mesmo que determinadas ciências tenham retrocedidos em relação ao período anterior, sempre há um avanço em relação a outras, como foi o caso da arte, da construção de máquinas, por exemplo.

Justamente nesse contexto é que o trabalho pretende abordar algumas mudanças ocorridas na sociedade a partir de uma delimitação factual: a advento da imprensa. A ideia foi pesquisar o desenvolvimento da sociedade pela comunicação, tendo como fio condutor a filosofia habermasiana, para isso, utiliza-se como marco teórico conceitual o livro *Mudança estrutural da esfera pública*, notadamente, no capítulo sexto – Mudança de função política da esfera pública.

Sendo um pouco mais específico, a discussão não se restringe somente pela introdução da imprensa no seio social, todavia, aborda uma reconfiguração dessa mesma imprensa, quando ela deixa de ser um mero instrumento de transmissão da informação e passa a ser utilizada como um veículo opinativo, apresentando uma refuncionalização do princípio da esfera pública, que será melhor explicado no decorrer do presente artigo. O autor traz uma série de argumentos

históricos e filosóficos buscando explicar a sociedade ao longo do tempo, em especial, como essa sociedade se apresenta, ou seja, sua esfera pública.

No que se refere ao conceito de esfera pública, o filósofo alemão o desenvolve nos capítulos antecedentes ao aqui citado, que resumidamente pode ser definido como espaços ou instituições (cafés, clubes, revistas, jornais) em que a racionalidade burguesa pode ser materializada através de discursos políticos críticos e democráticos. Mais que um local físico, a esfera pública significa a expressão pública burguesa, muitas vezes utilizada como sinônimo de “opinião pública”.

Em que pese a relevância das informações trazidas em todo livro, conforme mencionado, nesse trabalho se restringe a uma discussão da sociedade a partir de uma mudança no modo de pensar e fazer a imprensa, intitulada pelo autor – *Do jornalismo literário de pessoas privadas aos serviços públicos das mídias – A propaganda como função da esfera pública* (2003, p. 213). Essa transformação da imprensa é de maneira tal que implicará em uma reestruturação dessa mesma esfera pública fazendo com que haja transfiguração da opinião pública.

Habermas identifica que a modificação no esqueleto da imprensa acabou por interromper um processo de desenvolvimento linear da sociedade em se tratando da independência de suas instituições, portanto, no afastamento da esfera pública da esfera privada. Melhor explicando, a esfera pública era apenas a manifestação pública da esfera privada, de modo que se confundiam, no decorrer dos anos esse processo estava aos poucos fazendo-as se afastar e definindo-as em esferas distintas: esfera pública e esfera privada como elementos dicotômicos.

1.1 A IMPRENSA OPINATIVA COMO ELEMENTO TRANSFORMADOR

O desenvolvimento da imprensa, num primeiro momento, dentre seus conjuntos de razões, foi como pedra fundamental para ressignificação da sociedade. Todavia, esta, que inicialmente buscava atingir seus objetivos através da circulação de notícias e comércio, num dado momento evoluiu para uma imprensa de opinião. Habermas citando K. Bücher ensina o surgimento da função do redator do jornal:

Os jornais passaram de meras instituições publicadoras de notícias para, além disso, serem porta-vozes e condutores da opinião pública, meios de luta da política partidária. Isso teve, para a organização interna da empresa jornalística, a publicação de notícias, se inseriu um novo membro: a redação. Mas, para o editor de jornal, teve o significado de que ele passou de vendedor de novas notícias a comerciante com opinião pública. (HABERMAS, 2003. p. 214)

O autor também destaca que a imprensa antes de chegar esse estágio opinativo passou por várias fases, desde o continente europeu com os ditos “jornais cultos” e na Inglaterra com os hebdomadários moralistas¹ dos quais estavam impregnados de intenção meramente didática informativa. Neste período, A imprensa ainda não estava voltada para o lucro, o que se verificava na verdade, que era comum jornais e revistas irem à falência.

Aos poucos, a partir do início do século XIX, a imprensa começou a tomar novos rumos, visando principalmente à rentabilidade, deixando de ter um cunho meramente didático para se embrenhar no mundo político, porém, por mais que almejassem o lucro, ainda não tinha alcançado esse grau de estabilidade.

A imprensa se desenvolvia em decorrência da politização do público, se impondo como uma espécie de mediador e potencializador das discussões de um público ativo, atuando, principalmente, nos ideários libertários e revolucionários. Como exemplo, em Paris de 1789 em menos de três meses surgem mais de 200 jornais e 450 clubes. Contudo, esses jornais sofrem com os desmandos de uma severa censura, a falta de regulamentação de suas atividades, a ausência de garantia para o uso da liberdade de expressão ainda afugentava o desenvolvimento da imprensa.

Só com o estabelecimento do Estado burguês de Direito e com a legalização de uma esfera pública politicamente ativa é que a imprensa crítica se alivia das pressões sobre a liberdade de opinião; agora ela pode abandonar a sua posição polêmica e assumir as chances de lucro de uma empresa comercial (HABERMAS, 2003. p. 216).

Nesta fase, na metade do século XIX, com o estabelecimento do Estado de Direito, a imprensa começa a tomar uma roupagem de empresa capitalista, onde se podia encontrar uma série de empresas jornalísticas organizadas como sociedades anônimas, as quais

¹ Geralmente a palavra está associada às publicações de periodicidade semanal, como jornais, revistas e informativos.

visavam essencialmente o lucro, a partir da venda de anúncios, e comercialização de notícias, embora essas últimas detivessem um cunho duvidoso quanto suas intenções. Isto é, começou a ingressar na imprensa a ideologia de “privilegiados interesses privados na esfera pública” (HABERMAS, 2003. p. 218). Justamente nessa perspectiva que é que começou a ideia de que a imprensa é manipulada, posto que elite privada ditava seus interesses na forma de expressão da esfera pública.

No final do século XIX começam a surgir os primeiros grandes trustes da imprensa², mesmo que de forma não linear, a concentração de informações nas mãos de poucos grandes empresários da imprensa repercute de forma impositiva até o atual século.

O desenvolvimento da tecnologia contribuiu para esse avanço, a invenção do telégrafo, o telefone, a telecomunicação e o rádio fomentaram a unificação organizacional e a cartelização econômica da imprensa. Desta forma, vislumbrou-se o início da padronização de serviços de redação, a informação era sincronizada em consonância com o que as agências organizadas, que detinham o monopólio da informação, ditavam.

Mais a frente, com as novas mídias introduzidas pelo século XX, tais como cinema falado e a televisão, a indústria jornalística perdeu um pouco do espaço de sua “venda” de informações, principalmente quanto a informações publicitárias. Tudo isso, por se tratar de um poder que parecia, pelo menos em alguns países, ameaçador para as lideranças de um determinado governo, a imprensa e a mídia de um modo geral, foram colocadas sob a direção e controle do Estado, numa forma de tentar controlar e ministrar a opinião pública, inclusive, numa tentativa de proteger a função jornalística do exacerbado capitalismo privado.

É neste diapasão que começam a surgir os meios de comunicação de massa. O que antes, se via a intermediação do raciocínio das pessoas privadas reunidas em um público, encontramos agora uma mudança estrutural da esfera pública mediante os interesses privados.

Habermas faz uma avaliação quanto essa mudança estrutural da esfera pública a partir da comunicação de massa na imprensa: a imprensa tinha a função de fomentar, instigar a esfera pública levando informações que as fizessem utilizar de forma racional a opinião pública. No entanto, essa massificação da comunicação, invadidas por interesses comerciais deixaram um pouco de lado aquelas disputas públicas de opiniões:

² Por exemplo: Hearst, nos Estados Unidos; Northcliffé, na Inglaterra; Ullstein e Mosse na Alemanha.

À medida que a esfera pública é, porém, tomada pela publicidade comercial, pessoas privadas passam imediatamente a atuar enquanto proprietários privados sobre pessoas privadas enquanto público. (HABERMAS, 2003. p. 221)

Para se ter uma ideia de quanto modificou a estrutura de um jornal em matéria de anúncios publicitários num comparativo com o decorrer dos anos, Habermas usa como exemplo a Alemanha a partir do século XVIII, cujo período os anúncios comerciais eram escassos, não correspondiam mais que um vigésimo do espaço total de um jornal, pouco se investia. Em 1855 foi fundada por Ferdinand Hartenstein a primeira agência de publicidade germânica, a partir desse evento, começou a surgir uma relação estratégica entre a imprensa e as agências de publicidade fazendo com que os espaços nos jornais fossem cada vez mais disputados pelo mercado, por intermédio de vendas em consignação, tal fato, deu início a um fenômeno em que as agências começaram a ter um certo controle da imprensa. Na sequência, já na metade do século XX, o filósofo alemão aduz que em seu país natal existiam mais de 2000 agências de publicidade, com gastos globais em anúncios de 3 milhões de marcos alemães, cerca de 3% de todos os gastos privados. Esse aumento exponencial da procura por publicidade negocial nos folhetins da imprensa se deu em razão, principalmente, do aperfeiçoamento científico de pesquisas de opinião, através de métodos psicológicos e sociológicos de pesquisa do mercado econômico.

A consequência dessa indústria publicitária de massa ocasionou o estímulo de um comportamento consumista da sociedade que, como Habermas cita David Riesman: “hoje, a profissão futura de cada criança é a de um consumidor formado” (2003. p. 225).

A especialização da indústria publicitária atraiu atenção de outro setor; o político. Não tardou para que governos começassem a utilizar as técnicas de publicidade comerciais de massa nas propagandas governamentais, principalmente nos períodos entre guerras, as chamadas “*publicity techniques on a policy-making level*”³. Da mesma forma que o anúncio comercial tentava produzir uma opinião pública, através de uma exposição de informações das quais se mostravam interessados no bem comum, e escondendo suas reais intenções, isto é, seu interesse velado apenas comercial, as ações estratégicas políticas manipulavam suas ações publicitárias em prol de interesses governamentais.

³ Técnicas publicitárias em nível de ação política.

Habermas faz severas críticas ao que ele chama de “consenso fabricado”, pois nada tem em comum com a opinião pública, esta última somente se alcançaria após uma concordância racional de opiniões levadas a uma discussão aberta entre os interessados, e não em uma verdade imposta ao público, pronta e acabada por uma elite de interesses privados em detrimento de uma maioria desprivilegiada.

Neste ponto, cita-se a pertinente observação de Patrick Champagne quanto a questionável eticidade (e moralidade) dos procedimentos utilizados por entidades que realizam pesquisas de opinião, especialmente quando encomendadas para fim específico, que podem acabar por produzir um discurso maniqueísta, fabricado por especialistas ao provocarem uma falsa opinião pública,

Tentaremos mostrar que, na realidade, o que existe não é uma “opinião pública” ou mesmo a opinião avaliada pelas sondagens de opinião”, mas de fato, um novo espaço social dominado por um certo número de agentes – profissionais das sondagens, cientistas políticos, conselheiros em comunicação e marketing político, jornalistas, etc. – que utilizam tecnologias modernas como a pesquisa por sondagem, minitel, computadores, rádio, televisão, etc.; é através destas que dão existência política autônoma a uma “opinião pública” fabricada por eles próprios, limitando-se a analisá-la e manipulá-la e, por consequência, transformando profundamente a atividade política tal como é apresentada na televisão e pode ser vivida pelos próprios políticos (1998, p. 32).

Em uma perspectiva Marxista, Marilena Chauí aborda esse tema ao conceituar o termo “ideologia”, para a autora, a classe dominante expõe falsos discursos a fim de ludibriar os interesses da sociedade, trazendo como resultado uma visão distorcida da realidade, o que de fato, sem esse tipo subterfúgio os objetivos inseridos na proposta inicial desta classe dominante jamais seriam alcançados,

Essas idéias ou representações, no entanto, tenderão a esconder dos homens o modo real como suas relações sociais foram produzidas e a origem das formas sociais de exploração econômica e de dominação política. Esse ocultamento da realidade social chama-se ideologia. Por seu intermédio, os homens legitimam as condições sociais de exploração e de dominação, fazendo com que pareçam verdadeiras e justas (1994. p. 21).

Neste contexto, o Habermas conclui que nessa fase há um retrocesso no desenvolvimento da sociedade em matéria de opinião pública. Tudo aquilo que foi superado no período feudal, onde se verificava que o povo apenas tentava imitar o que a nobreza exprimia em público, sem ao menos discutir suas razões, e no período à frente, com o início da imprensa, com a politização da sociedade e de uma construção de um processo crítico racional foi derrotado por uma indústria de massa política-consumista ideológica.

De uma refeudalização da esfera pública é preciso falar ainda em um outro sentido, mais restrito. A referida integração de diversão de massa e publicidade, que na configuração das *publics relations* assume um caráter já “político”, submete ainda inclusive o próprio Estado, já que as empresas privadas sugerem a seus clientes, nas decisões de consumo, a consciência de cidadãos do Estado, e o Estado precisa “voltar-se” a seus cidadãos como consumidores. Deste modo, também o poder público apela para a *publicity*. (HABERMAS, 2003 p. 229)

Contudo, mesmo com seus altos e baixos, a indústria da informação muito contribuiu para o desenvolvimento da sociedade. Graças à difusão da informação, seja através de quaisquer de seus meios, jornal, televisão, rádio, e até recentemente a rede cibernética, a sociedade manteve-se em constante transformação, sendo moldada por diversas maneiras no decorrer do seu processo histórico, desde as mais variadas formas de governo, sistemas de economia, questões culturais e sociais, assim como as clássicas transições do feudalismo, mercantilismo, a formação do Estado-nação⁴, colonialismo, capitalismo, socialismo, guerra fria (o mundo dividido em dois blocos), imperialismo e finalmente a globalização.

2. A INFORMAÇÃO ULTRAPASSANDO FRONTEIRAS

A modernidade é inerentemente globalizante (GIDDENS, 1991, p. 69), de acordo com o sociólogo britânico Anthony Giddens, para se encontrar um conceito do termo globalização, antes de estudar a sociedade, deveríamos ter como ponto de partida a análise da vida social

⁴Contribuindo, Benedict Anderson traz em seu livro Comunidades Imaginadas o conceito antropológico de Nação: “uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana.” (ANDERSON, 2008, p. 32).

ordenada através do tempo e do espaço, naquilo em que ele denomina como “problemática do distanciamento tempo-espaço”.

Segundo o autor, a globalização está intimamente ligada às complexas relações sociais de proporções mundiais, a diminuição do distanciamento tempo-espaço nos acontecimentos, as influências culturais e econômicas decorrentes de aproximação, muito embora fisicamente distantes, contribuíram para a formação de um mundo globalizado. A tecnologia da informação através da comunicação foi um terreno fértil para o seu incremento, transformando as relações sociais e alterando identidades culturais regionais.

A globalização pode ser assim definida como a intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa. (GIDDENS, 1991 p. 69)

Avançando ao século XX, por intermédio da análise dos autores *Michael Hardt* e *Antonio Negri* no livro *Império* (HARDT; NEGRI, 2001), vislumbram-se outras mudanças estruturais da sociedade em consequência desta comunicação, todavia, agora vinculada a um mercado mundial globalizado e naquilo que os autores atribuem como rede de informações.

Sob o enfoque da ideologia do mercado mundial, Hardt e Negri verificam essa multiplicidade de relações sociais, análise igualmente feita nas obras do Giddens. Quer dizer, os autores identificam em diferentes obras profundas alterações nas identidades regionais em decorrência do excesso de informações fomentada e aproximada em si pelas relações de comércio⁵.

A ideologia do mercado mundial sempre foi o discurso antifundacional e antiessencialista por excelência. Circulação, mobilidade, diversidade e mistura são as condições que a tornam possível. O comércio junta as diferenças, e quanto mais, melhor!

(...)

No futuro, “não haverá produtos nem tecnologias *nacionais*, ou corporações, ou indústria. Não haverá mais economias nacionais, pelo menos como entendemos o conceito”. (HARDT; NEGRI, 2001, p. 168-169)

⁵ Sobre o aspecto cultural, interessante perceber quando se viaja pelo mundo, verificar que as músicas que se escuta em uma rádio brasileira é mesma que está sendo transmitida na Europa ou nos Estados Unidos. O modelo de vestido exposto na vitrine de uma loja é o mesmo em diversos países. Em que pese a individualidade específica de cada país, que acabam justificando a busca do turismo cultural, de uma maneira geral, as identidades têm se aproximado cada vez por conta dessa circulação de informação de massa.

A publicidade comercial, antes analisada como uma publicidade de massa dirigida para um público específico, introjetando ideias e conceitos, continuam a pleno vapor, especialmente quanto a questão de imposição ideológica, no entanto, agora sob novo viés, a diversidade. Técnicas de *marketing*⁶ utilizam uma prática baseada nas diferenças. Quanto mais identidades regionais e culturas diferentes, mais os profissionais de *marketing* enxergam como um mercado de oportunidade promissora para o seu desenvolvimento comercial.

Nesse sentido extraímos as ideias de Adorno (2002, p. 8) ao explanar sobre a cultura de massa na sua obra “A Indústria Cultural e Sociedade”, quando esclarece que tudo passa ser fabricado, vendido como ideologia, são frutos de negócios previamente acordados, e a que a arte nem se preocupa mais em disfarçar seus propósitos.

Na realidade, o comércio e de mãos dadas a ele, o *marketing*, não podem mais ficar restritos a fronteiras, moldados em estruturas organizacionais fixas e rígidas com suas unidades homogêneas, não há mais espaço para essa concepção num mundo globalizado. “O essencial para a administração pós-moderna é que as organizações sejam móveis, flexíveis e capazes de lidar com a diferença” (HARDT; NEGRI, 2001. p. 170-171).

Os autores também atribuem a essa globalização de informação o acúmulo de capital primitivo e a socialização cada vez maior da produção. Ao contrário do que Marx visualizava com os processos de proletarianização que estaria caracterizado pela especificidade da classe operária industrial do século XIX, atualmente o proletariado perde essa característica marcante de “operário industrial”, isto é, o proletariado/operário pode ser assim considerado em todas as outras formas de trabalho, desde que subordinados pelo capital, e ainda, o proletariado mudou geograficamente⁷, saindo de um espaço limitado, situado nos pátios industriais, para se expandir através do mundo em qualquer espaço como meios de produção.

Em outras palavras, a acumulação de informações (como a acumulação primitiva analisada por Marx) destrói ou pelo menos desestrutura os processos produtivos previamente existentes, mas (diferentemente da acumulação primitiva de Marx) integra de imediato esses processos produtivos em suas próprias redes, e gera nos diferentes domínios de produção os mais altos níveis

⁶ Os autores Hardt e Negri utilizam esse termo marketing, enquanto Habermas trata de publicidade.

⁷ Podemos enumerar diversas empresas que atuam fisicamente em diversos países, com as mais variadas formas de produção. Empresas americanas com fábricas espalhadas pelo mundo, tais como Apple, Nike, empresas automobilísticas. Novas concepções do meio de produção através da rede de informação e da simultaneidade.

de produtividade. A sequência temporal de desenvolvimento é, portanto, reduzida à imediação, enquanto a sociedade inteira tende a ser integrada, de algum modo, às redes de produção de informações. As redes de informação tende a algo como uma simultaneidade de produção social. A revolução do acúmulo de informações requer, por conseguinte, um enorme salto para a frente na mais vasta socialização da produção. (HARDT; NEGRI, 2001. p. 279-280)

A questão do desenvolvimento da informação contribuiu para uma nova era de produção de informações imediatas e simultâneas, aumentando o capital rumo a um novo modo social de produção.

Também é abordado no livro *O Império* a questão da informatização, para os autores, a passagem da modernização para globalização somente houve uma troca dos meios de dominação – trocou-se ou grilhões – ou seja, na modernização houve uma ruptura dos meios de produção agrícola para o industrial, numa fase posterior a dominação ultrapassa a seara das indústrias para a produção de serviços e da informação, através do processo de pós-modernização econômica, assim chamada de *informatização*.

Essa mudança estrutural da sociedade a partir das redes de informação alterou as relações humanas, principalmente as relações da natureza humana. Numa visão aristotélica, da qual o homem tinha seu destino predeterminado, nesse sentido, o homem nascia, crescia para ocupar o espaço que lhe já haviam sido preparados por seus ascendentes, por exemplo, se o homem nasceu escravo, deveria permanecer escravo, se o homem nasceu no seio de uma família de comerciante, assim ele ocuparia seu lugar no momento oportuno, filho de proletariado seria igualmente proletariado. E durante algumas dezenas de séculos (não necessariamente de forma linear) essa verdade se permaneceu.

No entanto, essa protrusão modernidade/pós-modernidade⁸ com o mundo globalizado, com imediatismos de informações e redes interligadas, a configuração das relações naturais humanas foram transformadas. Já não se sabe ao certo qual o futuro, o destino está à mercê do próximo evento, não se pode garantir que filho de industrial será industrial, não se pode prevê que nascido em família pobre, permanecerá nessas condições para sempre. Os eventos são dinâmicos, rápidos, as mudanças de informações são quase que simultâneas e os meios de produção econômica global tiveram que se adequar a essa nova realidade. Isso, em razão da

⁸ Apesar de Antonio Negri e Michael Hardt entenderem em que vivemos numa pós-modernidade, outros autores tais como, Anthony Giddens e Jürgen Habermas acreditam que ainda estamos na modernidade.

mudança na qualidade e natureza do trabalho. “Hoje a informação e a comunicação desempenham um papel fundamental nos processos de produção.” (HARDT; NEGRI, 2001. p. 310)

2.2 A INFORMAÇÃO ALTERANDO AS RELAÇÕES DE TRABALHO

A informatização das informações trouxe consigo o trabalho imaterial e a produção em rede. Conforme mencionado, a mudança de paradigmas dos meios de produção evoluiu principalmente o sistema de comunicação entre a produção e o consumo de mercadorias. Perpassando o modelo fordista⁹ de produção, adveio o modelo toyotista¹⁰ que, por seu estilo, envolve um *feedback* mais rápido, por que a decisão de produção vem após o que o mercado decidiu, o que o consumidor realmente deseja adquirir. Com isso, a comunicação entre o mercado de consumo e a produção deverão estar justapostas e altamente interligadas.

Negri e Hardt definem como trabalho imaterial a produção de serviços, isso porque, os mesmos não resultam em bens materiais e duráveis, “ou seja, trabalho que produz um bem imaterial, como serviço, produto cultural, conhecimento ou comunicação.” (HARDT; NEGRI, 2001. p. 311).

De acordo com que foi exposto, quanto à mudança geográfica do proletariado, o que antes, foi verificado no desenvolvimento da modernidade, a migração dos trabalhadores do campo para se concentrar na cidade, nas proximidades das fábricas, na globalização, com a facilidade de comunicação e tecnologia de informação não há mais a necessidade de territorializar a produção. A informatização permitiu que a produção fosse realizada em diversos locais (as mais distantes entre si que fossem). A distância é o que menos importa nessa nova concepção de produção. Na realidade, a distância é diminuída ao extremo com a proximidade da comunicação, pela tecnologia de informação.

⁹ Fordismo, termo criado por Antonio Gramsci, em 1922, refere-se aos sistemas de produção em massa e gestão idealizados em 1913 pelo empresário americano Henry Ford, fundador da Ford Motor Company. Trata-se de uma forma de racionalização da produção capitalista baseada em inovações técnicas e organizacionais que se articulam tendo em vista, de um lado a produção em massa e, do outro, o consumo em massa.

¹⁰ O toyotismo tinha como elemento principal a flexibilização da produção. Ao contrário do modelo fordista, que produzia muito e estocava essa produção, no toyotismo só se produzia o necessário, reduzindo ao máximo os estoques. Essa flexibilização tinha como objetivo a produção de um bem exatamente no momento em que ele fosse demandado, no chamado *Just in Time*.

Diferentes instalações podem ser coordenadas para a produção simultânea de uma única mercadoria, com fábricas espalhadas em diversos lugares. Em alguns setores até mesmo a fábrica pode ser dispensada, e seus operários se comunicam exclusivamente por intermédio das novas tecnologias de informação. (HARDT; NEGRI, 2001. p. 316)

É o que se chama de produção em rede. Inclusive a tecnologia permite o controle da produção e dos “operários” a milhas de distância. A simultaneidade das operações de produção com a comunicação cibernética facilita um controle *panopticon* virtual permanente dos operadores, garantindo a eficiência do sistema de produção.

Desse modo, tanto o trabalho imaterial quanto a rede de produção foram determinantes para que o sistema econômico avançasse as fronteiras nacionais de suas sedes, transmutando para um capitalismo de produção transnacional. E ainda, com relação ao controle dos meios de produção, criou-se uma demanda na administração dessas entidades, corporações, que não precisaria ser mais fixa, limitada ao espaço físico, passou a serem definidas as “cidades-chave”, como as que abrangeriam os serviços especializados e financeiros voltados para os negócios, as quais administram e dirigem as redes globais de produção mundial.

Na obra *O Império*, os autores fazem uma comparação das superestradas da informação com as estradas utilizada pelo império romano, atribuindo a estas últimas a razão pela sua hegemonia duradoura no poder, isso porque facilitaram a circulação de bens e pessoas, especialmente o com relação ao controle dessas estradas pelo exército romano nas demais cidades dominadas. Da mesma forma as superestradas da informação trouxeram um novo caminho, um novo mercado de produção, de consumo, transportando bens, pessoas, ideias e concepções tecnológicas.

A tendência, com toda essa gama de informações e tecnologia, é que imaginemos que essa infraestrutura global venha favorecer o mecanismo democrático, colocando-o num plano horizontal e desterritorializado, principalmente pelo fato de que a informação é difundida simultaneamente, para um número incalculável de pessoas e com dimensões transnacionais. De fato, a democracia é beneficiada por esse sistema, um ponto bastante positivo, no entanto, esse sistema se mostra oligopolista, que por vezes, pode se tornar um veneno para o processo democrático, tendo em vista a possibilidade de manipulação das informações concentradas nas mãos de poucos, porém poderosíssimos empresários da comunicação.

O modelo de rede oligopolista é caracterizado pelos sistemas de difusão. De acordo com esse modelo, por exemplo nos sistemas de rádio e televisão, existe um ponto único e relativamente fixo de emissão, mas os pontos de recepção são potencialmente infinitos e territorialmente indefinidos, apesar de avanços, como as redes de televisão acabam, fixarem em certa medida essas rotas. A rede de difusão é definida pela produção centralizada, pela distribuição em massa, e pela comunicação de mão única. Toda a indústria cultural – da distribuição de jornais e livros a filmes e vídeo-cassetes – tem operado, tradicionalmente dentro deste modelo. (HARDT; NEGRI, 2001. p. 320)

No mesmo diapasão em que se formaram cidades-chaves para pequenos grupos dirigirem e administrarem corporações transnacionais, a indústria cultural também assim atuou. Na verdade, o que se verificou foi que as grandes empresas (seja qual for o ramo) estão ficando cada vez maiores na medida em que começaram a adquirir pequenas empresas, como que um cartel, quiçá um monopólio, em sua área (ou diversas áreas de atuação). A fusão de grandes empresas também contribuiu para aumentar a competição em busca do monopólio global de cada meio de produção.

Sob esse mesmo enfoque, Habermas, no seu livro *A constelação pós-nacional* aponta características de transformações que ocorreram no percurso do século XX ao XXI, a exemplo: “a) o desenvolvimento demográfico; b) a mudança estrutural do trabalho e c) o *curriculum* dos progressos científico-tecnológicos” (2001, p. 53)

O desenvolvimento demográfico, constatado a partir do século XIX, com o aumento a expectativa de vida em decorrência do progresso da medicina, foi realmente sentido na concepção da expressão massa populacional no século XX. O que se verificou nessa transição secular foi que a concentração dessa massa foi “*dissolvida pela inclusão simbólica das consciências de redes de comunicação*” transformando-se num “público disperso das massas de mídia” (HABERMAS, 2001, p. 54), sem alterar a base do crescimento populacional.

Quanto à mudança estrutural do trabalho, igualmente como fora detectado por Negri e Hardt, Habermas discorre que a massa da população trabalhadora a qual durante muitos séculos laborava no setor primário, passou deste para o setor secundário no início do século XIX, com a revolução industrial, e posteriormente para o setor terciário no século XX. Contando atualmente com a predominância do trabalhador no setor quaternário, este último caracterizado pela sociedade pós-industrial, as quais são identificadas com as indústrias *high-tech*, entidades

financeiras, prestação de serviços, administração pública, todas incrementadas pelas novas tecnologias de informação.

O último exemplo que Habermas menciona neste ponto, na realidade, acreditamos que é a mola propulsora dos dois primeiros exemplos: o progresso científico e técnico. Somente se chegou ao crescimento demográfico populacional com o avanço científico, na medicina, na qualidade de vida, com aumento de infraestrutura básica diminuindo a incidência de doenças.

Da mesma forma, as mudanças estruturais do trabalho também sofreram forte influência desse tipo de tecnologia. Contudo, Habermas entende que o “*progresso científico e técnico constitui uma terceira continuidade que atravessa os séculos*”, e como consequência houve uma mudança muito significativa quanto às tecnologias industriais, nos transportes, medicina, energia atômica, redes de comunicação, nas descobertas genéticas, tudo isso alterou a autocompreensão ética da sociedade, uma nova forma de se ver, e entender o mundo.

Com essas novas formas de tecnologia que influenciaram o cotidiano da sociedade, sua maneira de agir, Habermas aduz a questão da relação de confiança que se deposita na ciência e tecnologia de maneira determinante. Anthony Giddens (1991, p. 37) denomina esse fenômeno como natureza dos sistemas peritos, que se baseia na confiança dos profissionais especializados, tal qual confiamos nos produtos que esses profissionais elaboram, como prédios, aviões, veículos, etc., por exemplo, o leigo não faz a menor ideia de como se constrói um avião, muito menos como é o processo do voo, mas confia que algum técnico especializado tenha conferido todas as peças, engrenagens, e que o voo foi calculado com a capacidade de combustível necessária.

Habermas resume essa situação de extrema especialidade dos sistemas peritos quando menciona: “em sociedades complexas todo especialista torna-se laico diante de todos os demais especialistas” (2001, p. 57).

Em suma, pode-se deduzir que o progresso científico-tecnológico foi determinante para a mudança estrutural da sociedade no decorrer dos séculos, desde o surgimento da imprensa até o manuseio indiscriminado das pessoas nas redes de conexão cibernética mundial influenciaram cada setor da sociedade, na economia, no modo do trabalho, medicina, indústrias tecnológicas, alterando concepções do mundo da vida, principalmente alterando a noção de tempo de espaço.

Graças a essa rede de comunicação, as informações são cada vez mais rápidas, dinâmicas, as mudanças tecnológicas são *atropeladas* pelo imediatismo do consumo de

informações. O mundo se torna mais próximo, os territórios se estreitam, o que acontece do outro lado do mundo, podemos assistir em tempo real. “Ainda é difícil de se avaliarem as consequências mentais da Internet, cuja aclimatação no nosso mundo da vida resiste de um modo mais enérgico do que a de um novo utensílio doméstico.” (HABERMAS, 2001. p. 58).

Sobretudo, o pano de fundo da mudança estrutural da sociedade sempre esteve às voltas da comunicação, alterando o conceito de tempo-espço, dos modos de trabalho e produção, as relações de consumo desde a modernização da sociedade até o mundo globalizado tecnológico em que vivemos, contribuindo para o avanço e a disseminação da ciência e tecnologia – o mundo das informações.

CONCLUSÃO

No decorrer cronológico da história da civilização, o desenvolvimento da sociedade de tempos em tempos muitas vezes pode ser vistos como verdadeiro progresso, outras vezes, vislumbra-se veementes retrocessos em comparação a períodos antecedentes, para essa análise, vai depender do tema que se aborda e da ciência que é levada em consideração. Contudo, o desenvolvimento da sociedade que fora pesquisado no presente trabalho dizia respeito as alterações, nas mudanças que a sociedade sofreu nos diversas épocas, sempre em relação aos períodos anteriores, independentemente de ser considerado avanço ou retrocesso. Foi explanado que esses desenvolvimentos sempre ocorriam como resultado de fato ou de sequências de fatos assim definidos como causa(s), também definido com; relação de causa e efeito.

Na introdução foi explanado que seriam investigados dois momentos distintos, atribuindo dois fatos que, dado sua importância, se apresentaram como causas do resultado de profundas alterações sociais. O primeiro momento foi quando a imprensa se tornou uma mídia opinativa e o segundo momento quando essa mídia ultrapassou fronteiras e se informatizou atingindo sobremaneira as massas sociais.

O que se chama atenção para tudo que foi exposto, é que não se pode atribuir simplesmente às consequências da sociedade a uma causa x ou y , na realidade, sempre se verifica um conjunto de fatores que concorreram para os resultados, inclusive o próprio retrocesso de determinadas matérias, servem como causas de consequências futuras, que

alterarão a sociedade. Por mais que se pince (escolher um fato em específico), normalmente ele é resultado de um fato anterior, que também pode decorrer de um outro fato simultâneo, só que de uma outra ciência.

Sem dúvida alguma, a difusão da informação pela imprensa foi um fato determinante para que se desencadeasse uma reestrutura nas bases sociais, contudo, o processo de desenvolvimento da sociedade, mesmo que não seja visto como um processo linear de avanços, devem ser encarados como uma sucessão de fatos, nas mais diversas áreas que concorrem para o desenvolvimento da sociedade.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. **Indústria cultural e sociedade**. Traduzido por Julia Elisabeth Levy (et al). São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas, reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

CHAMPAGNE, Patrick. **Formar a opinião. O novo jogo político**. Petrópolis: Vozes, 1998.
CHAUI, Marilena de Souza. **O que é ideologia**. 38.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**; tradução Raul Fiker. São Paulo: Ed. UNESP, 1991.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da Esfera Pública**. Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Tradução Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **A Constelação pós-nacional: ensaios políticos**. Tradução de Marcio Siligmann-Silva. São Paulo: Litteramundi, 2001.

HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. **Império**. 2. ed. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

Guilherme Preger

*Doutorando em Literatura Comparada da UERJ
Engenheiro eletricitista de FURNAS.*

Resumo: Este estudo propõe uma nova abordagem para o conceito de fechamento operacional proposto por Niklas Luhmann em sua Teoria dos Sistemas Sociais Autopoieticos (TSSA). Considerado em termos rigorosos, este conceito conduz a aporias ou tautologias, ou mesmo a paradoxos, quando associado ao conceito de abertura cognitiva. O estudo mostra que a problemática do fechamento operacional já estava presente na Teoria da Autopoiese (TA) proposta pelos chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela, e que foi estendida por Luhmann para a teoria social. O problema se torna ainda mais crítico quando Luhmann o aplica de forma mais restrita para os subsistemas diferenciados funcionalmente, que seriam fechados operacionalmente entre si, porém ao mesmo tempo acoplados estruturalmente. A nova abordagem propõe falar em "semifechamento operacional" baseado no conceito do "demônio de Maxwell", que vem a ser um experimento mental proposto no século XIX pelo fundador da teoria moderna eletromagnética, James Clerk Maxwell. O demônio de Maxwell fornece o paradigma dos algoritmos de seleção que agem nas fronteiras dos subsistemas funcionais. O conceito de "aparelho" é suplementado à teoria, considerando os aparelhos como os observadores de segunda ordem de subsistemas que controlam a seleção informativa nas fronteiras semifechadas.

Palavras chaves: Niklas Luhmann. Teoria da autopoiese. Fechamento operacional. Demônio de Maxwell. Aparelho. Demonologia.

1. O PROBLEMA DO FECHAMENTO OPERACIONAL

Como sabido, o sociólogo Niklas Luhmann estendeu o conceito de autopoiese, formulado pelos chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela no campo da biologia para o campo da Teoria dos Sistemas Sociais (TSS). Esse tipo de extensão é sempre problemático e os próprios biólogos sempre foram bastante críticos da pertinência dessa aplicação¹. Na teoria original, o conceito de autopoiese foi estabelecido para uma noção mínima de vida, sendo apropriada para seres unicelulares, mas a própria extensão para seres multicelulares

¹ Por exemplo a opinião de Maturana: "... a noção do social está mal aplicada ao tipo de sistemas que Luhmann chama de sistemas sociais... O social não pertence à sociologia, pertence à vida cotidiana e a sociologia somente faz sentido como tentativa de explicar a vida cotidiana, caso contrário, é só literatura. Tudo o que Luhmann tenta explicar com sua teoria dos sistemas sociais (separando o humano e deixando como parte do entorno) e muito mais do que ele não pode explicar, como a origem da linguagem, se pode explicar com esse argumento". Conferir MORAES, 2002.

permaneceu sob interrogação². Para a formação de sociedades de organismos, os biólogos chilenos desenvolveram o conceito de "acoplamento estrutural".

Isso significa que duas (ou mais) unidades autopoieticas podem estar acopladas em sua ontogenia, quando suas interações adquirem um caráter *recorrente* ou muito estável. Toda ontogenia ocorre em um meio que nós, como observadores, podemos descrever como tendo uma estrutura particular, tal como radiação, velocidade, densidade, etc. Dado que também descrevemos a unidade autopoietica como tendo uma estrutura particular, ficará claro que as interações - se forem recorrentes entre unidade e meio - constituirão perturbações recíprocas. Nessas interações, a estrutura do meio apenas desencadeia as modificações estruturais das unidades autopoieticas (não as determina nem as informa). A recíproca é verdadeira em relação ao meio. O resultado será uma história de mudanças estruturais mútuas e concordantes, até que a unidade e o meio se desintegram: haverá acoplamento estrutural (grifo dos autores. MATURANA e VARELA, 2002, p. 87).

O acoplamento estrutural explica tanto o surgimento de seres multicelulares quanto o de sociedades, havendo apenas a diferença entre seres autopoieticos de primeira ordem (células), de segunda ordem (multicelulares) e de terceira ordem (sociedades). Em relação aos segundos haveria uma ambiguidade fundamental se seriam de primeira ou segunda ordem.

Para as finalidades deste livro, vamos deixar em aberto a questão de se os metacelulares são ou não sistemas autopoieticos de primeira ordem. O que podemos dizer é que eles têm uma *clausura operacional* em sua organização: sua identidade está especificada por uma rede de processos dinâmicos, cujos efeitos não saem dessa rede. Porém, quanto à forma explícita de tal organização, não diremos mais nada (grifos dos autores. Ibidem, p. 101).

O conceito de clausura ou fechamento operacional, característica ainda mais geral do que a autopoiese, é a de que o sistema realiza todas as suas operações organizativas dentro de uma rede fechada e tem sua identidade mantida por tais operações. Isso significa que apenas as operações interiores de um sistema autopoietico determinam sua estrutura, não podendo o ambiente a determinar. Os sistemas autopoieticos são completamente autônomos. Referindo-se diretamente à formulação original da teoria, Pablo Razeto-Barry (2012) demonstra como a definição de autopoiese conduziu a muitas ambiguidades que acabaram por levar a teoria

² Conferir RAZETO-BARRY, 2012.

biológica dos chilenos à não aceitação pela comunidade dos cientistas como definição mínima de ser vivente em geral. Tal foi a formulação original:

Uma máquina autopoietica é uma máquina organizada como um sistema de processos de produção de componentes concatenados de tal forma que produzem componentes que:

i). geram os processos (relações) de produção que os produzem através de suas interações contínuas e transformações, e

II). constituem a máquina como uma unidade no espaço físico (apud RAZETO-BARRY, 2012)³.

Para Razeto-Barry esta definição original é problemática pois conduz a uma circularidade causal ou lógica que produz uma tautologia: o sistema autopoietico é uma máquina sistêmica que produz os componentes que produzem o sistema. Ou em termos matemáticos, o sistema autopoietico X produz os elementos Y que produzem o conjunto X; ou seja, $X=Y$. A definição tautológica, portanto, não explica nada pois define o sistema autopoietico como aquele que produz a si mesmo, numa definição trivial.

O fechamento operacional em Maturana e Varela está ligado a um problema mais geral de sua teoria: o antirrepresentacionismo. Os biólogos chilenos atacam a ideia de que a cognição dos seres vivos está ligada à representação do "mundo exterior". Toda a obra *A Árvore do Conhecimento* (2002 [1984]), na qual apresentam sua teoria autopoietica para o público mais geral, não especialista, baseia-se na recusa da "metáfora representacionista" na qual o sistema nervoso de um ser vivo recebe as informações do "mundo exterior" e os traduz em imagens no "mundo interior". Tal concepção coloca o conhecimento entre o dualismo do solipsismo e do representacionismo. Para os biólogos, tal visada é resultado da descrição de um observador externo que, sem denunciar a si mesmo, descreve a experiência cognitiva como a de uma máquina fechada (caixa preta) que recebe informações externas como "input" e os processa internamente em imagens psíquicas.

Um dos exemplos de sua posição é o famoso experimento do sapo, narrado pelos biólogos em seu livro. Um sapo, ainda girino, teve um dos olhos virado em 180° e deixado a seguir em seu crescimento normal. Quando um inseto é colocado à sua frente com o olho

³ An autopoietic machine is a machine organized as a system of processes of production of components concatenated in such a way that they produce components which:

i). generate the processes (relations) of production which produce them through their continual interactions and transformations, and

ii). constitute the machine as a unit in physical space (apud RAZETO-BARRY, 2012). Retirado originalmente de MATURANA e VARELA, *De Máquinas y seres vivos*, 1973.

defeituoso tapado, o sapo lança sua língua na direção do inseto. Mas quando o olho bom é tapado e o inseto é colocado atrás do sapo, de frente para seu olho defeituoso, o sapo continua lançando a língua para frente, como se o inseto estivesse à sua frente. Para os biólogos, tal experimento é uma demonstração de que o sapo não faz uma "representação" do espaço exterior, mas responde a um estímulo de "fora" de acordo com suas estruturas interiores. Para Maturana e Varela, o representacionismo é apenas uma forma de descrição de um observador externo e não a descrição do próprio observador que vive a experiência⁴.

Para evitar a tautologia da definição do fechamento operacional da teoria autopoietica, Pablo Razeto-Barry propõe uma redefinição do conceito de autopoiese a ser colocada nos seguintes termos.

D1: Um sistema autopoietico é uma rede de processos que produz todos os componentes cuja produção interna é necessária para manter a rede operando como uma unidade (D1: *An autopoietic system is a network of processes which produces all the components whose internal production is necessary to maintain the network operating as a unit*, RAZETO-BARRY, 2012).

Esta definição (D1) redefine o conceito de modo que o sistema autopoietico não se reproduz inteiramente, mas apenas a um subconjunto cuja presença mantém a existência do sistema. Como menciona o autor, esta definição evita a tautologia e a trivialidade presentes na definição original. Por outro lado, ela também significa que o sistema é dependente de elementos do exterior. Pois na definição original, o fechamento operacional se referia apenas a uma clausura lógica ou operacional, mas não a um fechamento energético, pois todo ser vivo, mesmo o mais elementar, precisa retirar compostos energéticos do ambiente para poder sobreviver (a começar pela luz do sol). No entanto, a definição original era ambígua a esse respeito⁵.

⁴ Sobre a questão da recusa do representacionismo, o capítulo VI de A árvore do conhecimento, em MATURANA e VARELA, 2002, pp. 136-154.

⁵ "Sob a definição D1, pode-se concluir que a organização autopoietica de um sistema só pode ser formalizada matematicamente se componentes do ambiente do sistema forem incluídos" (Under definition D1, it may be concluded that the autopoietic organization of a system can only be formalized mathematically if components of the environment of the system are included, *ibidem*).

2. NIKLAS LUHMANN: AUTOPOIESE SOCIAL E A CIBERNÉTICA DE SEGUNDA ORDEM

Ao assumir o conceito de fechamento operacional, Niklas Luhmann abandona as hierarquias dos biólogos e caracteriza diretamente as sociedades como sistemas autopoieticos baseados unicamente no conceito de fechamento operacional. A sociedade humana⁶ é formada por comunicação e nada além de comunicação: "a sociedade se compõe unicamente de comunicações"⁷. A força dessa tese radical está na sua simplicidade, na exclusão forçada de quaisquer elementos mal definidos como pessoas, indivíduos, sistemas psíquicos, objetos ou coisas. A sociedade é um conjunto recursivo de comunicações e apenas comunicações comunicam. Isso significa que Luhmann também extrai de sua definição societária qualquer referência à subjetividade.

O passo teórico de Luhmann promove um duplo movimento: por um lado estende o conceito biológico para o social. Ou seja, cria uma distinção entre sistemas bióticos (os organismos) e sistemas metabióticos, que podem ser sistemas psíquicos e sistemas sociais⁸. De outro, radicaliza o conceito ao definir como sua propriedade principal o fechamento operacional e não relacioná-lo mais ao conceito de vida. Assim, uma das preocupações principais da teoria biológica da autopoiese era definir o organismo não apenas em termos de sua reprodução autopoietica, mas em torno de sua unidade. Daí a preocupação dos biólogos com a constituição da "fronteira" entre o ser vivo e o ambiente. O organismo se define como ser vivo ao ser capaz de produzir uma "membrana" que o separa do ambiente. Essa membrana é essencial não apenas pra garantir a unidade do ser vivo, como também para regular as trocas energéticas do organismo com ambiente, criando assim uma distinção entre fechamento lógico e abertura energética⁹. Mas em Luhmann, há uma dissociação entre a questão da definição da vida

⁶ Na teoria de Niklas Luhmann mantém-se uma ambiguidade essencial se o conceito de sistema autopoietico social baseado nos elementos de comunicação são aplicáveis apenas para as sociedades humanas ou são extensíveis para as sociedades de outros animais.

⁷ Luhmann apud STAMFORD DA SILVA, 2016, p. 51.

⁸ Bruce Clarke estende o conceito de sistemas autopoieticos metabióticos também para sistemas tecnológicos. Cf. CLARKE, 2014, p. 13.

⁹ Em sua releitura dos 40 anos da teoria, Pablo Razeto-Barry (2012) critica a insistência sobre a noção de membrana para a definição do ser vivo, atribuindo esta preocupação mais a Varela do que a Maturana. Segundo o crítico é perfeitamente possível entender a unidade do organismo sem recorrer à noção de fronteira, mostrando como para o caso dos seres epidérmicos, a membrana não é absolutamente essencial. Para o crítico, há uma confusão entre a unidade quantitativa (que é numérica e lógica) e a unidade qualitativa. Os seres vivos possuem unidade quantitativa, que é espacial, mas não unidade qualitativa, pois podem mudar de propriedades ao longo do tempo (como insetos que sofrem metamorfose). A unidade quantitativa é mantida não em função da membrana, mas em função de processos de coesão que mantêm uma organização unitária no espaço-

(questão não fundamental para um sistema social) e a questão da autorreprodução do próprio sistema (sua manutenção se dá a partir de sua reprodução).

O radicalismo de Niklas Luhmann em sua definição de sociedade corresponde também a um retorno para a fonte comum da teoria social e da teoria biológica: a cibernética de segunda ordem conforme formulada por Karl Heinz von Foerster, que foi mestre tanto dos chilenos quanto do sociólogo alemão. A cibernética de segunda ordem é a cibernética da cibernética e se distingue daquela de primeira ordem por uma mudança de foco, assim definida por von Foerster.

Eu diria que a cibernética de primeira ordem é a cibernética dos sistemas observados, enquanto a cibernética de segunda ordem é a cibernética da observação de sistemas (*I would say, first-order cybernetics is the cybernetics of observed systems, while second-order cybernetics is the cybernetics of observing systems.* von FOERSTER, 2002, p.303).

A cibernética de segunda ordem em vez de se considerar uma teoria da descrição de sistemas observados, é uma teoria sobre a observação dos sistemas. E, com efeito, uma das contribuições mais importantes da cibernética de segunda ordem é a consideração sobre a observação e o papel (ou função) dos observadores na ciência. Trata-se de uma verdadeira mudança de paradigma nas ciências, pois o problema do observador, isto é, da participação do observador no sistema observado, é cada vez mais uma questão epistemológica importante no debate científico¹⁰.

Para a TSSA, a observação é realizada por sistemas observantes. O sistema autopoietico é aquele que através de observações recursivas (autor)reproduz-se produzindo sua própria distinção do ambiente. As operações elementares desse sistema são a observação e a distinção. A observação se dá enquanto uma operação de distinção que assinala um dos lados e exclui o outro. O lado observado é o "sistema" e o lado não observado é o "ambiente". Elas compõem a comunicação como um elemento eventual (espaço-temporal) e, portanto, o sistema social não é contínuo e sim descontínuo. A comunicação é a célula da sociedade (STAMFORD DA SILVA, 2016, p. 51). Uma comunicação é, por sua vez, uma composição de três seleções¹¹: enunciação,

tempo. É uma questão de organização e não de propriedades. É o fechamento operacional que garante a unidade e não a membrana.

¹⁰ Sobre uma "ciência por dentro" (*from within*) cf. UMPLEBY, Stuart, 2016.

¹¹ *Mitteilung, Information e Verstehen* no original (STAMFORD DA SILVA, 2016). Estou traduzindo *Mitteilung* por "enunciação", embora haja várias possibilidades mais ou menos usuais. Ciro Marcondes Filho traduz como "sinalização" (cf.

informação e entendimento. O sistema social para Luhmann é aquele capaz de exclusivamente através de operações internas de observação e distinção definir uma fronteira entre si mesmo e o ambiente (formado por tudo que não é comunicação, ou seja, tudo que é ruído) e desdobrar-se ("evoluir") dinamicamente de comunicação em comunicação, ou seja, recursivamente. O sociólogo mantém, portanto, a noção de fechamento dos biólogos chilenos: o ambiente não pode determinar o sistema, apenas o sistema pode determinar sua própria estrutura. O ambiente pode apenas perturbar, ou irritar, o sistema, que então responde à irritação externa como informação, internalizando-a enquanto redundância, ou seja, como memória.

Assim como para a teoria original, o fechamento operacional também se revela um dos principais problemas para a teoria da sociedade luhmaniana. Na célebre conversa do sociólogo com a teórica americana Elizabeth Hayles (1985), o fechamento operacional é considerado a "caixa preta" da teoria de Niklas Luhmann¹². Este problema é contestado pela teórica Hayles, que acredita ser mais importante pensar em termos de fronteiras (*boundaries*) do que de fechamento. Hayles acredita existir fora do sujeito cognitivo (humano ou não) um "fluxo não mediado", que pode fluir através das fronteiras do ser (HAYLES, LUHMANN et alii, p.18). Luhmann, por outro lado, se mantém fiel à exigência do fechamento.

Esta é, eu acho, a alternativa, em que eu tento optar por uma definição tautológica. E então eu sou obrigado a caracterizar como as operações do Sistema- digamos, a comunicação como a operação característica da sociedade- seguem um determinado código binário, como legal versus ilegal, para ser capaz de reproduzir, digamos, o sistema jurídico. A tomada de decisão recursiva reproduz uma organização. Mas então eu tenho esse problema: eu não compartilho a opinião de Maturana e Varela de que as relações exteriores são cognição, que você já tem uma teoria cognitiva se você disser "fechamento operacional." Maturana e Varela apresentam acoplamento estrutural, deriva, e estes termos como termos cognitivos. Mas eu prefiro pensar que um sistema está sempre, em sua operação, além de qualquer cognição possível, e tem que acompanhar a sua própria atividade, para olhar para ele em retrospecto, para fazer sentido fora do que já aconteceu, para fazer sentido fora do que já foi produzido como uma diferença entre sistema e ambiente. Então, primeiro o sistema produz uma diferença de sistema e ambiente, e então ele aprende a controlar o seu próprio corpo e não o ambiente para fazer a diferença no sistema. Então a cognição se torna uma conquista secundária em um sentido, ligada a uma operação específica que, eu acho, é

LUHMANN, 2011). 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.

¹² Na ocasião, o entrevistador William Rasch faz a seguinte pergunta: "Can I ask you, Prof. Luhmann, about your black box? In a sense, your black box is operational closure, beyond which you will not go" (LUHMANN et alii, 1995, p. 22).

a de fazer uma distinção e indicar um lado e não o outro. É uma explosão de possibilidades, se você sempre tem o mundo inteiro presente em suas distinções (ibidem, pp.22-23)¹³.

O que Luhmann está dizendo nessa entrevista é que prefere manter a ideia de fechamento operacional ao de uma cognição aberta. E o problema que se coloca então é como conciliar fechamento operacional e acoplamento estrutural. Pois a estrutura é sempre material e significa que o sistema compartilha com seu “meio”¹⁴. Outra formulação é que o sistema é fechado para informação, mas aberto para energia. No entanto, como distinguir precisamente entre energia e informação? Voltarei a esta questão adiante.

Na resposta do sociólogo, ele também se refere à sua teoria da diferenciação funcional. Se a sociedade é comunicação, toda comunicação envolve uma "oferta" (enunciação) que pode ou não ser "compreendida"¹⁵. 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"¹⁶. Essa redução se dá inicialmente através do meio. O meio é uma redução das variáveis do ambiente, que se torna assim mais "rígido". Essa rigidez é alcançada pelas irritações (fricções) recursivas entre ambiente e sistema, que produzem uma memória.

Se um sistema reduz a variedade do ambiente para tornar mais prováveis as comunicações e assim possível a própria existência da sociedade, na Modernidade, com a complexidade social e sua decorrente "polifonia", a diferenciação funcional aumentou ainda mais a probabilidade de comunicação, sendo então 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 (recursividade).

¹³ This is, I think, the alternative, in which I try to opt for a tautological definition. And then I'm obliged to characterize how the operations of the system- say, communication as the characteristic operation of society- follow a certain binary code, like legal versus illegal, to be able to reproduce, say, the legal system. Recursive

¹⁴ Na teoria de Luhmann, meio é “*medium*”. O meio é requisito para que o sistema realize operações. As operações de distinção determinam uma forma no meio. A forma do meio é a forma do próprio sistema (cf. STAMFORD SILVA, 2016).

¹⁵ 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.

¹⁶ 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 um "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.

Em Luhmann, os subsistemas mantêm uma “autonomia relativa”, mas se considera também o fechamento operacional para eles. Cada subsistema deve definir sua própria fronteira, isto é, sua distinção em relação ao ambiente. Portanto, há uma arbitrariedade nessa definição. O programa “decide” a arbitrariedade através de rotinas de decisões de especialistas, que são os “programadores”. Assim, cada subsistema tem seu próprio critério de inclusão e exclusão. Essa relação de inclusão/exclusão se dá pelo conceito de “forma” que Niklas Luhmann retira do engenheiro americano George Spenser Brown em sua obra “Leis da Forma”¹⁷. A forma da distinção é a própria forma¹⁸. 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). 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 no lado de dentro. 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 no sistema ou é assimilada pelo sistema como redundância ou, se nova, é informação. Informação, nesse sentido, significa novidade, evolução, mudança¹⁹. 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.

Por isso, o conceito de “fronteira” para um sistema social é de ordem completamente diferente para “fronteira” de um organismo. De fato, um organismo tem um “dentro” e um

¹⁷ *Laws of Form* (1969). Essa obra seminal jamais foi traduzida para a língua portuguesa.

¹⁸ “Assumimos, portanto, a forma da distinção como a forma”. LUHMANN, *Inclusão e exclusão*. Em BACHUR e DUTRA, 2013, p. 18.

¹⁹ Informação nova obriga o sistema a se “adaptar”!, ou seja, a mudar sua forma para acolher a informação nova enquanto redundância.

"fora" e pode ser representado aproximadamente pela superfície fechada de uma membrana²⁰. Num sistema social, composto apenas por comunicações, isso não ocorre. O sistema só existe como comunicação, que devido ao seu caráter eventual e descontínuo, não possui dentro nem fora. Por isso, sua geometria é mais próxima de uma estrutura fractal, não euclidiana, do que de uma "esfera"²¹. O sistema é sua própria fronteira, ele possui uma "limitacionalidade" (*Limitationalität*)²² interna definida em suas operações. No entanto, ele possui uma "função de memória" que permite que cada operação se reporte a operações anteriores (redundância), cuja distinção deixa um traço sobre um meio. Este traço compõe a forma do sistema, mencionada anteriormente.

Neste momento, é importante diferenciar os conceitos de observação de primeira ordem e de segunda ordem. A observação de primeira ordem é aquela que provoca a distinção entre lado marcado e lado não marcado, assinalando um em detrimento do outro. Na observação de primeira ordem, o lado não marcado (e o espaço que ele delimita) é o não observável, enquanto a observação ocorre no lado marcado. Isso significa que a não observação de um dos lados está pressuposta na observação do outro lado (pois é impossível observar tudo). Por isso há sempre "reentrada" do não marcado no interior do marcado, como um ponto cego da observação. O própria operação da observação está no lado não marcado, o que significa que a observação não é observável para si mesma.

Na observação de segunda ordem, observa-se a observação de outrem, isto é, ela é uma observação da observação. A comunicação é uma observação de segunda ordem, pois observa outras observações, assim a sociedade é um conjunto dinâmico (sistema) de observações de segunda ordem. Cada comunicação, enquanto evento, correlaciona-se com comunicações anteriores. No entanto, uma observação só é observável enquanto traço, sendo este produzido pela função de memória social (mnemotécnica), e é observado enquanto forma sobre um meio²³. Através de um conjunto de traços, é possível então fazer uma descrição do sistema social enquanto uma figuração, ou um mapa. Assim, através da figuração do sistema é possível descrever novamente o sistema enquanto espaço de dentro e de fora, sendo a forma a fronteira entre os lados.

²⁰ Pablo Razeto-Barry também põe em questão essa exigência para seres vivos, pois para seres mais rudimentares, a membrana não cerca um "interior", mas o organismo é apenas a própria membrana (RAZETO-BARRY, 2012).

²¹ E é por causa dessa relação geométrica que a metáfora da "esfera pública" habermasiana não tem um lugar adequado na teoria de Niklas Luhmann, o que rendeu muitas controvérsias entre os sociólogos alemães.

²² cf. STAMFORD DA SILVA, 2016, p. 44.

²³ A forma é, portanto, uma estrutura de maior rigidez sobre um meio folgado. A rigidez produzida pela forma é uma redução da entropia do meio. Essa redução de entropia é denominada pela cibernética de neguentropia.

Como a descrição é também uma comunicação, ela é uma autodescrição. No entanto, a observação de segunda ordem de outrem é observação de primeira ordem em relação a si mesma, ou seja, não pode observar a si mesma. Niklas Luhmann afirma que as descrições dos sistemas sociais oscilam entre dois extremos: a tautologia (o sistema é o sistema) e o paradoxo (o sistema não é o sistema) (LUHMANN et FUCHS, 1988). Entre esses dois extremos, o sistema descreve-se enquanto relação entre autorreferência e heterorreferência. A resolução temporal entre essas comunicações produz um sentido para o sistema.

Na verdade, toda auto-observação conduz a um paradoxo, pois é a observação do não observável. As ciências exatas sempre evitaram o paradoxo, adotando o princípio clássico da não contradição e do terceiro excluído (*Tertium Non Datur*). Por isso, não é possível ter uma descrição "verdadeira" da sociedade, pois a verdade não aceita contradição. Niklas Luhmann sugeriu então que a variedade descritiva de um sistema social seja dada em termos de sentido, pois o sentido aceita o não sentido (o *non sense* tem sentido), enquanto a verdade não aceita o falso (LUHMANN, 1995). O sentido se dá então no jogo entre a autorreferência e a heterorreferência de uma comunicação, ou seja, na resolução de seu paradoxo. Esta resolução se dá temporalmente, tanto em termos diacrônicos (relacionando-se com resoluções anteriores), como em termos sincrônicos, pois a comunicação tem dimensão da informação que permite uma inferência de comunicações futuras. Uma das contribuições maiores da cibernética de segunda ordem, absorvida pela TSSA, é justamente a de que o paradoxo não conduz a uma aporia, mas provoca um dinamismo temporal. O paradoxo é produtivo, ou mesmo autorreprodutivo, pois as resoluções do paradoxo, tomadas recursivamente, fazem um sistema social "evoluir", desdobrar o seu sentido temporalmente. Cada comunicação contribui para a construção desse sentido enquanto seleção de meio entre meios (enunciação), seleção de forma entre formas (informação) e seleção de referência entre referências (entendimento).

3. O DEMÔNIO ESTÁ NAS FRONTEIRAS

Assim, retornando ao problema do fechamento operacional, para o sistema social o lado de dentro é comunicação e o lado de fora é ruído. Como então "mapear" essa fronteira que inclui comunicações como sua memória e descarta o ruído para fora? Como o sistema é autopoietico, apenas o sistema pode determinar sua própria fronteira. Lembrando que embora cada comunicação seja uma observação de segunda ordem, em relação a si mesmo o sistema

só pode observar em primeira ordem. Daí surge um problema que advém da matemática e foi enunciado por Kurt Gödel em 1931 em seu célebre teorema da incompletude, um dos mais importantes do século XX. Rebecca Goldstein no livro que escreveu sobre o assunto cita esta definição: "Em qualquer sistema formal adequado à teoria dos números existe uma fórmula indecidível - ou seja, uma fórmula que não pode ser provada e cuja negação também não pode. [...] Um corolário do teorema é que a consistência de um sistema formal adequado à teoria dos números não pode ser provada dentro do sistema" (GOLDSTEIN, 2008, p. 20). Em termos simples, em todo sistema axiomático aritmético há sempre uma sentença (ou fórmula) que é verdadeira, porém não pode ser provada. O sistema é dito incompleto, pois sempre falta um axioma para "provar" a sentença, mas a introdução de um axioma a mais gera outra proposição igualmente indecidível.

Isso significa que há uma indeterminação absoluta para o sistema determinar sua fronteira, para distinguir entre comunicação e ruído. Há um "problema de decisão" na fronteira. O problema do fechamento também indica que o sistema (na observação de primeira ordem) é "cego" em relação ao ambiente. Se o sistema se fecha operacionalmente, ele corre o perigo de sofrer a entropia definida pela segunda lei da termodinâmica. Para reduzir a entropia interna, ele precisa "trabalhar", isto é, trocar variedade com o ambiente. Isso nos faz lembrar que toda comunicação não é meramente "imaterial", mas que é uma forma sobre um meio, sendo o meio uma estrutura de materialidade. Afirmar, como faz Luhmann de que o sistema é fechado operacionalmente e aberto energeticamente não resolve o problema, pois há também indeterminação entre forma e meio, ou entre informação e energia, não sendo possível uma radical separação entre os pares.

O experimento mental do demônio de Maxwell, proposto por James Clerk Maxwell, proponente da Teoria Eletromagnética, em 1872 em seu tratado Teoria do Calor, mostrou a aporia produzida pela segunda lei da termodinâmica.

Se concebermos um ser cujas faculdades são tão aguçadas que ele consegue acompanhar cada molécula em seu curso, esse ser, cujos atributos são ainda essencialmente tão finitos quantos os nossos, seria capaz de fazer o que atualmente nos é impossível fazer. Vimos que as moléculas em um recipiente cheio de ar, a uma temperatura uniforme, movem-se com velocidades que não são de modo algum uniformes. Suponhamos agora que tal recipiente é separado em duas porções, A e B, por meio de uma divisória na qual há um pequeno orifício, e que um ser, que pode ver as moléculas individuais, abre e fecha este orifício, de forma a permitir que somente as moléculas mais rápidas

passem de A para B, e somente as mais lentas passem de B para A. Ele irá portanto, sem nenhum trabalho, elevar a temperatura de B e baixar a de A, contradizendo a 2ª lei da termodinâmica²⁴.

Foi William Thompson (Lord Kelvin) quem posteriormente denominou esse “ser finito” de Maxwell de “demônio”. Num recipiente dividido em dois compartimentos A e B, com uma fenda entre eles, há gás quente apenas de um lado, então o gás irá naturalmente, pela segunda lei da termodinâmica, ocupar os dois compartimentos com uma temperatura média menor. Ou seja, o gás tenderá a esfriar e se espalhar pelo ambiente, uma experiência cotidianamente observada por qualquer pessoa. No entanto, se houver um diafragma na fenda com um “homúnculo”, capaz de abrir e fechá-la, e se ele puder observar cada molécula de gás e separar as moléculas mais velozes (mais quentes) das menos velozes (menos quentes), ele poderá inverter a tendência e concentrar o gás mais quente num dos compartimentos. Ou seja, a entropia em vez de aumentar iria diminuir. O que o criador da teoria eletromagnética queria provar com esse experimento é que a segunda lei da termodinâmica é apenas um processo estatístico. Bastaria um ser diminuto capaz de “selecionar” moléculas mais e menos rápidas para inverter a tendência natural do gás²⁵. Evidentemente que, no século XIX, esse observador minúsculo só poderia ser um personagem da imaginação. Mas no século XX, nanodetectores talvez pudessem realizar essa tarefa imaginada por Maxwell. No entanto, os físicos Leo Szilard e Léon Brillouin em 1929 perceberam um “furo” no experimento de Maxwell: o demônio (ou um nanodetector) para ser capaz de selecionar as moléculas do gás teria que receber uma quantidade de energia para “iluminar” o recipiente, e a entropia causada por este suprimento de energia compensaria a entropia do gás reduzida pelo demônio, mantendo o aumento geral de entropia e intacta a validade da segunda lei.

Até os dias atuais ainda há uma intensa discussão sobre a validade do experimento mental de James Clerk Maxwell²⁶. Basicamente um experimento proposto para refutar a segunda lei da termodinâmica acabou, por outro lado, estabelecendo uma relação entre os

²⁴ ... if we conceive of a being whose faculties are so sharpened that he can follow every molecule in its course, such a being, whose attributes are as essentially finite as our own, would be able to do what is impossible to us. For we have seen that molecules in a vessel full of air at uniform temperature are moving with velocities by no means uniform, though the mean velocity of any great number of them, arbitrarily selected, is almost exactly uniform. Now let us suppose that such a vessel is divided into two portions, A and B, by a division in which there is a small hole, and that a being, who can see the individual molecules, opens and closes this hole, so as to allow only the swifter molecules to pass from A to B, and only the slower molecules to pass from B to A. He will thus, without expenditure of work, raise the temperature of B and lower that of A, in contradiction to the second law of thermodynamics. Disponível em <https://archive.org/details/theoryofheat00maxwrch/page/n8>. Consultado em 21/08/2019.

²⁵ Uma ilustração didática do experimento de Maxwell pode ser obtida no Ciência Todo Dia, neste endereço: <https://www.youtube.com/watch?v=krwLTDHzQpc> . Consultado em 21/08/2019.

²⁶ Em 1960, Rolf Landauer questionou o argumento de Leo Szilard e propôs outra solução usando a teoria da informação.

conceitos de entropia e probabilidade, que seria mais tarde também proposta por Ludwig Boltzmann. A segunda lei não seria o caso de uma “lei da natureza”, mas indica apenas relações de probabilidade (o gás esfria apenas porque é mais provável esfriar do que esquentar). A moral dessa fábula seria então a de que não há leis invariantes da natureza, apenas processos mais ou menos prováveis. Por sua vez, a relação entre probabilidade e entropia levou a associação, no século XX, entre entropia e informação. O demônio de Maxwell se tornou assim um protótipo de um computador ou de uma inteligência artificial, como provou Karl Heinz von Foerster ao demonstrar que o demônio de Maxwell é "isomorfo" a uma máquina de Turing, que é o protótipo conceitual de um computador (FOERSTER, 2003, p. 194).

Para resolver o problema da indeterminação da fronteira, o sistema precisa passar da observação de primeira ordem para a de segunda ordem. No entanto, o sistema autopoietico é sistema observante ou auto-observante. Ele precisa observar a si mesmo observando, o que conduz necessariamente ao paradoxo. Assim, para que o sistema não fique preso a uma tautologia redundante, ele precisa aceitar o paradoxo. Sem dúvida, uma das características da comunicação social humana é justamente estar prenhe de paradoxos. Em verdade, são esses paradoxos que enriquecem os sistemas sociais de comunicação (aumentam sua variedade). No entanto, quanto mais paradoxal é uma comunicação, mais “informativa” ela é. Isso significa que o sistema social deve levar um tempo maior de “processamento”²⁷ para o entendimento de uma comunicação paradoxal. Esse tempo pode ser inclusive indefinido, ou mesmo eterno, por exemplo, se considerada a comunicação de uma obra de arte sujeita a infinitas interpretações (como o quadro do sorriso da Mona Lisa, de Leonardo da Vinci, por exemplo). A rigor, uma comunicação paradoxal não pode ter uma “resolução” definitiva, ou seja, um sentido definido. Ela precisa ser “deparadoxizada”.

Com os subsistemas funcionais, que Luhmann afirma serem hegemônicos na Modernidade, esta questão se torna crucial. Os subsistemas desenvolvem programas que “decidem” a partir de um código binário a aceitação ou rejeição de determinada mensagem. Ou seja, eles são responsáveis pela “deparadoxização” dos sistemas. Mas então surgem ainda dois problemas: 1- Quem programa os programas? 2- Os programas têm capacidade para decidir em relação a toda e qualquer comunicação? Para responder essas perguntas, gostaria de suplementar a teoria dos sistemas sociais autopoieticos com a noção de “aparelho”.

²⁷ O processamento no caso é justamente a operação distintiva do entendimento ao separar a forma do meio. Quanto maior a informação da forma, mais “incomparável” ela é e, portanto, mais indistinguível do ruído.

Aparelhos são acopladores estruturais. Luhmann define os programas como *meios de comunicação socialmente generalizáveis* (MCSG). Aparelhos são meios de comunicação socialmente especializados (MCSE). Eles são produto das interpenetrações recursivas entre dois subsistemas que garantem o acoplamento entre eles. Também promovem uma partição interna do sistema autopoietico, entre um sistema-observatório e um sistema-observável. O sistema-observatório é responsável pela observação das trocas de “variedades” entre os subsistemas, isto é, eles observam as comunicações nos meios fronteiros entre os subsistemas. Assim, o sistema-observatório faz a observação de segunda ordem, enquanto o sistema-observável promove apenas a observação de primeira ordem. O sistema-observatório pode observar o lado não marcado do sistema observável, seu ambiente, que vem a ser o subsistema acoplado (e vice-versa). Nesse sentido, o sistema-observatório é um demônio de Maxwell, isto é, ele possui a capacidade de observar e decidir a troca de variedades na fronteira de acoplamento, pois observa os dois subsistemas. Por ser um sistema social, ele também é uma comunicação, mas de um tipo especial, justamente um programa, que é um texto composto por algoritmos. O programa é uma metacomunicação: uma comunicação que observa e instrui outra comunicação (aceita ou a rejeita). O demônio de Maxwell é assim análogo a um algoritmo de decisão presente no programa do aparelho.

Mas se há seleção na fronteira, podemos ainda falar em "fechamento operacional"? O problema é saber se o demônio pertence ou não ao sistema. A questão pode ser assim colocada: quem alimenta o demônio com a informação de qual variável selecionar? Pois se essa alimentação vier de fora do aparelho, não podemos mais falar nem em fechamento operacional e nem mesmo em sistema autopoietico.

4. O APARELHO DE SELEÇÃO E O SEMIFECHAMENTO

A proposta deste estudo é considerar um semifechamento operacional para os subsistemas funcionais. Isso significa considerar que na fronteira de acoplamento entre subsistemas há seleção de variedades conforme os critérios (condições de contorno) fornecidos por um programa. O programa é internalizado por um aparelho que observa em segunda ordem a fronteira e portanto é capaz de distinguir variedades num lado e no outro. O programa também deverá conter uma descrição de estado do sistema constantemente atualizada. Essa descrição de estado fornece um diagrama do sistema que lhe serve de modelo. Assim, o aparelho é um

regulador do sistema observável, isto é, ele é capaz de regular as variações do sistema e evitar a "equivocação"²⁸ deste (SHANNON, 1948). A equivocação de um sistema significa um aumento no descarte de mensagens.

Esta proposta traz alguns problemas suplementares que devem ser bem entendidos. O primeiro é que embora o aparelho possa observar as comunicações do sistema observável e também a região de fronteira, ele próprio é um inobservável do sistema e projeta uma zona de obscuridade em seu interior. Isso significa que o programa do aparelho não é legível e opera por obscuridade. No sistema observável, a única observação é a de primeira ordem e as comunicações são reduzidas a mensagens: provém de fontes de informação que já estão com códigos e enquadramento pré-definidos. É dito então que o aparelho "parasita" o sistema, pois cria dentro do sistema uma partição opaca, não observável. Por causa do aparelho, há uma cisão da observação no interior do sistema. Se o programa não é legível, ele só pode ser decifrado através de uma análise reversa (criptoanálise). Essa decifração é o que denomino de "demonologia".

O segundo problema é que os aparelhos não são autônomos e recebem seus programas externamente. Os aparelhos não são sistemas autopoieticos, mas alopoieticos²⁹. Os aparelhos recebem os programas de outros aparelhos através de comunicações denominadas protocolos. Os protocolos hierarquizam e alinham os aparelhos em cadeias de subordinação e equivalência, como descrito na Figura 1. Esses protocolos podem ser denominados de ideológicos e hegemônicos. Isso significa que os aparelhos introduzem na diferenciação funcional de Niklas Luhmann níveis de segmentação e estratificação, o que pode ajudar a esclarecer porque, ao contrário do que afirmava o sociólogo alemão, essas formas de organização ainda persistem na era moderna.

Porém, o crucial é que os aparelhos restringem a autonomia dos subsistemas e produzem um semifechamento em sua fronteiras, o que parece ser mais consistente com as observações sociais contemporâneas, sobretudo as recorrentes "desfuncionalidades" que se observam nos subsistemas. Na teoria original de Luhmann tais anomalias poderiam ser realmente explicadas como "atraso" e "subdesenvolvimento", numa leitura extremamente eurocêntrica³⁰. Os

²⁸ Equivocação é um termo proposto pelo formulador da Teoria Matemática da Informação, Claude Shannon, que significa que cada mensagem transmitida carrega não apenas a informação emitida, mas informações provenientes do ruído de canal ou da própria entropia da fonte de informação. Assim, a mensagem recebida tem sempre mais informação do que a mensagem emitida. A equivocação pode gerar erros no entendimento da mensagem.

²⁹ cf. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Alopoiese> .

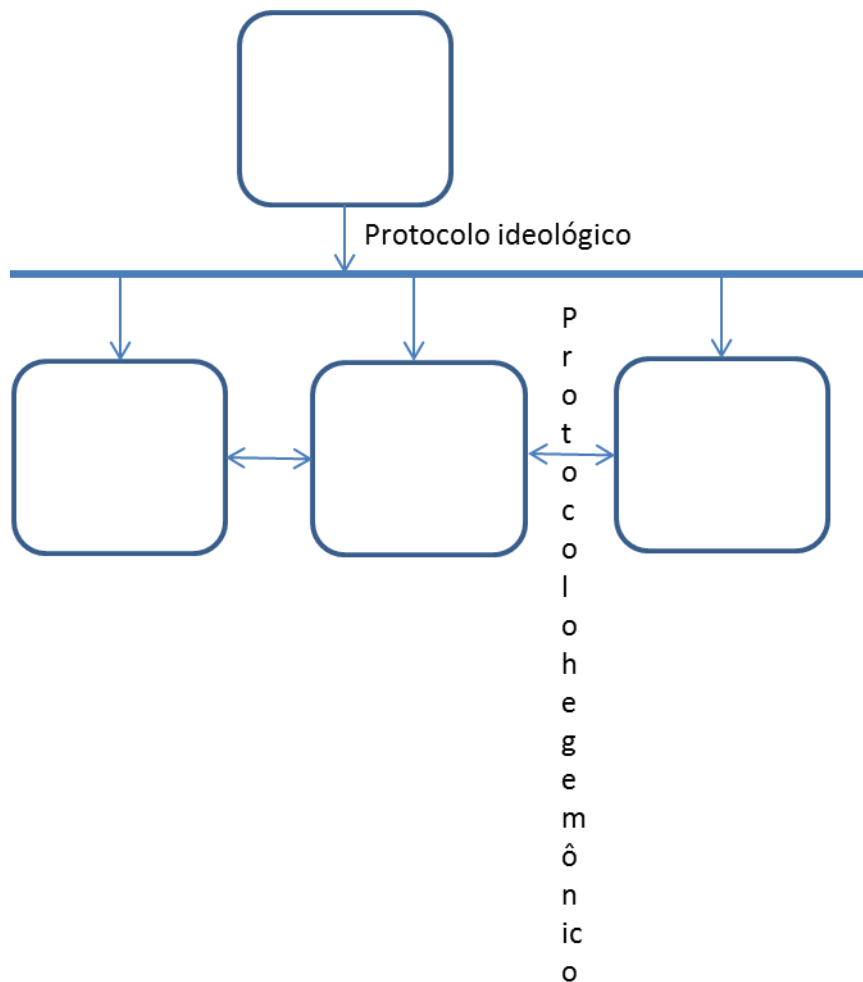
³⁰ Nesse aspecto é inteiramente pertinente a crítica de Jessé Souza em *Niklas Luhmann, Marcelo Neves e o 'culturalismo cibernético' da moderna teoria sistêmica* (in BACHUR e DUTRA, 2013, p. 149-182), em que o sociólogo acusa a teoria

aparelhos criam uma complexa rede de interações que parasitam os subsistemas funcionais, minando sua capacidade de decisão. Basicamente, por obscuridade, os aparelhos introduzem "variáveis ocultas" nos parâmetros de seleção funcional.

Por outro lado, do ponto de vista da comunicação da sociedade global ainda é válida a noção de autopoiese; isto é, na sociedade humana, só a comunicação determina o critério de outra comunicação. Em termos de globalidade (ou planetaridade) não há um "aparelho de aparelhos", portanto as comunicações se mantêm completamente autônomas e autopoéticas. Assim, a autopoiese pode ser considerada um horizonte comunicacional, ou seja, no limite toda comunicação é autopoética, porém em termos locais, os aparelhos reduzem a autonomia e restringem essa autopoiese. Por isso, a autonomia comunicativa deve ser parte de um programa de lutas dos movimentos sociais, o que significa lutar contra os aparelhos. Para isso é necessário estimular o letramento digital para a decifração dos algoritmos herméticos ou obscuros e a reescrita desses em termos de programas (ou paragramas) que preservem a autonomia das comunicações (PREGGER, 2018). Esta é uma tarefa para uma nova demonologia.

Figura 1- Os Aparelhos de Acoplamento e os protocolos

luhmaniana de fazer parte da "modernização conservadora", ao fazer uma leitura da desfuncionalidade dos sistemas em sociedades periféricas como uma forma de atraso cultural.



Fonte: própria.

REFERÊNCIAS

ASHBY, W. ROSS. **Introdução à cibernética**. São Paulo: Perspectiva, 1970.

BACHUR, J.P e DUTRA, Roberto (org). **Dossiê Niklas Luhmann**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

CLARKE, Bruce. **Neocybernetics and narrative**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.

CLARKE, Bruce. **From information to cognition: the systems counterculture, Heinz von Foerster's pedagogy, and second-order cybernetics**. Constructivist Foundations, Vol. 7, No 3, 2012 pp-196-207. Disponível em <https://constructivist.info/7/3/196>. Consultado em 22/02/2019.

VON FOERSTER, Heinz. **Understanding understanding: essays on cybernetics and cognition**. New York: Springer-Verlag, 2003.

HAYLES, K., LUHMANN, N., RASCH, W., KNOTT, E. WOLFE, C. **A conversation with Katherine Hayles and Niklas Luhmann.** Cultural Critique, No 31. The polytics of systems and environments, Part II (Autumn, 1995), pp. 7-36. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/1354443>. (Acesso restrito, consultado em 12/10/2019).

GOLDSTEIN, Rebecca. **Incompletude.** A prova e o paradoxo de Kurt Gödel. Trad. Ivo Korytowski. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LUHMANN, Niklas. The Paradox of observing systems. In: **Cultural Critique**, No. 31, The Politics of Systems and Environments, Part II (Autumn,1995), pp. 37-55. University of Minnesota Press. URL: <http://www.jstor.org/stable/1354444>.

CLARKE, Bruce. The concept of autopoiesis. In: SEIDL, David et BECKER, K.h (org.) **Niklas Luhmann and Organization Studies.** Copenhagen, Liber & Copenhagen Business School Press, 2006 (<http://www.bogeroypapir.dk/productsamples/9788763003049.pdf>).

CLARKE, Bruce. The autopoiesis of social systems. In: SEIDL, David et BECKER, K.h (org.) **Niklas Luhmann and Organization Studies.** Copenhagen, Liber & Copenhagen Business School Press, 2006. <http://www.bogeroypapir.dk/productsamples/9788763003049.pdf>).

CLARKE, Bruce. A obra de arte e a auto-reprodução da arte. In: OLINTO, Heidrun K. **História da Literatura e as novas teorias alemãs.** São Paulo: Editora Ática, 1996.

CLARKE, Bruce. **A realidade dos meios de comunicação.** Trad. Ciro Marcondes Filho. São Paulo, Paulus, 2011.

LUHMANN, Niklas; FUCHS, Stephan. **Tautology and paradox in self-descriptions of modern society.** Sociological theory, Volume 6, Issue 1 (spring, 1988) 21-37 (<http://www.d.umn.edu/cla/faculty/jhamlin/4111/Readings/LuhmannTautology.pdf>).

MATURANA, Humberto. **Cognição, ciência e vida cotidiana.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento.** As bases biológicas da compreensão humana. São Paulo: Editora Palas Athena, 2002.

MORAES, Maria Candida. **O social sob o ponto de vista autopoietico.** Disponível em http://www.ub.edu/sentipensar/pdf/candida/o_social.pdf . Setembro de 2002. Consultado em 12/10/2019.

PREGER, Guilherme de F. **Luta de Classes como desfuncionalização sistêmica.** XIV Colóquio Habermas - V Colóquio de Filosofia da Informação. Rio de Janeiro, 2018, Direito e Democracia: entre fatos e normas. Disponível em <https://coloquiohabermas.files.wordpress.com/2018/12/anais-2018-completo2.pdf>. Consultado em 17/10/2019.

RAZETO-BARRY, Pablo. **Autopoiesis 40 years later: a review and a reformulation.** Springer Science+Business Media Dordrecht. October, 2012. Disponível em

https://www.researchgate.net/publication/232231194_Autopoiesis_40_years_Later_A_Review_and_a_Reformulation. Consultado em 12/10/2019.

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.

UMPLEBY, Stuart. **Second-order cybernetics as a fundamental revolution in science**. *Constructivist Foundations*, Vol. 11, No 3, 2016 pp-455-465. Disponível em <https://constructivist.info/11/3/455.umpleby>. Consultado em 22/02/2019.

ESFERA PÚBLICA E AÇÃO COMUNICATIVA: Contribuições habermasianas ao paradigma social em ciência da informação

Gerson Moreira Ramos Junior

Mestrando em Ciência da Informação

Graduando em Biblioteconomia pela Universidade Federal do Espírito Santo

E-mail: g.ramosjunior@gmail.com

Meri Nadia Marques Gerlin

Doutora em Ciências da Informação, Dinter (UnB/UFES)

Professora do Departamento de Biblioteconomia e do Programa de Pós-Graduação em

Ciência da Informação (PPGCI) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

E-mail: meri.gerlin@ufes.br

Resumo: O artigo aborda aspectos relacionados ao paradigma social presente na ciência da informação e suas discussões enquanto possibilidade teórica e metodológica, a partir dos conceitos presentes na teoria habermasiana. Buscando pontos de interseção entre os quais identificam-se construções teóricas com as abordagens propostas pela ciência da informação via paradigma social. Por meio de uma pesquisa teórica intentamos demonstrar como tal junção pode contribuir para a compreensão dos conceitos de subjetividade, intersubjetividade e rede relacionais e como tal abordagem pode ser associada às discussões da ciência da informação, apresentando-a como esfera pública e identificando interrelações dos sujeitos em suas ações comunicativas e informacionais, com vistas a superação das forças colonizadoras do mundo da vida¹.

Palavras-chave: Paradigma Social; Esfera Pública; Agir Comunicativo.

INTRODUÇÃO

Este artigo pretende a partir do conceito de esfera pública e da teoria do agir comunicativo², do filósofo e sociólogo Jürgen Habermas explorar, as discussões epistemológicas acerca do paradigma social, desenvolvidas no âmbito da ciência da informação (CI) com vistas a apresentar tais discussões da ciência da informação – especialmente via paradigma social –

¹ Esfera do mundo onde as relações humanas acontecem por meio unicamente da interação comunicativa dos cidadãos.

² Desenvolvida a partir das premissas *Teoria do Agir Comunicativo*, *Consciência Moral* e *Agir Comunicativo* de Jürgen Habermas. Juntas concebem o cerne da *Teoria Comunicativa* como um paradigma da comunicação, da intersubjetividade, da ação comunicativa, contraposta ao sistema (dinheiro e poder).

como esfera pública, na perspectiva habermasiana, numa aproximação entre a teoria crítica a partir de Habermas e a ciência da informação.

Para tanto, iremos analisar como os teóricos da CI constroem os conceitos de subjetividade, intersubjetividade e rede, dentro das processualidades pertinentes à CI pelo paradigma social. Para atingir o objetivo proposto, por meio de uma pesquisa teórica realizou-se um levantamento dos autores que abordaram o paradigma social em suas construções teóricas na ciência da informação. Intentamos com a realização da pesquisa, apresentar as características dessas formulações de forma sumária, porém, destacando os principais elementos que ajudam a consubstanciar essas ideias. Após esse levantamento e, à luz do conceito de esfera pública e da teoria do agir comunicativo, buscou-se os pontos de interseção entre tais construções teóricas e abordagens propostas pela CI, sobretudo acerca da subjetividade dos sujeitos em suas relações comunicativas e informacionais.

A associação do paradigma social com o conceito de esfera pública, presente na teoria habermasiana, é possível a partir do entendimento de esfera pública como uma esfera social, da qual pode emergir práticas discursivas da opinião pública e da vontade política. É na esfera pública que as redes entre o sistema político e os setores privados do mundo da vida, se apresentam em uma rede “[...] supercomplexa que se ramifica espacialmente num sem número de arenas” (HABERMAS, 2012, p. 108) e, nessa condição, estabelecesse como um grande tecido que favorece o debate público e a tomada de consciência a partir do agir comunicativo.

Compreendendo-se como, esfera pública, o “espaço” em que o indivíduo se constitui como ser político. Sua função na mediação social entre Estado e esfera privada é onde vislumbramos o maior potencial de confluência com a ciência da informação na constituição por pessoas privadas de uma esfera pública que, pela autonomia que lhes é conferida pela inter-relação com a informação, reúnem possibilidade de incidir sobre o poder político.

1. O PARADIGMA SOCIAL NA CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO

O marco temporal do surgimento do paradigma social dentro das discussões epistemológicas da CI foi o I COLIS – *International Conference on Conceptions of Library and Information Science* (1992), sediado na Finlândia (ARAÚJO, 2008).

Neste congresso, pesquisadores de todo o mundo apresentam diversos trabalhos questionando os modelos teóricos até então em voga na CI e apresentando propostas de novos caminhos de pesquisa. Para Capurro (2003), nasce aí o “paradigma social”, tido como o terceiro paradigma da CI, que surge na tentativa de superar uma limitação encontrada no paradigma cognitivo – a apreensão dos sujeitos informacionais como seres isolados de um contexto social [...] (ARAÚJO, 2008, p. 9).

O elemento novo trazido pelo paradigma social, em oposição aos paradigmas, físico e cognitivo, foi introduzir a essa discussão as relações de condicionamento social e material que influenciam o comportamento informacional desses indivíduos e a própria produção da informação.

Frohmann (1995) aponta que ao invés de centrar-se no questionamento, o que é informação? A discussão deve elevar-se para o questionamento, sobre quais forças estão condicionadas a geração e transmissão de tal informação, inaugurando assim, a discussão acerca do conceito de regime de informação - que não será abordado de maneira detida nos limites desse artigo. No entanto, interessa-nos o entendimento presente no artigo *Pensando e Repensando o Documento*, de Gugliotta (2017):

Os documentos para Frohmann (2008) expressariam um tipo específico de regime de informação, na qual a discursividade presente na documentação estaria diretamente associada à materialidade da informação, ou seja, o documento nomeia a materialidade da informação e por meio desta nomeação é possível captar os aspectos sociais e públicos da informação. Para Frohmann (2012), as práticas documentárias se expressariam por meio de quatro características fundamentais: a materialidade, o pertencimento institucional, o modo socialmente disciplinado e a historicidade. Por meio dessas quatro características seria possível localizar os documentos no tempo e no espaço, além de permitir o mapeamento das redes de relações compostas por interesses variados (GUGLIOTTA, 2017, p. 327).

Percebe-se claramente por meio da definição de tais características, o interesse do autor em deslocar o eixo de análise da CI do sujeito cognoscente para o “ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2009), parte da premissa de que não necessitamos buscar uma ponte entre o sujeito e o objeto localizado em um “mundo exterior”, visto que existir significa estar já/sempre “fora” e socialmente envolvido em uma rede de relações e significados.

[...] Ser-no-mundo é uma constituição fundamental do ser-aí em que ele se move não apenas em geral, mas, sobretudo, no modo da cotidianidade, então o ser-aí já deve ter sido sempre experimentado ontologicamente. Permanecer totalmente velado seria incompreensível, principalmente porque o ser-aí dispõe de uma compreensão ontológica de si mesmo, por mais indeterminada que seja. Mas logo que “o fenômeno do conhecimento do mundo” se apreende em si mesmo, sempre recai numa interpretação formal e “externa”. Um indicador disso é a suposição, hoje tão corrente, do conhecimento como uma relação de “sujeito e objeto”, que se mostra tão “verdadeira” quanto vazia. Sujeito e objeto não coincidem, porém com ser-aí e mundo (HEIDEGGER, 2009, p. 106).

Hjørland e Albrechtsen (1995, apud CAPURRO, 2003) desenvolvem um paradigma social epistemológico, a análise de domínio, que consiste no estudo de campos cognitivos em relação direta com as comunidades discursivas. Nesse sentido, o objeto da CI, conforme descreve Hjørland (2003, apud CAPURRO, 2003, p. 10), é “o estudo das relações entre os discursos, áreas de conhecimento e documentos em relação às possíveis perspectivas ou pontos de acesso de distintas comunidades de usuários”.

Para Hjørland e Hartel (2003), a AD possui três dimensões: a Ontológica, a Epistemológica e a Sociológica – não podendo ser aplicada ou compreendida desconsiderando qualquer uma dessas. Para os autores, é por essas dimensões que se compreende a relação entre domínio geral e específico e seus desdobramentos no que tange aos princípios e estratégias de recuperação da informação. Para o dinamarquês, é a dimensão sociológica que viabiliza a empiria de sua teoria (AMORIM; CAFÉ, 2015, p. 1046).

Novamente verifica-se, agora através da análise de domínio a dimensão sociológica sendo classificada como característica basilar para o desenvolvimento do campo da CI, demonstrando o entrecruzamento das relações sociais e subjetivas às dinâmicas da informação. Para esses autores, o objetivo da análise de domínio é o desenvolvimento de ontologias de informações coletivas e estruturas de conhecimento, levando-se em conta as idiosincrasias que cada domínio tem, ao analisar suas formas de relacionar-se com determinado conteúdo. Desta forma, podemos interpretar que os esforços estão mais concentrados em entender como as relações se estabelecem do que a busca de uma linguagem capaz de representar universalmente o conhecimento.

Análise de Domínio é uma abordagem teórica de Ciência da Informação (CI), que afirma que a melhor forma de compreender as informações na Ciência da

Informação é estudar as áreas de conhecimento como "comunidades de discurso", que são partes da divisão da sociedade do trabalho. Organização do Conhecimento, estrutura, padrões de cooperação, linguagem e formas de comunicação, sistemas de informação e critérios de relevância são reflexões dos objetos do trabalho dessas comunidades e do seu papel na sociedade. A psicologia, o conhecimento, a necessidade de informação e critérios subjetivos de relevância devem ser vistos nesta perspectiva (HJORLAND; ALBRECHTSEN, 1995, apud GHENO, 2017 p. 30-31).

Capurro também desenvolve seus estudos epistemológicos na área da CI, considerando uma perspectiva social argumentando que:

Informação não é algo que comunicam duas cápsulas cognitivas com base em um sistema tecnológico, visto que todo sistema de informação está destinado a sustentar a produção, coleta, organização, interpretação, armazenamento, recuperação, disseminação, transformação e uso de conhecimentos e deveria ser concebido no marco de um grupo social concreto e para áreas determinadas (CAPURRO, 2003, p. 10).

Em sua discussão acerca de uma hermenêutica da informação o autor formula que a compreensão se dá a partir de uma determinada comunidade na qual o usuário já está implícito ou explicitamente inserido.

A hermenêutica como paradigma da ciência da informação postula justamente a diferença entre pré-compreensão, oferta de sentido e seleção, tomando como marco de referência, não a pré-compreensão de um sujeito ou usuário isolado, mas a de determinada comunidade assim como a de um campo específico de conhecimento e/ou de ação no qual o usuário está já implícito ou explicitamente inserido (CAPURRO, 2003, p. 11).

O paradigma social prioriza o reconhecimento do sujeito como sujeito social, percebendo-o como parte desse todo social e, portanto, constituído como “produtores de sentido” que se articula em comunidades diversas, de diferentes naturezas: profissionais, étnicas, religiosas, sexuais, políticas, econômicas, etc.” (ARAÚJO, 2008, p. 11).

2. ESFERA PÚBLICA E AGIR COMUNICATIVO

Essa esfera pública, que “[...] pode ser entendida inicialmente como a esfera das pessoas privadas reunidas em um público” (HABERMAS, 2003, p. 42), começa a ser gestada a partir do que o autor identificou como um movimento de institucionalização da sociedade civil, a

partir de clubes inicialmente literários, porém, a posteriori, também político como descreve o autor: “[...] centros de uma crítica inicialmente literária e, depois, também política, na qual começa a se efetivar uma espécie de paridade entre os homens da sociedade aristocrática e da intelectualidade burguesa” (HABERMAS, 2003, p. 48).

A esfera pública na construção habermasiana passou, na modernidade, de uma reunião de indivíduos que formavam a pólis para grupos sociais que atuam na esfera social definindo de regras comuns a metas pragmáticas, considerações de justiça a problemas de identidade e auto-entendimento cultural, processos de monitoramento das autoridades a prestações de contas, sendo assim um fenômeno social.

O caráter colonizador do capitalismo moderno, no entanto, reorientou a formulação dessa esfera pública para autor. Tornou-se, então, necessária a reformulação desse conceito levando em conta a complexificação social e o surgimento de novas tensões na esfera pública, como demonstra Bosco (2017):

A antiga separação da esfera pública do sistema político se dissolve mediante a regulação social do Estado de bem-estar e o poder de influência ampliado de um mercado oligopolizado sobre o governo. Em 1962, é a evolução específica do capitalismo entre os séculos XIX e XX que acaba por restringir a esfera da política, a esfera social e a esfera privada ao generalizar a orientação instrumental da ação. O acento aqui, portanto, é dado ao capitalismo e aos efeitos constringentes que exerce sobre a democracia (BOSCO, 2017, p. 189).

Ao permitir que Estado promova uma política de “Welfare State”³ instada na lógica do capital que admite algumas concessões a classe trabalhadora, temos um esvaziamento da força política da esfera pública orientada para a verdade, tal conjuntura gesta uma nova esfera que “não pode ser considerada nem como puramente privada, nem como autenticamente pública” (HABERMAS, 1978a, p. 159, apud BOSCO, 2017, p. 189). Essa nova configuração tem potencial de esvaziamento da tensão entre pólo produtivo (classe trabalhadora) e capital-mercado, possibilitando assim, todo um processo de colonização do mundo da vida.

Essa colonização é operada de forma a desmobilizar as tensões sociais e transformar todas as relações sociais em monetarizadas formas de interação, alerta-nos Santos (1985), nesse sentido, ao estudar o caso português por ele descrito como uma sociedade semiperiférica:

³ Estado do Bem-estar designa que o Estado garanta padrões mínimos de educação, saúde, habitação, renda e seguridade social a todos os cidadãos.

As sociedades semiperiféricas garantem a satisfação relativamente adequada dos interesses imediatos de amplos sectores da população (e nomeadamente do operariado, numericamente importante na estrutura social da população) à luz dos modelos de consumo dominantes. Tal, porém, não se deve a altos níveis de produtividade do trabalho nem à grande institucionalização formal da relação capital/trabalho semelhante à que existe nos países centrais. Resulta, em geral, de um complexo tecido social em que esta última relação se desenrola, o qual, por seu lado, cria mecanismos informais compensatórios do atraso das relações de produção e, por outro lado, pulveriza os conflitos entre o capital e o trabalho. Esta atenuação dos conflitos não se liga assim à forte presença de classes médias (intermédias entre a burguesia e o operariado), tal como sucede nos países centrais, mas antes à presença de estratos sociais e fracções de classes localizados ao lado ou abaixo do operariado e funcionando como suportes sociais deste. Os mecanismos compensatórios informais e a relativa pulverização dos conflitos entre o capital e o trabalho são a base material dos regimes democráticos nestas sociedades (SANTOS, 1985, p. 872).

A combinação de justiça social e eficiência econômica de fato pode se constituir em uma “escolha trágica”, no sentido de força transformadora das desigualdades do sistema capitalista. A “[...] crise da modernidade desembocou nos dias de hoje, numa crise de sentido para a vida humana. [...]” (OLIVEIRA, 1989, p. 71). Tal discussão refere-se à racionalidade instituída na modernidade, pautada na coisificação do mundo e fortemente vinculada ao desejo iluminista de retirar a civilização do atraso científico, atraso este que as antigas crenças e mitos traziam consigo em detrimento do uso da plena razão.

Essa relação reorientada pelos meios, dinheiro e poder⁴, esvazia a ação comunicativa para a vida humana, tornando-a uma prática meramente utilitária no processo de acumulação do capital. Segundo a teoria do agir comunicativo, a prática comunicativa cotidiana compreende uma ação “[...] racionalizada de forma unilateral num estilo de vida utilitário [...]”, compreendendo uma “[...] mudança induzida pelos meios diretores para uma orientação de natureza teleológica [...]” resultando em “[...] um hedonismo liberto das pressões da racionalidade [...]” (PINTO, 1995, p. 81). Nota-se que o poder capital se instalou no que ele nomeia mundo da vida e transformou as interações humanas em pragmáticas relações de trocas.

⁴Componentes da esfera sistêmica da sociedade, considerados inférteis do ponto de vista da interação da vida autônoma, que por sua vez permite ao sujeito, senhor de si, experimentar o outro numa simbiose propiciada unicamente pelo livre exercício da interação através da linguagem.

[...] com a institucionalização legal do meio monetário que marca a emergência do capitalismo, a ação orientada para o sucesso, guiada por cálculos egocêntricos de utilidade, perde sua conexão com a ação orientada para o entendimento mútuo [...] (PINTO, 1995, p. 84).

Não obstante às discussões e críticas a essa razão, vivenciamos na contemporaneidade uma exagerada prevalência do econômico em detrimento do mundo da vida, a razão foi diminuída às formas mais práticas de sua atribuição, tornando-se uma racionalidade instrumental, conferindo valor aos, saberes práticos adquiridos pelo homem. Como questionam Adorno e Horkheimer (1985):

O que se perde com isso? Perde-se a capacidade reflexiva, isto é, compreender as coisas, fatos, situações não apenas como relações espaço-temporais abstratas, mas ao contrário, pensá-las como aspectos mediatizados do conceito, que só se realizam em seu sentido social, histórico e humano (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 39)

A superioridade do homem que está no saber, não deve ser, na contemporaneidade, colonizada e se determinar apenas pelo poder econômico.

[...] o preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder'. A razão alienada é o resultado do iluminismo e a expressão desse fato é a sociedade unidimensional, totalmente administrada, sociedade sem oposição, na qual os conflitos e antagonismos foram dissimulados na identidade comum que a norma e o mercado estabelecem (MATOS, 1993, p. 30).

Analisando a crítica feita a razão alienada que reforça a concepção do saber como legitimador dos mecanismos de controle e de poder, porém pensaremos também quais caminhos a ciência em informação associada à filosofia habermasiana, apresenta como alternativa a essa sociedade pragmática numa perspectiva emancipatória do indivíduo enquanto sujeito interagente com a informação.

3. CONTRIBUIÇÕES HABERMASIANAS A CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO

Destacamos pontos de intersecção entre a CI e a teoria habermasiana, a partir de uma processual sistematização do conhecimento humano que, no século XIX, já se encontrava consolidada na sociedade europeia. A CI também é cara a noção de saber e conhecimento e o seu estabelecimento público, possibilitado pela mediação e uso da informação “[...] a coisa mais

importante em CI (como em política de informação) é considerar a informação como uma força constitutiva na sociedade e, assim, reconhecer a natureza teleológica dos sistemas e serviços de informação” (BRAMAN, 1989, apud CAPURRO; HJORLAND, 2007, p. 151).

Associando a esses conceitos uma discussão etimológica da palavra informação, verificamos que a construção lexical da palavra informação, do latim *informatio*, que consiste no ato de moldar a mente e/ou no ato de comunicar conhecimento, descreve ações que operam num nível de subjetividade e interação entre sujeitos e meios sociais. “dar forma”, “por em formato de”, requer uma ação intersubjetiva e recíproca entre os sujeitos e é nessa perspectiva que se vislumbra a aproximação da CI como o conceito de esfera pública e a teoria do agir comunicativo, uma vez que a CI se ocupa cientificamente dessa relação da informação com a sociedade. Nesse sentido, a CI evidencia o potencial do agir comunicativo quando admite que é, pela esfera comunicativa, que as relações sociais se estabelecem e a partir desse movimento subjetivo as transformações são operadas:

[...] a dimensão informacional presente nesses fenômenos. É, mais uma vez, aí que reside o olhar informacional, o lugar de onde a Ciência da Informação observa os diferentes fenômenos da realidade. Mais uma vez agrupando as classificações dos diferentes autores citados, pode-se dizer que aqui emerge um conceito INTERSUBJETIVO de informação (ARAÚJO, 2014, p. 24-25).

Assim vislumbra-se novo encontro entre a CI e Habermas, no potencial da CI- via paradigma social - através do estudo da informação, desvelar as relações de força e poder por meios de engendramentos que vislumbram a manutenção das forças colonizadoras sobre o mundo da vida, note-se que não é uma pretensão de extrapolar os limites da CI, mas, antes, aproximá-la de uma prática transformadora, como sugere Araújo (2014):

Ou seja, os seres humanos, em suas diferentes ações no mundo (produzir pesquisa científica, construir sua identidade, monitorar o ambiente mercadológico, testemunhar direitos e deveres, etc.), produzem registros materiais, documentos – eles in-formam. É essa ação de produzir registros materiais que é a informação, que é o objeto de estudo da Ciência da Informação. A Ciência da Informação não estuda a ação administrativa, política ou cultural em si mesmas, mas apenas naquilo que elas têm de informacional (ARAÚJO, 2014, p. 24).

Ao sucumbirmos à racionalidade instrumental percebemos que a vida humana perde suas possibilidades de interação em comunidade em relação ao meio ambiente e torna-se uma

experiência individualista e vazia do ponto de vista da troca comunicativa e autêntica, proposta por Habermas.

CONCLUSÃO

Como trabalhar com o aspecto subjetivo da dimensão informacional, sem negar toda a historicidade dos estudos em CI nascido de questões práticas da guarda, recuperação e uso de documentos e também como a CI pode contribuir nos limites de sua atuação para os dilemas da sociedade da informação no contexto digital de profusão informacional, estando imbricada de nascença na perspectiva digital da informação e se valendo das tecnologias digitais como campo de sua cientificidade, são apontamentos norteadores aos estudos da CI. Viu-se que, pelo paradigma social, pode-se pavimentar um caminho possível para refletirmos tais questões a utilização do conceito de rede já pacificado no âmbito da Ciência da informação como indica Araújo (2014):

Um conceito fundamental para este campo, hoje em dia largamente utilizado, é a noção de “rede”. Tal conceito chegou à Ciência da Informação por duas vias. De um lado, veio como importação de estudos sociológicos sobre o fazer dos cientistas nos chamados “estudos de laboratórios” (e principalmente da teoria ator-rede de Latour). De outro lado, foi se construindo a partir das potencialidades trazidas pelas tecnologias digitais, que propiciaram o incremento de atividades colaborativas, interativas, entre cientistas (ARAÚJO, 2014, p. 59).

Todavia, são insuficientes esses limites para o conceito de rede em CI, tal conceito deve ser somado, a referencialidade teórica crítica, presente em Habermas, e pensada como esfera pública onde são operados os tensionamentos que dessas redes podem emergir, pois a monetarização do mundo da vida agudou os engendramentos e maquinações que o meio dinheiro e poder impõem sobre as trocas informacionais da sociedade, tornou o discurso orientado pelo capital, comum e aceito pela sociedade contemporânea, com as discussões educacionais, informacionais, ambientais, sociais, etc, sendo pautadas necessariamente pelas urgências econômicas, deixando de fazer sentido pensar o mundo sobre outra ótica que não a mercadológica.

Ao sucumbir à racionalidade instrumental, percebe-se que a vida humana perde suas possibilidades de interação em comum unidade – comunidade - e torna-se uma experiência

individualista, vazia do ponto de vista da troca comunicativa autêntica na perspectiva habermasiana. É nesse sentido que as abordagens em rede da CI, pela via paradigmática social, devem ser exploradas na retirada dos sujeitos desse estado de sujeição pelo consumo de informação num modelo pré-estabelecido, pré-formatado e dado como único caminho.

Evidenciar, portanto, via cientificidade da informação, os elementos que reforçam os ideais egocêntricos e utilitários da vida mercantilizada. Desvelar as maquinações e engendramentos que os meios, dinheiro e poder, operam via disseminação da informação e, propor novas formatações da esfera pública e da interação do homem social é papel da CI que pode, ao assumir como problema de pesquisa, a subjetividade informativa e os processos sociais da informação, ser um farol de recondução do uso reorientado da informação para a pluralidade e a ética em rede, ao invés de enredados, por uma única força que pasteuriza as consciências. É na pluralidade e na transversalidade da CI que, perpassando de forma inequívoca, em todas as esferas do mundo da vida, pode apresentar-se como essa esfera pública pensada em Habermas.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AMORIM, Igor Soares; CAFÉ, Lígia Maria Arruda. Análise de domínio Hjordlandiana sob a luz da filosofia de Deleuze. In: Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação, 15, 2014. Belo Horizonte, **Anais do XV ENANCIB**. Belo Horizonte: UFMG, 2014. Disponível em: <http://200.20.0.78/repositorios/handle/123456789/2625>. Acesso em: 20 maio 2019.

ARAÚJO, Carlos Alberto Ávila. Estudos de usuários: pluralidade teórica, diversidade de objetos. Comunicação oral apresentada ao GT03–Mediação, Circulação e Uso da Informação do IX ENANCIB. **Anais do IX ENANCIB**, 2008. Disponível em: [http://bogliolo.eci.ufmg.br/downloads/ARAUJO%20 Enancib%202008.pdf](http://bogliolo.eci.ufmg.br/downloads/ARAUJO%20Enancib%202008.pdf). Acesso em: 13 maio 2019.

ARAÚJO, Carlos Alberto Ávila. O que é ciência da informação? **Informação & Informação**, v. 19, n. 1, p. 01-30, 2014. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/informacao/article/view/15958>. Acesso em: 22 jun. 2019.

BOSCO, Estevão. Habermas e a esfera pública: anotações sobre a trajetória de um conceito. **Revista Sinais**, v. 21, n. 2, 2017. Disponível em: <http://www.periodicos.ufes.br/sinais/article/view/18456>. Acesso em: 22 jun. 2019.

CAPURRO, Rafael. Epistemologia e ciência da informação. IN: Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação-ENANCIB, 5., 2003. Belo Horizonte. **Anais do V**

ENANCIB. Belo Horizonte: UFMG, 2003. Disponível em: http://www.capurro.de/enancib_p.htm. Acesso em: 22 jun. 2019.

CAPURRO, Rafael; HJORLAND, Birger. O conceito de informação. **Perspectivas em Ciência da Informação**, Belo Horizonte, v.12, n.1, p.148-207, abr. 2007. Disponível em: <http://bogliolo.eci.ufmg.br/downloads/CAPURRO.pdf>. Acesso em: 7 maio 2019.

FROHMANN, Bernd. Taking information policy beyond information science: applying the actor network theory. In: **Annual Conference of the Canadian Association for Information Science/Association Canadienne des Sciences de L'information**. 1995. Disponível em: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.517.5320&rep=rep1&type=pdf>. Acesso em: 23 maio 2019.

GHENO, Tatiane Cristina. **Análise de domínio**: um estudo das publicações científicas brasileiras. 2017. 83 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/179000/348756.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 21 jun. 2019.

GUGLIOTTA, Alexandre Carlos. Pensando e repensando o documento. **Revista Ibero-Americana de Ciência da Informação**, v. 10, n. 2, p. 314-331. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/RICI/article/view/2548>. Acesso em: 23 maio 2019.

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

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo 1**: racionalidade da ação e racionalização social. Tradução: Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

MATOS, Olgária Chain Féres. **A escola de Frankfurt**: luzes e sombras do iluminismo. São Paulo: Moderna, 1993.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e racionalidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.

PINTO, José Marcelino de Rezende. A teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas: Conceitos básicos e possibilidades de aplicação à administração escolar. **Paidéia**, Ribeirão Preto, n. 8-9, p. 77-96, fev./ago., 1995. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-863X1995000100007&script=sci_arttext. Acesso em: 20 jun. 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Estado e sociedade na semiperiferia do sistema mundial: o caso português. **Análise Social**, v. 21, n. 87-89, Portugal, 1985, p. 869-901. Disponível em: <https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/10834/1/Estado%20e%20Sociedade%20na%20Semiperiferia%20do%20Sistema%20Mundial.pdf>. Acesso em: 26 jun. 2019.

Verônica Barboza Scartassini

*Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação,
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
veronica.scartassini@gmail.com.*

Jackson da Silva Medeiros

*Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Doutor em Comunicação e Informação
medeiros@ufrgs.br.*

Resumo: Os dispositivos de mídias sociais modificaram e ampliaram a capacidade comunicativa do ser humano em muitos aspectos. Seu constante desenvolvimento e ampliação tem impactado e influenciado a alteração do fluxo informacional, a relação entre consumidores e produtores e as demais relações de mercado. A problemática deste estudo se debruça em compreender a produção e o consumo de informação dentro dos dispositivos de mídias sociais, em especial o Instagram. Para isso, a discussão se baseia nas noções de “produção de presença” de Gumbrecht, na obra *“Produção de presença: o que o significado não pode transmitir”* e “máquinas-desejantes” de Deleuze e Guattari, no livro *“O anti-édipo”*, mediada pelo autor Byung-Chul Han, na obra *“Sociedade da transparência”*. A partir dessas noções, torna-se possível compreender que a interação humano-máquina se baseia em diferentes aspectos que envolvem a tecnologia e uso de dispositivos, mas também na perspectiva de um sujeito que é motivado e se motiva a produzir e consumir a partir da sua presença no cotidiano, em perspectivas fundadoras dos dispositivos de mídias sociais, como a comunicação, produção, consumo e a subjetivação.

Palavras-chave: Produção de presença. Máquinas-desejantes. Instagram. Dispositivos de mídias sociais.

INTRODUÇÃO

O uso das mídias sociais está em constante crescimento e faz parte do cotidiano. Possuir

¹ Uma versão inicial deste trabalho foi apresentada na disciplina Seminário em Materialidades e Ontologia dos Artefatos de Entretenimento no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul em janeiro de 2019.

² O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Também conta com fomento do CNPq no projeto “Investigação sobre a crise no acesso à informação científica: bases teóricas, conceituais e metodológicas para pressupostos ético-informacionais” (Processo 431367/2016-7) e na concessão de bolsa de mestrado.

registros em dispositivos de mídias sociais se tornou sinônimo de pertencimento ao mundo, uma vez que “a mídia digital é uma mídia de presença” (HAN, 2018, p. 35). O nome de usuário se tornou o registro geral dos indivíduos no mundo interconectado das redes.

Podemos considerar que, apenas quantitativamente, só o Facebook (a maior das plataformas de mídias social) possui mais de 2 bilhões de usuários³. O Instagram também se destaca em números; pertencente ao grupo criador do Facebook, tem cerca de 500 milhões de contas ativas por mês⁴, incentivando o compartilhamento indiscriminado de informações, principalmente textos, fotos e vídeos.

Pensando nesse ponto, podemos apontar a existência de um cruzamento entre as mídias sociais e o que está colocado, de maneira genérica, como “mundo real”, indicando uma correspondência entre essas esferas sociais. As mídias sociais possuem regras de convivência, incentivam seus usuários a se expressarem, ditam tendências e indicam o quão bem ou mal informado podemos estar (MACHADO, 2018). Em decorrência disso, e diferentemente dos canais tradicionais de comunicação, destacam-se por não necessitarem de um mediador entre o consumidor e o produtor de informação, tendo em vista que o próprio usuário é o seu produtor e consumidor de conteúdo, estabelecendo o que Byung-Chul Han (2018) chama de hiperconectividade.

Han realiza em diversos trabalhos exames sobre a exposição, em especial a que é incentivada e potencializada pelas mídias sociais. Dessa forma, o valor referente à uma ação, um gesto, uma postagem, um pensamento compartilhado é deixado em segundo plano, uma vez que a existência não está mais colocada por si, mas a partir do momento em que pode ser vista por chamar a atenção (HAN, 2017).

Dentro dos elementos existir e comunicar, Gumbrecht (2010) aponta que o ser humano é produção de presença, comunicação a todo instante, enquanto Deleuze e Guattari (2010) dizem que os sujeitos são máquinas-desejantes. Queremos, a partir disso, compreender a produção de conteúdo informacional no Instagram e verificar possíveis relações com as noções de “produção de presença” e “máquinas-desejantes”, buscando confluências e contrapontos com Byung-Chul Han a partir da “Sociedade da transparência”.

Entendemos que o Instagram, para nosso estudo, mostra-se como um arquétipo para compreender a relação presença-desejo, pelo fato de ser uma mídia que incorpora a produção de imagem tanto pessoal como de objetos de interesse, tendo por foco a publicização do

³ <https://newsroom.fb.com/company-info/> Acesso em: setembro de 2019.

⁴ <https://business.instagram.com/> Acesso em: setembro de 2019.

desejado. O Instagram representa uma das problemáticas apontadas por Han (2017), isto é, a comunicação visual anestesiada ao mesmo tempo em que ela é hiper, movida pela necessidade em tornar tudo visível. Nessa perspectiva, a mídia explora a exibição e em vez de cultuar o valor de exibição do objeto acaba por banaliza-lo, transformando-o em um elemento sem valor; em relação ao sujeito-consumidor, torna-o sem reflexão.

1. HANS GUMBRECHT E A PRODUÇÃO DE PRESENÇA

A apresentação cronológica sobre a construção da noção de produção de presença nas primeiras páginas do livro homônimo à ideia, cujo subtítulo é “O que o sentido não consegue transmitir”, é considerada, por Hans Gumbrecht, uma preparação necessária ao leitor para que este consiga compreender como os estudos em Materialidades da Comunicação surgiram.

Dentro dos estudos de Literatura, o campo das Materialidades da Comunicação, nos anos 1980, 1990, buscou unir uma ordem interpretativa e narrativa sem manter uma visão voltada para o passado. Para o desenvolvimento das temáticas e dos trabalhos apresentados ao longo de Colóquios, pesquisadores da área compreenderam que seria necessário se utilizar dos elementos da Filosofia, como a hermenêutica e a metafísica, para explicar e compreender a comunicação, assumindo que “[...] a comunicação é predominantemente acerca do sentido, acerca de algo espiritual que é transportado e precisa ser identificado ‘para além das superfícies puramente materiais’ do material” (GUMBRECHT, 2010, p. 37). Desse modo, a proposta se consolidava por verificar a relação entre sentido e materialidade ofertada pelos dispositivos de comunicação afetavam o sujeito – como, por exemplo, a folha de um jornal, a tela de um computador ou uma mensagem eletrônica (GUMBRECHT, 2010).

Foi somente a partir dos anos 1990 que, em um colóquio realizado no Brasil, Gumbrecht desenvolveu a noção de produção de presença. Com essa concepção, deixa de compreender a questão da materialidade incorporada à produção de presença a partir da interpretação e do sentido como elementos centrais. Passa, então, a entender que a Materialidade da Comunicação está ligada a uma ideia de espaço-movimento permanente (GUMBRECHT, 2010).

A construção da noção de “produção de presença” se volta para a etimologia dessas palavras. “Presença” busca uma noção temporal de presente, de existência. “Produção” mantém uma ideia de trazer para diante, dar continuidade, dissociada do intuito produtivista. Os dois termos unidos indicariam a relação tangível e espacial proporcionada pelos meios de

comunicação aos sujeitos, independentemente do seu grau de intensidade e aproximação, como explica o autor:

[...] em outras palavras, falar de ‘produção de presença’ implica que o efeito de tangibilidade (espacial) surgido com os meios de comunicação está sujeito, no espaço, a movimentos de maior ou menor proximidade e de maior ou menor intensidade. Pode ser mais ou menos banal observar que qualquer forma de comunicação implica tal produção de presença; que qualquer forma de comunicação, com seus elementos materiais, ‘tocará’ os corpos das pessoas que estão em comunicação de modos específicos e variados - mas não deixa de ser verdade que isso havia sido obliterado (ou progressivamente esquecido) pelo edifício teórico do Ocidente desde que o cogito cartesiano fez a ontologia da existência humana depender exclusivamente dos movimentos do pensamento humano. (GUMBRECHT, 2010, p. 38-39).

Nessa perspectiva, Gumbrecht abre espaço para um novo olhar sobre a materialidade da comunicação. Isto é, a atribuição da produção de sentido, antes mesmo de existir sentido. Esta relação se apresenta em consonância com a forma com que o sentido assume (FALCÃO; AQUINO; 2013). A noção de produção de presença transpassou o tempo e os dispositivos de comunicação. Quando Gumbrecht elabora sua teoria, a tecnologia não apresentava indícios dos dispositivos que estariam por vir, como é o caso dos *smartphones*. Apesar disso, o autor não deixa de apresentar questões com relação à comunicação e ao contexto em que vive.

[...] perguntar-me por que me sinto tão tocado pelos fenômenos de presença e pela possibilidade de refletir sobre eles, isso conduz a analisar a situação cultural do presente: em um nível primário, os efeitos da presença têm sido tão completamente banidos que agora regressam sob a forma de um intenso desejo de presença - reforçado ou até iniciado por muitos dos nossos meios de comunicação contemporâneos. Nosso fascínio pela presença [...] baseia-se num desejo de presença que, no contexto da contemporaneidade, só pode ser satisfeito em condições de fragmentação temporal extrema (GUMBRECHT, 2010, p. 42).

O pensamento de Gumbrecht, dado o contexto tecnológico daquele período, demonstra apenas uma parte da mudança que estaria por ocorrer nos anos subsequentes. A tecnologia se tornaria um elemento importante para a compreensão e estudo das materialidades da comunicação, tendo em vista que acompanha os modos de produção utilizados no processo comunicativo.

2. GILLES DELEUZE E FÉLIX GUATTARI E AS MÁQUINAS-DESEJANTES

Ao contrário do que apresenta a noção de Gumbrecht, a noção de máquinas-desejantes de Deleuze e Guattari é baseada na produção, em sentido de geração de novos produtos, bens, processos etc. A construção, portanto, de máquinas-desejantes é fruto de uma profunda análise crítica sobre o sistema capitalista, compreendendo que este acaba por moldar e subjetivar. Partimos do ponto em que Deleuze e Guattari (2010) denominam os sujeitos como “máquinas desejantes”. Os autores indicam que o ser humano é formado por máquinas que se conectam, relacionam-se e a partir dessas relações outras máquinas são formadas, assim como suas ações e processos na natureza.

Isso funciona em toda parte: às vezes sem parar, outras vezes descontinuamente. [...] Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões. Uma máquina-órgão é conectada a uma máquina-fonte: esta emite um fluxo que a outra corta. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 11).

Os autores veem o sujeito como elemento dentro de um processo de produção, onde a natureza e a indústria ora convergem, ora divergem. Tal relação, como parte do pensamento capitalista, acaba por condicionar elementos como “produção”, “distribuição” e “consumo” em três esferas autônomas. No entanto, consideram que

[...] não há esferas nem circuitos relativamente independentes: a produção é imediatamente consumo e registro, o registro e o consumo determinam diretamente a produção, mas a determinam no seio da própria produção. De modo que tudo é produção: produção de produções, de ações e de paixões; produções de registros, de distribuições e de marcações; produções de consumos, de volúpias, de angústias e de dores. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 14).

Desse modo, o pensamento de Deleuze e Guattari pode ser compreendido dentro de um ciclo, onde a produção gera consumo e o consumo gera a (re)produção. A relação homem-natureza é colocada em um contexto capitalístico, indicando que essa não é mais uma relação extrínseca ao sujeito, mas que passa a se constituir como identidade fundamental do homem-natureza. Nesse aspecto, homem e natureza não se constituem como termos opostos, mas, sim, em uma mesma realidade do produtor e do produto, onde “a produção como processo excede

todas as categorias ideais e forma um ciclo ao qual o desejo se relaciona como princípio imanente. Eis porque a produção desejante é a categoria efetiva de uma psiquiatria materialista” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 15).

O desejo nesse ponto é o que liga uma máquina-desejante a outra. É o fluxo contínuo entre as máquinas. Assim, máquinas-desejantes são

[...] máquinas binárias, com regra binária ou regime associativo; sempre uma máquina acoplada à outra. A síntese produtiva, a produção de produção, tem uma forma conectiva: ‘e’, ‘e depois’... É que há sempre uma máquina produtora de um fluxo, e uma outra que lhe está conectada, operando um corte, uma extração de fluxo (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 16).

As máquinas estão sempre em conexão, em constante fluxo de produção e consumo. São tanto produtoras como consumidoras, unidas pelo desejo, o que permite seu funcionamento. Somado a isso, os autores também apontam que toda a produção está inserida em seu produto, pois é a partir da produção que existe a produção desejante. A máquina produz seu produto estimulada pelo seu desejo.

Dentro do contexto dos dispositivos de mídias sociais, os sujeitos realizam o processo de produção e consumo informacional. Indicam a relação que Deleuze e Guattari chamam de “produto-produzir. O produzir está sempre inserido no produto, razão pela qual a produção desejante é produção de produção, assim como toda máquina é máquina de máquina” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 17). O dispositivo, por compreender as nuances do sujeito, acaba por explorá-lo e incentivá-lo a dar a continuidade nesse ciclo.

3. DISPOSITIVO DE MÍDIAS SOCIAIS, MÍDIAS SOCIAIS COMO DISPOSITIVOS: UMA APROXIMAÇÃO COM AS NOÇÕES DE BYUNG-CHUL HAN

Trabalhos sobre dispositivos de mídias sociais têm se mostrado, em diversas áreas do conhecimento, um fenômeno em ascensão. De maneira geral, grande parte dos trabalhos visam a compreensão dos fenômenos envolvendo os dispositivos enquanto sistemas de informação a partir de uma vertente tecnológica, buscando compreender também seu contexto social, econômico, ético, estético, cultural, entre outros, na contemporaneidade. Ou seja, são trabalhos que se preocupam com uma espécie de “mudança de paradigma”, visto que assumem, em suas análises, os efeitos da utilização das plataformas em âmbitos sociais e individuais.

Dentro dessa ótica, trabalhos que se debruçam especificamente sobre análises conceituais do Instagram se referem a diferentes observações sobre o aplicativo. Alguns trabalhos, como de Almeida (2015), Seco, Santos e Bartalo (2016), Mariz e Dutra (2018) abordam a relação da fotografia e as mídias sociais, discutindo também seu valor documental; já os trabalhos de Helal, Amaro e Gauziski (2012), Gauziski e Amaro (2013), Oikawa (2016) e Silvestre (2017) discutem a temática a partir das materialidades da comunicação.

Uma maneira de conseguirmos compreender os efeitos das mídias sociais se encontra na noção de dispositivo foucaultiano, como trabalhada por Deleuze. Para este, dispositivos não se constituem apenas em objetos tridimensionais, pois não são definidos e estruturados, mas são constituições, processos, formações sujeitas a variáveis inter-relacionadas, sendo

[...] uma espécie de novelo ou meada, um conjunto multilinear. É composto por linhas de natureza diferente e essas linhas do dispositivo não abarcam nem delimitam sistemas homogêneos por sua própria conta (o objeto, o sujeito, a linguagem), mas seguem direções diferentes, formam processos sempre em desequilíbrio, e essas linhas tanto se aproximam como se afastam uma das outras (DELEUZE, 1990).

Nessa perspectiva é possível estabelecer que os dispositivos, principalmente quando relacionados ao pensamento foucaultiano, estabelecem-se por três instâncias modulantes: saber, poder e subjetividade (DELEUZE, 1990). Deleuze complementa que os dispositivos também são formados por ordens enunciativas que se definem por variáveis e se consolidam por regimes de enunciação, não sendo sujeitos nem objetos, mas regimes que atravessam critérios diversos como o estético, o científico e o político.

O dispositivo busca instaurar uma ordem contínua, ininterrupta, atuando em um processo de naturalização do instituído a partir da rede material e imaterial que carrega consigo e que se constitui em outros dispositivos. Mantenedor da ordem das coisas no regime instaurado, o dispositivo é um instrumento de estabilidade de situação em reprodução, sendo um *continuum* de novidades que se tornam o atual. (MEDEIROS, 2017, p. 166-167).

Colocando a ideia de dispositivo para os estudos de mídias, Klein (2007) apresenta outros três aspectos: sócioantropológico, semio-linguístico, tecno-tecnológico. Os aspectos sócioantropológico e semio-linguístico estão vinculados a fatores sociais, de linguagem e do

sujeito, enquanto o aspecto tecno-tecnológico se apresenta enquanto técnica, aparato tecnológico e é o que mais aparece em estudos de comunicação envolvendo dispositivos.

Na sua relação com a informação, como observam Wilke e Jardim (2006), o sujeito se relaciona com o dispositivo na ordem que o coloca em determinado regime de visibilidade. Ou seja, pensa que a informação se situa como objeto valioso para as mais diversas áreas do saber, mostrando-se como elemento que ordena a divisão do trabalho e do capital e é capaz de modular o modo de ser.

Essa abordagem sobre a noção de dispositivo se aplica, portanto, em diferentes aspectos, inclusive envolvendo estudos sobre mídias sociais e suas nuances. Isso porque mídias sociais, ou plataformas de mídias sociais, estão relacionadas a uma diversidade de elementos e conforme sua variância semântica se apresentam como uma noção multifatorial na sua formulação conceitual. A vinculação da palavra “plataforma” no meio computacional é relativamente nova e sua associação está ligada tanto ao sistema de hardware como quanto ao software, bem como ao desenvolvimento de dispositivos móveis, como os telefones e aplicativos, expandindo o conceito (GILLESPIE, 2010).

Nesse ponto é preciso salientar que os dispositivos de mídias sociais têm se mostrado impactantes na forma com que a sociedade vem se estruturando e se relacionando (HANNA; ROHM; CRITTENDEN, 2011; GILLESPIE, 2015). As relações comerciais, principalmente as ações de marketing, modificaram-se com a presença dessas mídias, permitindo a criação de figuras que antes não existiam nos meios de comunicação, como a do influenciador.

Aspectos técnicos, econômicos, sociais e políticos do uso das mídias sociais mostram que o dispositivo enquanto seu design gráfico, seus marcos regulatórios e o caráter público têm apresentado consequências nas capacidades de fazer e não fazer de seus usuários, isto é, no modo como os sujeitos recebem informações e como agem nas plataformas (GILLESPIE, 2015). Não se pode, dessa forma, afastar a relação de que os dispositivos de mídias sociais tomam e desenvolvem de maneira a fortalecer o mercado se utilizando de aspectos emocionais proporcionados pelos dispositivos e que beneficiam a indústria do marketing, atuando inclusive, como um sistema de vigilância (SILVEIRA, 2017; MURDOCK; 2018).

Esse pensamento reside ainda mais a partir da percepção de que os dispositivos de mídias sociais não existem de maneira isolada, mas, sim, através de correlações programadas. Dificilmente um usuário desses dispositivos não está integrado a um sistema maior que permite a interação com outros dispositivos. Um usuário que está, por exemplo, ligado ao Instagram,

difícilmente não está conectado com o Facebook ou com o Twitter, entre outros dispositivos, o que permite e incentiva a auto-exposição por parte dos usuários (FALCÃO; AQUINO; 2013).

Essas mudanças sociais se devem, em parte, pela utilização de algoritmos. Primeiro porque através do uso do aplicativo o algoritmo aprende os gostos e inclinações dos sujeitos e pode moldar ou modular as informações a serem consumidas, implicando nos comportamentos. Segundo porque estimulam os sujeitos a não se desvincularem do dispositivo e acabam incentivando-o a fornecer mais informações. Soma-se a esses aspectos a falta de clareza, por parte dos usuários, de como os algoritmos se estruturam e qual sua capacidade de classificar conteúdos e sujeitos, constituindo-se em caixas-pretas. Isso gera, inclusive, uma sensibilidade de confiança nos sujeitos, que acreditam na neutralidade do dispositivo (HANNA; ROHM; CRITTENDEN, 2011; RUTHS; PFEFFER, 2014; GILLESPIE, 2015).

Segundo Couldry e Van Dijck (2015), a perspectiva dos dispositivos de mídias sociais é agregar cada vez mais experiências aos seus usuários. Isto é, plataformas como o Instagram têm ampliado a sua funcionalidade para além de comunicar e integrar sujeitos, tornando-se fábricas de interação e jogos comerciais e políticos, quando não os dois.

Ao contrário de outras mídias sociais que possibilitam o compartilhamento de texto como referência principal, no Instagram a imagem precede o texto. Em geral, quando aparece, o texto é apenas um complemento da imagem. Essa perspectiva de compartilhar imagens, seja por meio de fotografias ou vídeos, permite que o usuário do dispositivo construa seu próprio álbum digital disposto de maneira cronológica, criando uma sistemática de compartilhamento de eventos do cotidiano de cada usuário (SILVESTRE, 2017). Em suas atualizações mais recentes o aplicativo introduziu o sistema de *stories*, funcionalidade que permite disponibilizar esses eventos por até 24 horas.

Essas ações acabam se tornando inconscientemente produções de presença, mas também estimulam o caráter emocional. Quando um conteúdo compartilhado “toca” a pessoa que está consumindo a fotografia ou vídeo, é possível atribuir valor, afeto a esse conteúdo, simbolizado por meio de um coração, o *like* (gostei). Aliada a essa perspectiva emocional, a funcionalidade dos *stories* também se vincula como narrativa da própria existência. Acaba ampliando a ideia original do aplicativo, indo ao encontro de sua atuação como dispositivo, gerando uma dinâmica maior à mídia social, incentivando seus usuários a publicarem conteúdo compartilhando seus momentos, experiências e gostos. Cria um sistema heterogêneo de controle, abarcando a relação objeto-sujeito-linguagem.

Han (2017a) se posiciona criticamente com o que o dispositivo induz no sujeito. Além de incentivar a exposição em demasia, o Instagram acaba por dissociar a imagem fotográfica do elemento temporal que deveria realçar. A fotografia digital nasce dentro de uma sociedade positivada. Trata-se de uma fotografia que não ressalta e nem conhece a demanda do tempo, da câmara escura, dos ativos de prata para apresentar e atribuir o valor a ser exibido. A fotografia digital realça o que há de mais emergente na sociedade atual, a falta de valoração do sujeito e de reflexão.

A fotografia de hoje, totalmente tomada pelo valor expositivo, mostra uma outra temporalidade. Está determinada pela *atualidade sem negatividade*, sem destino, que não admite nenhuma tensão narrativa, nenhuma dramaticidade de ‘romance’. Sua expressão não é romântica. (HAN, 2017a, p. 31).

Nessa perspectiva, o sujeito acaba por assumir um entre vários papéis, como o de seu próprio sujeito objeto-propaganda, dentro do aspecto dual de produtor e consumidor de informações no regime vigente. Além do mais, necessita lidar com a carga emocional que lhe é atribuída enquanto sujeito, do mesmo modo que necessita compreender sua atuação, sua existência e presença dentro da esfera global.

Essa interação por meio dos dispositivos faz com que não existam mais barreiras entre o online e offline, construindo sujeitos que se movimentam mecanicamente no espaço e no tempo disposto. Como anota Han (2017a; 2017b), a perspectiva atual é aquela em que os sujeitos sejam cada vez mais transparentes, confluindo em uma hiperconexão, aliando-se à auto-publicização. Isso é convergente com a noção de produção de presença dentro do contexto de Gumbrecht, já que a presença passa a contar no momento em que o sujeito existe no dispositivo.

Quando ocorre a interação pelo Instagram, percebe-se o movimento de produto-produzir, desejo e máquina-desejante, conforme desenhado por Deleuze e Guattari. Os sujeitos que utilizam o dispositivo se veem impulsionados a repetir, a interagir, a promover. Não obstante, são os utilizadores do dispositivo que escolhem os conteúdos que consumirão inicialmente; modifica-se aí a relação de escolha regida por algoritmos, fazendo com que os usuários não tenham mais controle sobre suas relações com outras entidades, sejam humanas ou não.

Essa compreensão se reflete quando o sujeito expõe uma fotografia ou vídeo no Instagram, exprimindo uma espécie de desejo em produzir seu conteúdo e, ao mesmo tempo,

ser consumido, na valorização do que é visto. Esse valor expositivo, presente em Han, seria a essência do perfeito neoliberalismo, a qual não pode ser compreendida dentro da lógica marxista entre valor de uso e valor de troca, pois se afasta da esfera do uso e não consiste em ser uma força de trabalho, situando-se em apenas existir.

Uma figura presente no Instagram e que demonstra a relação entre sujeitos, máquinas-desejantes, é o influenciador. Um influenciador age conforme o desejo das máquinas-desejantes. Existe devido à exploração e à exibição da sua imagem. É “o rosto desprovido de mistério, que assim se expõe, nada mais demonstra que o mostrar-se. Por assim dizer, tornou-se transparente” (HAN, 2017a, p. 57). Atua por uma influência que é mantida a partir da quantidade de máquinas-desejantes acopladas a ele. O sujeito influenciador acaba atuando como sujeito propaganda de si, incitando quase a uma pornografia em prol de se auto-promover.

Com base nisso, podemos entender que essa colocação se dá a partir da esfera do capitalismo, o que age, como aborda Han (2017a, p. 59), na “pornografização da sociedade, expondo tudo como mercadoria e votando-o à hipervisibilidade. O que se busca é a otimização do valor expositivo”. O influenciador, dessa maneira, apresenta-se como um elo possuidor de poder suficiente para distribuir os fluxos de informação presentes nas mídias. A atenção disponibilizada a ele se mantém fiel quando/enquanto a plataforma é comumente utilizada pelos demais sujeitos dos dispositivos, facilitando o desejo e o interesse (SILVEIRA, 2017).

Em complemento à discussão presente em Han, há a compreensão de que o dispositivo cria um ambiente em que o sujeito acredita ser livre e detentor de suas escolhas. Na verdade, trata-se de um cenário em que o sujeito se vê condicionado, implicado por reproduzir os mesmos comportamentos de consumo-produção de informação.

4. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

O desenvolvimento dos dispositivos de mídias sociais, como o Instagram, modificou o comportamento comunicacional e informacional. A facilidade na produção de conteúdo é marca característica da sociedade contemporânea, bem como dos dispositivos de mídias sociais que sempre estão inovando e propondo novas experiências aos seus usuários; sistemas cujas propostas incluem o fomento a que seus usuários mantenham a utilização de seus serviços, criando novas formas de produção e consumo. Dentre essas formas, a exibição, a auto-exibição, acaba por se estabelecer como uma face na exploração do sujeito no sistema econômico vigente.

Sobre as transformações socioeconômicas e as formas com que os dispositivos acabam por favorece-las, o conceito trazido por Gumbrecht permite compreender de onde se origina a comunicação no Instagram, porque o dispositivo atua dependendo de uma relação de aproximação abstrata, porém material, entre os seres, construindo uma necessária presença. Para Gumbrecht, a relação presença e existência estão relacionadas, indicando que a existência do ser está na sua produção. Assim, se existe a produção de presença, existe o ser a ser produtor e existe o ser a ser consumidor, em uma retroalimentação contínua e (re)produtora do sistema.

No momento em que há existência do ser, podemos considerar que, seguindo a aceção de Deleuze e Guattari, existem também máquinas-desejantes movidas pela presença. O ser passa a se constituir da produção de desejo no processo de produção de presença. O desejo atua como combustível para promover a produção da presença.

Nos dispositivos de mídias sociais, esse cenário é permanente. O sujeito é motivado e se motiva a produzir e consumir; vê-se estando ou fazendo-se estar presente no cotidiano alheio, produzindo presença, sendo máquina-desejante. É nessa perspectiva que os dispositivos de mídias sociais se fundam, atribuindo-se de múltiplas funções: comunicando, produzindo, consumindo informação e subjetivando; consumo este que se sobrepõe ao real intuito de consumo de bens tangíveis.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, J. F. **A fotografia e as redes sociais digitais**. 2015. 77 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Semiótica) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/4735/1/Julia%20Ferreira%20de%20Almeida.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2018.

COULDRY, N. VAN DIJCK, J. Researching Social Media as if the Social Mattered. **Social Media + Society**, v. 1, n. 7, july-dec./2015. DOI: 10.1177/2056305115604174.

DELEUZE, G. ¿Que és un dispositivo? In: DELEUZE, G. **Michel Foucault, filósofo**. Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 155-161.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-Édipo: o capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2010.

FALCÃO, T; AQUINO, M. C. Sociabilidad y ocio en redes sociales basadas en ubicacion: dinamica interaccional y el sistema de insignias del Foursquare. **Comunicação, Midia E Consumo**, v. 10, n. 27, mar., 2013, p.97-128. Disponível em: http://revistacmc.espm.br/index.php/revistacmc/article/viewFile/433/pdf_1. Acesso em setembro de 2019.

- GAUZISKI, D.; AMARO, F. Apontamentos sobre materialidade e registro da memória no projeto Rio 365. In: ENCONTRO NACIONAL DA HISTÓRIA DA MÍDIA, 9, 2013, Ouro Preto. **Anais eletrônicos...** Ouro Preto, 2013. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais-1/9o-encontro-2013/artigos/gt-historia-da-midia-audiovisual-e-visual/apontamentos-sobre-materialidade-e-registro-da-memoria-no-projeto-rio-365>. Acesso em: 28 dez. 2018.
- GILLESPIE, T. Platforms Intervene. **Social Media + Society**, v.1, n. 2, april-June 2015. DOI: 10.1177/2056305115580479.
- GILLESPIE, T. The politics of ‘platforms’. **New media & society**, v. 12, n. 3, p. 347-364, 2010.
- GUMBRECHT, H. U. **Produção de presença**: o que o sentido não consegue transmitir. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-RIO, 2010.
- HAN, B. -C. **No exame**: perspectivas no digital. Petrópolis: Vozes, 2018.
- HAN, B. -C. **Sociedade da transparência**. Petrópolis: Vozes, 2017a.
- HAN, B. -C. **Topologia da violência**. Petrópolis: Vozes, 2017b.
- HANNA, R.; ROHM, A.; CRITTENDEN, V. L. We’re all connected: The power of the social media ecosystem. **Business Horizons**, v. 54, n. 3, 2011, p. 265–273. DOI:10.1016/j.bushor.2011.01.007
- HELAL, R.; AMARO, F.; GAUZISKI, D. Uma partida em imagens: Instagram, Futebol e Materialidades da Comunicação. **LOGOS: Comunicação e Universidade**, v. 19, n. 02, 2012. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/4215>. Acesso em: 28 dez. 2018.
- KLEIN, O. J. A gênese do conceito de dispositivo e sua utilização nos estudos midiáticos. **Estudos em Comunicação**, p. 215-231, 2007.
- MACHADO, D. F. Mediações algorítmicas: o poder de modulação dos algoritmos do Facebook. **§Parágrafo**: São Paulo, v. 6, n. 1, p. 43-45, jan./abr. 2018.
- MARIZ, A. C. A.; DUTRA, M. S. Curtir, compartilhar e armazenar: os arquivos fotográficos em redes sociais. **Ágora**, v. 28, n. 56, p. 4-17, 2018. Disponível em: <http://www.brapci.inf.br/index.php/res/v/12554>. Acesso em: 28 dez. 2018.
- MEDEIROS, J. S. Compreensões sobre o dispositivo: da informação à via para profanação. **Informação & Informação**, v. 22, n. 3, p. 158-177, set./out. 2017. DOI: 10.5433/1981-8920.2017v22n3p158
- MURDOCK, G. Media Materialities: for a moral economy of machines. **Journal of Communication**, v. 68, n. 2, 2018, p.359–368. DOI:10.1093/joc/jqx023

OIKAWA, E. **Produção de presença no contexto da comunicação ubíqua**: relações de complexidade entre corpo, tecnologia e ambientes digitais. 2016. 231f. Tese (Doutorado em Comunicação Social) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 2016. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/7023>. Acesso em: 28 dez. 2018.

RUTHS, D.; PFEFFER, J. Social media for large studies of behavior. **Science**, v. 346, n.6213, 2014, p.1063–1064. DOI:10.1126/science.346.6213.1063

SECO, L. F. C.; SANTOS, Z. P.; BARTALO, L. Comportamento informacional e compartilhamento da informação no Instagram. **Revista ACB: Biblioteconomia em Santa Catarina**, v. 21, n. 1, p. 46-60, 2016. Disponível em: <http://www.brapci.inf.br/index.php/res/v/76475>. Acesso em: 28 dez. 2018.

SILVEIRA, S. A. **Tudo sobre Tod@s**: Redes digitais, privacidade dados pessoais. São Paulo: Edições SESC, 2017.

SILVEIRA, S. A. A noção de modulação e os sistemas algorítmicos. In: SOUZA, J.; AVELINO, R.; SILVEIRA, S. A (Org.). **A sociedade de controle**: manipulação e modulação nas redes digitais. São Paulo: Hedra, 2018.

SILVESTRE, C. M. O consumo na rede social Instagram: influenciadores digitais, materialidade e sonhos. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 40, 2017, Curitiba. **Anais eletrônicos...** Curitiba, 2017. Disponível em: <http://portalintercom.org.br/anais/nacional2017/resumos/R12-0704-1.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2018.

WILKE, V. C. L.; JARDIM, J. M. Dispositivo de informação contemporâneo: considerações preliminares para uma arqueogenealogia do horizonte informacional em nossa contemporaneidade. In: ENCONTRO NACIONAL EM PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 7, 2006, Marília. **Anais...** Marília: UNESP, 2006. Disponível em: <http://enancib.ibict.br/index.php/enancib/vii/enancib/paper/viewFile/2654/1782>. Acesso em: setembro de 2019.

Josilene Schimiti

Universidade Estadual de Londrina

Mestrado

josichimiti@hotmail.com

Matheus Garcia de Moura

Universidade Estadual Paulista (Araraquara)

Mestrado

matheusgarcia.dm@gmail.com

Resumo: A presente comunicação busca realizar uma interlocução entre os principais elementos do reconhecimento (2003) e o modelo de democracia em Axel Honneth (2001) sob a égide da cooperação social, que assume um papel importante junto ao processo normativo moderno, articulando as interações relacionais situadas nas práticas e instituições sociais como realizações concretas da liberdade social (2015), de maneira a conferir modos mais efetivos de participação democrática; desempenhando, assim, uma dimensão social ampliada para os contextos complexos e plurais das sociedades contemporâneas. Nesse sentido, Honneth chama a atenção para aspectos pré-institucionais do exercício da participação democrática, indispensáveis a uma integração adequada dos cidadãos na esfera pública, e, deste modo, apresentando uma possibilidade de evitar certas práticas de desrespeito como limitadoras de uma participação política adequada e para assegurar a todos a dignidade e o valor da pessoa humana.

Palavras-chave: Reconhecimento. Democracia Radical. Cooperação Reflexiva.

INTRODUÇÃO

O exercício adequado do poder político tem sido uma constante no âmbito das reflexões filosóficas e nos modos de pensar a ordenação das sociedades humanas. O surgimento da esfera pública moderna, como um espaço de troca de ideias a respeito de questões de relevância político (e social), levou inevitavelmente ao surgimento da questão sobre a participação democrática nessa esfera. Diferentes filósofos têm tentado oferecer uma concepção adequada de democracia na história do pensamento ocidental moderno. Dentre eles, na história da Escola de Frankfurt, a obra de Habermas ocupa um papel central como teórico da democracia (conferir sobretudo *Facticidade e Validade* desse autor).

* Agradecemos ao Prof. Dr. Charles Feldhaus pela interlocução durante o desenvolvimento deste trabalho. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL/Pr.). E-mail: charlesfeldhaus@gmail.com

Na mesma linha teórica desse autor, Axel Honneth, como principal representante da terceira geração da tradição de pensamento conhecida como Teoria Crítica, ainda é muito pouco lembrado como um teórico que contribuiu com as discussões a respeito da democracia. Recentes pesquisas têm avançado pouco ao tratar das contribuições da teoria do reconhecimento à reconstrução de um modelo de formação democrática. Razão pela qual os traços centrais do modelo do reconhecimento trazem contribuições relevantes à formulação de uma teoria da democracia em Axel Honneth: a relação entre reconhecimento e democracia parece estar assentada, em Honneth, na ideia de que o padrão intersubjetivo de reconhecimento aparece como pré-condição a um exercício de participação política na esfera pública. Neste contexto, esta comunicação busca apresentar uma análise interpretativa ao paradigma do reconhecimento enquanto concepção democrática com base nos escritos desse autor.

Do ponto de vista da ordem cronológica das obras de Honneth pode-se afirmar que primeiramente o filósofo alemão desenvolve a noção de reconhecimento com base nos escritos de juventude de Hegel em *Luta por reconhecimento* (2003); mais tarde, ele trata de outras condições do desenvolvimento da sociedade pela participação na esfera pública democrática, estruturadas em *O “eu” no “nós”* (2013); mais recentemente, ele trata da relevância das práticas e instituições sociais como reflexões da liberdade social em *O direito da liberdade* (2015) e, em seu trabalho mais atual, *A ideia de socialismo* (2017), Honneth apresenta a ideia de que a democracia pode ser entendida como uma forma de vida global ancorada na intermediação entre o indivíduo e a sociedade, como um modo de autorrealização e de participação igualitária, em coletividade, que se apoiam numa reciprocidade que propicia a liberdade social. Nessa trajetória, portanto, a democracia em Honneth surge com a ideia de uma sociedade cooperativa que se organiza como uma estrutura democrático-associativa, ou seja, enquanto uma cooperação reflexiva entre integrantes da sociedade. De modo geral, nestas diferentes obras, Honneth parece elucidar elementos centrais de seu artigo *Democracia como cooperação reflexiva* (2001).

A proposta de pensar sobre uma interlocução entre o reconhecimento como base para uma participação igualitária democrática em Axel Honneth segue a hipótese de que a dinâmica do reconhecimento está organizada por razões morais e por um sistema de eticidade democrática¹, o qual possibilita afirmar que as relações pessoais se estabelecem no modo de

¹ Para uma discussão mais detalhada da relação entre concepção de eticidade democrática de Honneth e esfera familiar, ver Feldhaus e Schimiti. *A importância da esfera familiar na eticidade democrática na concepção teórico crítica de Axel Honneth*. (2018, p. 162-189).

uma cooperação reflexiva e estão assentadas na formação moral do cidadão. Vale destacar que a formação moral possui tendências da socialização e formação de caráter intersubjetivo. Nesse sentido, ampliada para uma atuação social e política, relaciona ao respeito e à responsabilidade em defesa de uma consciência ética de si mesmo e do outro, ou seja, do reconhecimento recíproco, carregando em si uma dinâmica que expressa, protege, mantém e recupera a ação democrática.

A TEORIA DO RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH:

Um breve quadro teórico

Primeiramente, é preciso retomar as ideias da teoria do reconhecimento de Axel Honneth², a princípio, pela sua laboriosa formulação desenvolvida em *Luta por reconhecimento*, onde o autor retoma o conceito hegeliano, de seus escritos de juventude, para a reconstrução do “conceito de uma luta moralmente motivada” (2003, p. 23), que conduz à distinção de três formas de reconhecimento, que contém em si a motivação para os conflitos sociais: o amor, o direito e a solidariedade. Cada esfera do reconhecimento permite ao sujeito desenvolver a autorrelação prática positiva, ressaltando o vínculo entre liberdade e autonomia individual enquanto vínculos comunitários e societários (a autoconfiança nas relações de amor e amizade; o autorrespeito nas relações jurídicas e a autoestima na comunidade social de valores). Assim, a teoria do reconhecimento de Honneth busca compreender as circunstâncias sociais da desigualdade, da opressão, da injustiça e do desrespeito nas realidades sociais.

Anos mais tarde, no célebre debate com Nancy Fraser (2003), em *Redistribuição e Reconhecimento: um debate político-filosófico*, Honneth defende novamente a sua formulação do conceito de reconhecimento, argumentando que as demandas sociais por igualdade não podem ser explicadas com base no paradigma redistributivo. As demandas redistributivas estariam, para o autor, subentendidas nas demandas por reconhecimento que, por possuírem um conteúdo estrutural moral, formariam a gramática dos movimentos sociais. Ao explicar as demandas sinalizando aspectos singulares e distinguindo-as entre si, Honneth contrapõe sua teoria ao modelo redistributivo: nesse o objetivo é reparar ou eliminar injustiças econômicas e sociais, ao passo que a luta pelo reconhecimento tem como premissa reparar ou eliminar injustiças

² Foi assistente de Jürgen Habermas, o filósofo frankfurtiano da "segunda geração", entre 1984 e 1990. Cf. “Honneth esquadrinha “Déficit Sociológico””, entrevista a Marcos Nobre e Luiz Repa (2003).

morais (humilhação, desrespeito e a negação dos direitos em detrimento de um determinado grupo ou indivíduo). O autor considera que a condição de “boa vida” não está necessariamente determinada pelo viés capitalista do cidadão apenas como um consumidor e contribuinte, como se pudesse ser dominado por estes critérios, mas, a partir do reconhecimento como um indivíduo singular que de maneira justa, é detentor de direitos igualitários independentemente de sua posição social.

Para além desse debate, na filosofia contemporânea, a obra de Charles Taylor *A política do reconhecimento*,³ parece ter colocado a noção de reconhecimento no centro de debate político filosófico, uma vez que ele defende inclusive a criação de uma nova categoria de direitos culturais para lidar com as novas demandas sociais relativas à identidade de grupos. Outras pensadoras como Nancy Fraser e Judith Butler abordam o reconhecimento como um suporte no papel da cultura e da economia na filosofia social. É importante observar que, contrariamente a estes outros pensadores, Honneth não parece vincular as demandas por reconhecimento apenas com demandas relacionadas a valores culturais e por causa disso no seu pensamento a noção de reconhecimento não carrega as conotações culturalistas que se encontram nos autores acima mencionados.

Para Axel Honneth o conceito de reconhecimento intersubjetivo está emparelhado à autorrealização do sujeito na construção da justiça social, e, dessa forma, permite análises múltiplas, como na abordagem dos dilemas pluralistas nas sociedades contemporâneas; para a compreensão dos efeitos das políticas públicas inclusivas; do diagnóstico dos desrespeitos cometidos sobre as minorias; dos conflitos raciais; do desrespeito aos direitos humanos; da efetividade dos direitos fundamentais previstos constitucionalmente, dentre outros. Isso tudo mostra a relevância do modelo de reconhecimento recíproco à questão da participação democrática igualitária na esfera pública. Pressupõe também, conforme sustenta Honneth ao tratar da democracia como prática reflexiva, a participação em esferas pré-institucionais como as organizações políticas de bairros e o desenvolvimento de sentimentos favoráveis à prática da participação política como a autoestima e a autoconfiança.

O conflito social, como expressão disso, aparece como o “fundamento social da Teoria Crítica” (NOBRE, 2003, p. 17). Desta maneira, Honneth suscita algumas objeções à concepção de teoria crítica de Habermas (1981), a qual oferece uma reconstrução teórica crítica da sociedade fundamentada num exame pragmático do uso da linguagem. Para Honneth, esse

³ Ver em Charles Taylor *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento* (1998).

“*déficit sociológico*” torna-se problemático porque não considera a singularidade da esfera do social ao desenvolver uma análise normativa da sociedade (HONNETH, 2011, p. 136)⁴. No caso das teorias da democracia o déficit sociológico parece estar relacionado com a necessidade de uma abordagem das relações sociais pré-institucionais que são importantes a um exercício significativo da prática da participação democrática. Como consequência disso, Honneth apresenta uma orientação teórica das vertentes intelectuais de Adorno, Horkheimer e Habermas com sua crítica do *déficit sociológico* desenvolvendo uma abordagem que visa à renovação da teoria crítica. A proposta de teoria crítica de Honneth (2003) é uma abordagem interdisciplinar⁵ que incorpora as contribuições de diferentes pensadores como Hegel, Mead, Winnicott e John Dewey.

A concepção de reconhecimento, desenvolvida em *Luta por reconhecimento* (2003), promove, portanto, o primeiro passo de uma teoria da democracia em Honneth, em que o indivíduo conquista sua autonomia a partir da consolidação da autoconfiança assentada no campo das relações pessoais e do autorrespeito. Sob esta ótica, o direito à igualdade social de todos os cidadãos perante a lei está vinculado à solidariedade como base fundamental para a afirmação da estima social, e carregam os elementos fundamentais de igual participação democrática. E, Honneth parece ir ainda mais longe, ao afirmar que um mínimo de igualdade social se apresenta como uma condição indispensável à participação democrática igualitária dentro de um modelo de estruturação moral da sociedade. Nessa discussão, as questões de igualdade social não podem ser resolvidas apenas através de procedimentos discursivos, como pensa o modelo deliberativo de democracia de Habermas, mas precisam ser resolvidas antes da institucionalização de procedimentos discursivos, a fim de que a prática do exercício de participação política seja adequada.

Desta forma, cabe reiterar a noção de Honneth em que a conquista da autonomia é alcançada por meio do exercício das relações de reconhecimento como base para formação da identidade individual e coletiva em um contexto dos processos cotidianos de integração e aprovação social, assegurando a autorrealização positiva do ser humano.

⁴ Entrevista realizada por Olivier Voirol.

⁵ Segundo Nobre (2003, p. 1) as reflexões de Honneth sobre a Teoria do Reconhecimento Intersubjetivo e Social, “podem dar novo rumo à teoria social crítica, agora ancorada no processo de construção social da identidade (pessoal e coletiva).” Sua trajetória e formação, inevitavelmente conduz este estudo as suas origens teóricas, destacadas inicialmente aos primeiros escritos de Hegel e na psicologia social de George Mead, para conhecer o primeiro modelo de reconhecimento na formação identitária intersubjetivo e normativo. O frankfurtiano também compõe sua orientação teórica das vertentes intelectuais de Adorno, Horkheimer e Habermas; na qual são discutidas e criticadas por Honneth para o entendimento do que chama de *déficit sociológico* da Teoria Crítica.

1. O MODELO DE DEMOCRACIA RADICAL DE AXEL HONNETH:

Um modo de vida

Honneth desenvolve alguns apontamentos a respeito de seu modelo de reconhecimento em contraste com outros modelos de democracia, em um breve artigo – *Democracia como cooperação reflexiva* (2001) – tratado como o modelo de democracia nesse autor – como democracia radical. Honneth busca em Dewey a definição do que ele chamará de “esfera pré-política”.⁶ Para ele, as primeiras dimensões de formação da vontade e do indivíduo apontam para formas estruturais que se encontram fora daquela esfera pública do debate pelo consenso. Existe antes, um processo de reprodução do bem comum, com elementos pré-políticos que compõem o funcionamento da constituição democrática: como um espaço de exercício comunicativo da liberdade. Honneth e Dewey compreendem que a esfera política implica na ação política como uma cooperação reflexiva. Esse processo se dá no campo das experiências e relações sociais e se relaciona com os papéis sociais dos cidadãos em suas contribuições com os fins da sociedade.

A democracia é entendida aqui como uma prática cooperativa reflexiva que requer mudança significativa nas instituições sociais, econômicas, jurídicas e culturais de forma radical e fundamentada no social. Esta meta de mudança⁷ radical somente será alcançada a partir de uma ação voluntária baseada na inteligência pública coletiva. A criação da democracia é uma tarefa de todos, que exige a criação de condições estruturais políticas para organização de uma sociedade autogovernada. A democracia, para Dewey, é mais que um sistema político, é mais do que o aparato institucional, é um modo de vida pessoal-individual e coletivo. Exige o investimento no capital humano a fim de que, por meio da educação, sejam fornecidas as condições necessárias de uma participação democrática igualitária que incluam as relações sociais.

Dewey (2008, p. 63-98) entende o social como uma categoria essencial para a realização da vida democrática. Para ele, o conceito de associação faz parte da ideia e do conceito de

⁶ Dewey refere-se ao pré-político para explorar “a compreensão de democracia que necessariamente emerge na condição de uma intersubjetividade antecedente da vida social” (HONNETH, 2001, p. 71). Ainda sobre essa questão, cf. Honneth (2001, p. 84), produz a ideia de vida ética pré-político da sociedade democrática de Dewey, na qual trata do mecanismo de contribuição cooperativa entre os indivíduos para a realização de metas comuns.

⁷ Esta ideia traz a crítica de Dewey ao Estado moderno de defende a ideia de comunidade, e revela como se torna possível que o social seja compreendido como uma categoria inclusiva que desfruta de autonomia filosófica e indica um método apropriado para se entender a transformação social verdadeiramente radical. (FRANCO; POGREBINSCHI, 2008, p. 149).

democracia. A dinâmica da associação permite a passagem do Estado à comunidade, e da democracia política à ideia de democracia; assim, a associação converte-se em cooperação. Para Dewey é através da reunião local de pessoas, como uma associação de homens, sem intermédios, sem mediações, sem instrumentos formais, jurídicos ou não, que aparece aos homens a possibilidade efetiva de expressar a sua própria liberdade⁸; assim, surge a comunidade democrática:

O conceito de democracia é um ‘modo de vida’, um conjunto indefinido e ilimitado de práticas compartilhadas e experiências políticas locais. A ‘ideia de democracia’ consiste, assim, em um modo de viver em comunidade, um modo de vida comunal [...] a associação implica uma nova fundação para a democracia e, assim, uma nova forma de organizar a política. [...] a associação é o que funda a comunidade e a cooperação, é o que permite que ela se persevere, organizando-se de forma autogovernada e autodeterminada. Enquanto modo de vida, a democracia é um modo de vida comunal. Enquanto modo de vida comunal, a democracia é um modo de vida associativo e cooperativo. Enquanto modo de vida associativo e cooperativo, a democracia é uma forma política autogovernada e autodeterminada (DEWEY, 2008, p. 144).

Pode-se dizer que, para Dewey (2008), articula-se que uma prática democrática radicalizada traz uma nova noção de esfera pública atrelada ao comunitário. Nessa compreensão, a democracia aparece como um projeto comunitário, que é transmitido a partir das relações pessoais.

Toda essa dimensão de democracia se inscreva a partir da influência do pensamento de John Dewey sobre Honneth que leva a explorar a teoria do reconhecimento e sua ideia de democracia sob dois aspectos centrais destacados nesse estudo. Um deles é o conceito de ação que se vincula fortemente às emoções e aos sentimentos dos sujeitos, compreendido pela dinâmica da luta contra o desrespeito. Outro aspecto é a noção de cooperação social ou cooperação reflexiva no sentido de pensar processos de relações pessoais que permitam a produção coletiva de uma sociedade mais justa. Em vista disso, é possível discorrer a proposta de Honneth (2001, 2009) como uma “politização do social⁹”, uma vez que uma sociedade democrática deve considerar que a prática da participação democrática, que funcione de forma

⁸ O conceito de liberdade para Dewey: “A liberdade é aquela liberação e realização segura das potencialidades humanas que ocorrem somente na rica e múltipla associação com outros” (DEWEY, 2008, p. 148).

⁹ Esta ideia sobre uma junção entre preocupações da teoria crítica e da teoria política no contexto honnethiano, Rúrion Melo (2014), aborda como uma “politização do social” para se referir a algo como um desdobramento a resposta paradigmática de Honneth contra o *déficit sociológico* atribuído à formulação habermasiana da crítica da sociedade.

adequada, exige levar em consideração não apenas aspectos institucionais, mas também práticas ligadas às relações pessoais de identidade e comunidade como parte intrínseca à formação política democrática. E que segundo o autor, os conflitos funcionam como uma engrenagem motivacional para além da regulamentação jurídica e para além do reconhecimento institucionalizado dentro de uma regulamentação sistemática da “juridificação”, pois sua proposta segue o escopo do reconhecimento intersubjetivo no sentido da democratização das relações pessoais, com atenção ao valor das relações pessoais contextualizadas nas práticas do social.

1.1 UM MODELO NORMATIVO DEMOCRÁTICO:

Reconhecimento e relações pessoais

Como visto anteriormente, alguns dos aspectos teóricos fundamentais da teoria do reconhecimento são importantes no desenvolvimento de uma concepção de democracia que presta atenção à participação igualitária democrática, principalmente porque chama à atenção a elementos pré-institucionais do exercício de tomada de decisão democrática. Honneth (2001, 2015) dialoga, portanto, numa tomada para a sensibilização de cada membro da sociedade a uma reação na direção da participação da esfera pública democrática. Somente assim aumentaria sua capacidade racional de resolução conjunta dos problemas sociais. A meta final é evitar um tipo de desintegração da participação dos cidadãos em esferas públicas democráticas. Também, tal como se apresenta em *Luta por reconhecimento* (2003), o modelo de reconhecimento de Honneth trata de diferentes esferas do reconhecimento (amor, direito e solidariedade), que se orientam por diferentes princípios do reconhecimento (cuidado, igualdade e estima social). Por fim, a igualdade de participação na política parece implicar relações de reconhecimento recíproco que vão se constituindo desde as primeiras relações pessoais.

Portanto, a construção da eticidade democrática se insere, no contexto das estruturas das relações intersubjetivas familiares no pensamento de Axel Honneth. O tema se concentra nas obras *O Direito da Liberdade* (2015) e *Luta por reconhecimento* (2003), em que Honneth reconstrói as transformações da organização familiar e considera o mecanismo afetivo do amor como uma categoria do reconhecimento recíproco. Honneth trata da esfera de vinculação familiar nessa última obra, e entende que a família na sua composição e na sua mudança tem

um embasamento intensamente cultural, de modo que ela pode ser legitimamente composta considerando as transformações nos modelos familiares que também passam pela mudança pessoal e social de uma sociedade frente suas realidades sociais.

Em *Luta por reconhecimento* (2003) a matriz relacional primária está ancorada na relação familiar e, é apresentado como a categoria estimuladora da autoconfiança e o primeiro estágio do reconhecimento recíproco. A relação intersubjetiva do amor como uma forma de reconhecimento recíproco em que o eu e o outro se diferem como indivíduos autônomos, assim se reconhece a alteridade.

Honneth (2003, 2015) entende que as relações emotivas iniciadas entre pais e filhos no interior da família para depois se estender nos laços sociais de amizade e convívio social como um curso bem-sucedido ao longo da vida adulta em sociedade. Este processo inicial de socialização dos sujeitos humanos dentro do universo de interação familiar traz algumas considerações sobre a fundamentação do sentido da democracia a partir da relação de intersubjetividade familiar. A assistência e a participação simétrica na família no sentido da institucionalização da igualdade familiar não são para Honneth (2015) um obstáculo ideológico, mas, definitivamente uma expectativa de realização normativa que começa a assumir forma institucionalizada diante de uma sociedade fortemente pluralizada em que os papéis institucionalmente fixos perdem seu caráter rígido e imutável das relações pessoais.

O filósofo (2003, 2015) se aprofunda na problemática da afetividade humana como um elemento indispensável da experiência do reconhecimento recíproco. Constata-se de inegável importância ao tema, como uma compreensão contemporânea das questões da vida humana na esfera da boa vida e da justiça, no sentido de o homem atingir sua autonomia ou liberdade – ser reconhecido e reconhecer o outro a partir de sua própria condição inicial do desenvolvimento da autoconfiança e da capacidade para amar e manter seus vínculos de amizade. Esta ideia se refere à democracia definida como a construção de uma sociedade democrática está ligada a noção do cuidado, identifica-se a atitude democrática que se refere aos pais, família e sociedade como os lares, as escolas e demais grupo-cobertura para favorecer a integração pessoal, oferecendo apoio e cuidados com uma postura afirmativa e motivadora das habilidades e capacidades aos membros do grupo e, assim, favorecer o aumento da capacidade de confiança e autonomia.

No que diz respeito à eticidade democrática, isso implica uma realização dos valores como respeito, solidariedade e cooperação dentro da esfera de vinculação e interação de vida

social no amplo campo das relações pessoais, da amizade e do amor. Para Honneth a dinâmica das relações familiares torna-se constitutiva para a formação dos valores e para a reprodução político-moral de sociedades democráticas. Desse modo, questiona-se como é possível promover eticidade democrática no ambiente familiar? O conceito de família é expandido por Honneth numa dimensão do *ethos social*, em que os padrões mantenedores do vínculo familiar devem ser orientados e compreendidos dentro de contextos históricos mutáveis da sociedade moderna. É importante ressaltar que esta seção entrelaça as obras *Luta por reconhecimento* e *Direito da Liberdade*, especificamente na discussão sobre as bases da constituição da educação familiar ao agir democrático a partir da relação do reconhecimento recíproco do amor e da amizade, enquanto as bases para a consolidação dos laços próprios dos modos de vida democrática na esfera pública política.

Nas relações familiares se formam a noção de individuação e socialização, a qual prepara os sujeitos para a vida pública e ação política democrática. Todo esse processo familiar é entendido como uma educação para a sociedade no sentido de que a família, de modo recíproco, prepara para uma vida em sociedade, fundada em valores como respeito, direitos e solidariedade, sobretudo como uma construção da liberdade social.

A teoria do reconhecimento em si já chama a atenção os aspectos relacionados com o desenvolvimento psicológico do indivíduo, uma vez que a base da teoria do reconhecimento traz estudos da psicologia do desenvolvimento e destaca para a necessidade de uma mãe suficientemente boa no cuidado da criança, a fim de que a mesma tenha um desenvolvimento saudável da personalidade e não sofra de falta de reconhecimento. Um cidadão, para participar adequadamente da esfera pública política precisa ter recebido um desenvolvimento psicológico adequado, precisa não sofrer de baixa autoestima. Ele necessita reconhecer-se reconhecido como igual no momento da troca de argumentos na esfera pública política.

Axel Honneth propõe uma concepção mais próxima das práticas pré-institucionais, integrantes da formação social e pessoal dos cidadãos. É a partir da articulação teórica com a proposta de democracia de John Dewey sob a égide da cooperação social, previamente exposto no texto *Democracia como cooperação reflexiva*, Honneth aborda a ideia de participação na esfera pública democrática redimensionada dentro do modelo do reconhecimento intersubjetivo que assume um papel mais amplo e mais ativo junto ao processo normativo no qual se articula, por exemplo, as ações da institucionalização familiar. As interações relacionais que dão início ao processo de formação da vontade democrática, cimentado no sistema de eticidade

democrática que prepara o sujeito para a autorrealização individual e coletiva no sentido de formação de um ator político que participa da vida democrática de modo cooperativo reflexivo.

Honneth considera os pressupostos intersubjetivos da formação bem-sucedida da identidade humana desde sua autonomia privada e pública para uma visão ampla e atual sobre a inclusão do “outro concreto¹⁰”. Isso permite uma efetiva ação política democrática de flexibilidade pública. As orientações em Honneth tratam da ideia de eticidade democrática às práticas privadas e públicas dos sujeitos. Por conseguinte, a justiça é responsabilidade de todos os membros da sociedade, em que todos os sujeitos estão envolvidos na rede de relacionamentos intersubjetivos, buscando o reconhecimento mútuo. Este mecanismo de formação da autoconsciência de si e do outro, depende de relações intersubjetivas para a consolidação da autonomia e da autorrealização.

A dinâmica intersubjetiva como estruturação moral da sociedade traz em si a ideia de formação cidadã que potencializa a ação política de participação igualitária na esfera pública democrática, que é analisada e justificada, nesta pesquisa, considerando as interações sociais vinculadas ao reconhecimento intersubjetivo. As contribuições do modelo do reconhecimento para pensar a ideia de democracia em Honneth consideram aspectos não institucionais também como forma de funcionamento da sociedade, que estão ligados às relações pessoais, tanto de dimensão individual como de comunidade, configurando, assim, como um ponto intrínseco à formação política democrática, logo, o modelo moral ancorado na realidade social, compreende que as três esferas de reconhecimento interligadas, são as estruturas para uma vida de ação cidadã. Essa dimensão de conteúdo moral do reconhecimento confere modos mais efetivos de participação democrática, devido à sua dimensão social ampliada em contextos mais complexos e mais pluralistas das sociedades atuais no sentido da resolução dos problemas de uma sociedade.

1.2 A AÇÃO DEMOCRÁTICA SE CONSTITUI A PARTIR DOS PROCESSOS RELACIONAIS DE RECONHECIMENTO

Como exposto, o modelo do reconhecimento compreende que o processo de desenvolvimento moral em três diferentes esferas ou níveis prepara o ser humano para exercer

¹⁰ Cf. as considerações de Benhabib (1992) sobre as interações dos indivíduos na sua dimensão histórica e de identidade concretas, devem considerar uma composição afetiva e emocional. Na direção em que Honneth (2003) entende o indivíduo em sua singularidade.

a cidadania plena no espaço de deliberação pública e na esfera coletiva fomentando a capacidade de integração e inclusão democrática. Neste sentido alcançar a autonomia e a liberdade social para a participação igualitária na esfera pública democráticas em sociedade implica em um posicionamento cooperativo e reflexivo entre os membros de uma sociedade. Assim, se organiza a compreensão de que a luta por reconhecimento permite pensar uma nova tendência de democratização em um sentido específico das relações de reconhecimento recíproco, em que as mobilizações políticas dos cidadãos não se estruturam apenas no escopo de uma luta contra o sistema político, ou mesmo econômico, mas articulada por meio da intersubjetividade da socialização humana numa conexão entre cooperação, justiça, liberdade e democracia.

Em Honneth é possível constatar que as mobilizações políticas são impulsionadas por razões morais e éticas com causas que se articulam às questões de igualdade, justiça e liberdade social. Deste modo, as pessoas buscam mudanças da relação entre o Estado e sociedade a partir da ampliação de espaços potencialmente democráticos permissivos à participação política. Toda essa dimensão de democracia se inscreve a partir da influência do pensamento de John Dewey sobre Honneth que leva a explorar a teoria do reconhecimento e sua ideia de democracia sob dois aspectos centrais destacados nesse estudo. Um deles é o conceito de ação que se vincula fortemente às emoções e aos sentimentos dos sujeitos, compreendido pela dinâmica da luta contra o desrespeito. Outro aspecto é a noção de cooperação social ou cooperação reflexiva no sentido de pensar processos de relações pessoais que permitam a produção coletiva de uma sociedade mais justa.

O progresso moral na perspectiva da autorrealização e de uma sociedade mais igualitária, remonta à historicidade e o aprendizado trazidos neste texto através das primeiras experiências concretas de interação social dentro do primeiro grupo social: a família, como o meio intersubjetivo social organizador e assegurador inicial do indivíduo para pensar sua ideia de justiça e liberdade social como os pilares da atuação humana político-democrático na sociedade atual.

Para Honneth, o cerne da questão é a valoração do avanço emancipatório legitimado por meio de atitudes solidárias que promovem o bem-estar de todos canalizando a participação democrática pela reivindicação dos direitos de igualdade e liberdade. Ademais, a teoria do reconhecimento como guia desse estudo sobre a participação igualitária democrática não está contextualizada apenas por uma esfera do reconhecimento, mas em três: na perspectiva do

amor, do direito e da solidariedade como instâncias mediadoras da autodeterminação democrática radicada na noção de comunidade, cujo núcleo de sua constituição é o reconhecimento recíproco, o “Nós” na esfera da democracia política. Assim é que se discorre a reconstrução dos argumentos de Honneth sobre uma articulação entre o reconhecimento e democracia radical enquanto uma participação cooperativa reflexiva na esfera pública que se forma e se realiza através dos processos das relações sociais de reconhecimento recíproco.

Honneth apresenta o seu conteúdo normativo das relações de reconhecimento que se organiza na articulação política de um movimento social em que o sentimento de injustiça do indivíduo passa a ter relevância política de transformação social, onde o reconhecimento do direito implica a autorrealização em sua plena forma autônoma que permita os espaços de discussões democráticas e de ação política de modo mais efetivo com interesse emancipatório. A ideia de uma sociedade justa está assentada em ações e programas institucionais em que as regras da vida social do bem viver evitem as formas de dominação política e social arbitrárias, em que se decida e se mantenham estruturas que possam ser justificadas em razões do bem comum da sociedade. Pessoas com déficit de reconhecimento não são parceiros muito cooperativos na prática de tomada de decisão democrática. A seguinte passagem é esclarecedora:

A intersubjetividade, em cuja armação a vida social se desdobra, é apresentada de acordo com o modelo de um “organismo social” o qual cada indivíduo contribui por meio de sua própria atividade para a reprodução do todo. O primeiro fato que caracteriza todo tipo de sociabilidade é a existência de cooperação; porém, indivíduos desorientados ou contingentes relacionam-se pela busca, baseada na divisão do trabalho, de atividades que conjuntamente contribuem para a manutenção da sociedade. Se a vida social é apresentada conforme tal modelo, então Dewey aponta consequências para o conceito de autonomia pessoal, como também para o de governo político. (HONNETH, 2001, p. 71).

Os processos que se passam no “público” podem ser compreendidos como os pilares da aprendizagem social como uma condição de estruturação das racionalidades, a fim de solucionar os problemas sociais de um modo racional, ou seja, de resolução racional dos problemas de uma sociedade e de sua organização política, implicando a capacidade da inteligência humana, de forma grupal, “como um meio discursivo de solução cooperativa de problemas sob condições democráticas” (HONNETH, 2001, p. 81). Para Honneth, a sociedade

só pode se organizar de um modo cooperativo integrado e tenta resolver os problemas das demandas sociais por meio dessa conexão entre cooperação e democracia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa articulação entre uma prática cooperativa reflexiva e o reconhecimento recíproco compreende a participação e o envolvimento de todos os cidadãos nas tomadas de decisões políticas, unindo a liberdade individual a uma liberdade de tipo comunal, ou social¹¹. A ideia de cooperação amigável e liberdade é a experiência positiva de autorrealização democrática como um progresso moral da sociedade que traz o caráter e as motivações da ação dos sujeitos como uma realização “ilimitada que ensina ao indivíduo como descobrir seus talentos e suas capacidades por meio dos quais ele pode, no fim, contribuir, com base na divisão de trabalho, para a manutenção do todo social” (HONETH, 2001, p. 74). Somente assim, para Honneth, o indivíduo poderia alcançar a liberdade completa – uma liberdade social: cooperando voluntariamente com suas próprias atividades para a manutenção coesa do todo social.

REFERÊNCIAS

BENHABIB, S. “The generalized and the concrete other”. In: BENHABIB. *Situating the self*. New York: Routledge. 1992.

DEWEY, J. **The public and the problems**. New York: Swallow Press; Ohio University Press; Athens. 1991.

FELDHAUS, C.; SCHIMITI, J. A importância da esfera familiar na eticidade democrática na concepção teórica de Axel Honneth. **Trágica: estudos de filosofia da imanência**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 162-189, 2018.

FRANCO, A. “Introdução” In: FRANCO, A. de; POGREBINSCHI, T. **Democracia cooperativa: escritos políticos de John Dewey**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 13-20.

FRANCO, A. de; POGREBINSCHI, T. **Democracia cooperativa: escritos políticos de John Dewey**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

¹¹ É interessante mencionar os desenvolvimentos teóricos de Honneth sobre a ideia de “liberdade”: observada inicialmente em *Luta por reconhecimento* (2003); nesta passagem sobre *Democracia como cooperação reflexiva* (2001, p. 85), através da ideia de fraternidade, igualdade e liberdade a partir de Dewey; depois em *O Direito da Liberdade* (2015, p. 485-640); e posteriormente em suas reflexões *A Ideia de Socialismo: tentativa de atualização* (2017, p. 19-44). Em todos esses trabalhos Honneth procura apresentar, mesmo que de maneiras diferentes, uma ênfase na sociabilidade, na liberdade social e na autorrealização.

FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution or recognition?** A Political-Philosophical Exchange. London/New York: Verso, 2003.

HABERMAS, J. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade. 4. ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2 e 3.

HABERMAS, J. Três modelos normativos de democracia. *In: A inclusão do outro:* estudos de teoria política. Tradução de Georg Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002. p. 269-285.

HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo:** v. 1: racionalidade da ação e racionalização social. Tradução Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HONNETH, A. “Democracia como cooperação reflexiva: John Dewey e a teoria democrática hoje”. In: SOUZA, Jessé (org.). **Democracia hoje:** novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento:** a gramática dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HONNETH, A. “Honneth esquadrinha “Déficit Sociológico””. **Folha de São Paulo**, 11 de outubro de 2003a. Entrevista concedida a Marcos Nobre e Luiz Repa. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1110200318.htm>. Acesso em: 16 out. 2016.

HONNETH, A. **Sofrimento de indeterminação:** uma reatualização da filosofia do direito de Hegel. Tradução Rúrion Melo. São Paulo: Ed. Esfera Pública, 2007a.

HONNETH, A. “A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo”. In: **Civitas**, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 345-368, set.-dez. 2009.

HONNETH, A. “O eu no nós: reconhecimento como força motriz de grupos”. In: **Sociologias**, v. 15, n. 33, maio/ago. p. 56-80, 2013. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/sociologias/article/view/42432/0>. Acesso em: 21 jul. 2016.

HONNETH, A. **O direito da liberdade.** Tradução Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HONNETH, A. **A ideia de socialismo:** tentativa de atualização. Tradução Marian Toldy e Teresa Toldy. Portugal: Edições 70, 2017.

MELO, R. “Da teoria à práxis? Axel Honneth e as lutas por reconhecimento na teoria política contemporânea”. **Revista Brasileira de Ciências Políticas**, n. 15, Brasília, p. 17-36, set-dez de 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-33522014000300017&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 15 maio 2017.

NOBRE, M. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica. *In: Honneth, A. Luta por reconhecimento:* a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 7-19.

TAYLOR, C.; et al. **Multiculturalismo**: examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Piaget, 1998

VOIROL, O.; HONNETH, d) A. A Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e a teoria do reconhecimento (entrevista com Axel Honneth). **Cadernos De Filosofia Alemã**, São Paulo, n. 18, p. 133-160, jul./dez. 2011. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/issue/view/5302>. Acesso em: 11 maio 2017.

WERLE, D. L.; MELO, R. S. “Teoria Crítica, teorias da justiça e a ‘reatualização’ de Hegel”. In: HONNETH, A. **Sufrimento de indeterminação**: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. Tradução: Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

O RECONHECIMENTO DE ADOLESCENTES EM SITUAÇÃO DE ACOLHIMENTO INSTITUCIONAL NO BRASIL: Invisíveis no estado de direito

Antonio Tancredo Pinheiro da Silva
UFAL

Mestrando em Educação
tancredo.juridico@gmail.com

Anderson de Alencar Menezes
UFAL

Doutorado
anderufal@gmail.com

Resumo: O Cadastro Nacional de Crianças Acolhidas do Conselho Nacional de Justiça/CNJ registra 23.359 adolescentes de 12 a 17 anos, só no Rio de Janeiro são 4.744, São Paulo 12.869 e em Alagoas 687 em situação de acolhimento institucional, totalizando em todo o País 47.449, quando somados a crianças de 0 a 11 anos, sendo desse total, 24.286 do sexo masculino e 23.163 do sexo feminino, diante do total de pretendentes a adoção de 46.161, uma conta que não fecha. Muitos desses jovens passaram a juventude abrigados, com histórico de abandono familiar face a pobreza extrema, baixa escolaridade, desagregação, desamor e ausência de perspectiva de reconhecimento e inserção social, vulneráveis a negativa de direitos fundamentais enquanto titulares de prerrogativas. Privados de seus direitos mais básicos e elementares. Para Habermas, só por meio de relações de reconhecimento recíproco é que uma pessoa pode constituir e reproduzir sua identidade, é, pois, no mundo da vida, no entendimento de Habermas que se deve tornar intacta a integridade e a dignidade das subjetividades, portadoras de direitos fundamentais.

Palavras-chave: Habermas. Direito. Acolhimento Institucional. Reconhecimento.

INTRODUÇÃO

O direito para Habermas (1997, p. 82) é o médium no paralelo das forças privadas e o positivismo em uma sociedade.

Nesse sentido, é através das relações em sociedade que os indivíduos interagem e se relacionam enquanto participe do contexto social e político, assim como, define Platão em sua obra “A República”, é na sociedade que os homens externam suas necessidades que se consolidam com a colaboração do outro.

Para Dalmo de Abreu (2005, p. 9), a convivência em sociedade proporciona benefícios e limitações ao homem:

A vida em sociedade traz evidentes benefícios ao homem mas, por outro lado, favorece a criação de uma série de limitações que, em certos momentos e em determinados lugares, são de tal modo numerosos e frequentes que chegam a afetar seriamente a própria liberdade humana.

O Estado por meio do processo de eficiência de suas normas deve promover o exercício da liberdade e a primazia dos direitos humanos basilares, a fim de viabilizar a dignidade humana através da autonomia dos cidadãos.

Nesse sentido, segundo estatística do Cadastro Nacional de Adoção atualmente registra 23.359 adolescentes de 12 a 17 anos aptas para a adoção devido às condições de vida e de trabalho das famílias, na impossibilidade dos pais garantirem os direitos básicos das crianças e adolescentes à proteção familiar e às condições satisfatórias para o seu desenvolvimento.

Inicialmente o perfil da criança desejada para adoção pelos pretendentes é da faixa etária de zero a três anos de idade e branca, condicionantes para que a manutenção da situação de acolhidas até a maioridade, momento em que por força da legislação, deverão deixar abrigos.

Assim, só há que se falar na inclusão do outro, em especial, desses adolescentes, através do compromisso normativo e de políticas públicas de educação, profissionalização, eficientes sob o viés da promoção da autonomia social do adolescente, da atenção ao direito fundamental da redução das desigualdades sociais (art.3º, III, CF/88) de que todos são iguais perante a lei no Estado Democrático de Direito (art.5º, C/88) em atenção à sua dignidade enquanto sujeitos de direitos.

Por oportuno, é de suma importância a observância do estado, da família e da sociedade o respeito à dignidade desses adolescentes institucionalizados na igualdade de oportunidades por meio da profissionalização, do saber, por meio da educação inclusiva para a formação de uma sociedade também inclusiva.

Entende Habermas (1997, p. 51-53) quanto ao ordenamento jurídico e a integração social:

Deve garantir que os direitos de uma pessoa sejam reconhecidos pelos demais, esse reconhecimento deve apoiar-se em leis legítimas que garantam liberdades iguais a todos. No sistema jurídico o processo de legislação assume o lugar de integração social segundo regras reconhecidas normativamente.

É preocupante a realidade dos adolescentes institucionalizadas no tocante a ausência de profissionalização que consolide a autonomia, admissão no ensino superior, técnico, liberdade desses quando da maioria na sociedade, motivo pelo qual, e situação de rua muitos enveredam pelo consumo de drogas, álcool, prática de furtos e roubos, crimes, internação e cumprimento de medidas socioeducativas, vidas sem perspectivas, uma grave contradição violação ao melhor interesse do adolescente, até então de responsabilidade do Estado e da sociedade.

A nossa perspectiva é de pensar essa realidade 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 que estão inseridos.

1.

Para se garantir aos sujeitos a integração social no processo de cooperação de aprendizagem, esses jovens precisarão de independência e emancipação, consoante nos afirma Habermas (1992^a, p. 23) “Nas sociedades modernas não será possível a integração social sem a intervenção do sistema jurídico: é ele quem faz a mediação entre sistema e mundo da vida”.

Todavia, não há previsão normativa para a participação dos adolescentes acolhidos em atividades profissionalizantes para fins de acompanhamento e desenvolvimento na formação e inserção desses adolescentes no mercado de trabalho.

Motivo pelo qual é de suma importância a participação do governo, do legislativo para garantir a esses adolescentes a previsão normativa e a execução eficiente, continuada, da educação profissional como direito fundamental.

É no mundo da vida que as minorias expressam suas lutas e dificuldades na garantia de direitos fundamentais básicos capazes de possibilitar mudanças sociais significativas ou, retardar.

No entendimento de Habermas (1997, p. 190):

O Estado só é competente na medida em que é capaz de efetivar a liberdade por meio de uma normatização dos direitos fundamentais. É por meio da autonomia dos sujeitos de direito que o Estado se estrutura como normatividade da liberdade e da justiça: o direito é concebido como obra de liberdade.

Nesse sentido, a problemática versa sobre a eficiência da norma vigente sobre as políticas de atuação do governo para fazer acontecer nos abrigos, o direito da educação profissional aos instrumentos do conhecimento, dignidade e respeito a personalidade dos adolescentes abrigados que são sujeito de direitos, cidadãos e, pois, devem exercerem a autonomia pública e privada de seus atos.

Para Habermas (1996, P.113):

Os destinatários do direito devem gozar, a um só tempo, de autonomia pública e privada, o que quer dizer que eles devem compreender como coautores da norma jurídica a que são submetidos, na condição de sujeitos privados de direitos.

Nesse viés, Habermas (1989, p.89) entende que:

(...) a emancipação é inerente à comunicação, de modo que seja necessário desenvolver projetos educativos que privilegiem, consensualmente, o fortalecimento da competência comunicativa dos educandos, a fim de torná-los copetentes para o enfrentamento dos desafios do nosso tempo.

Hegel (1997, p. 185) assegura que “O direito é, então, algo de conhecido e reconhecido, e querido universalmente, e adquire a sua validade e realidade objetiva pela mediação desse saber e desse querer”. A conduta consciente de desmarginalização de adolescentes institucionalizados requer de planos, concretos, nacionais com o objetivo de se atingir uma educação profissional para todos os sujeitos de direitos.

É mister, portanto, que o querer no Estado Democrático de Direito, segundo Habermas (1992), assuma o papel de garantidor de direitos, dignidade.

Diante de um complexo e vasto ordenamento jurídico, se faz importante a adoção de leis objetivas que não apenas reproduzam um direito constitucional já expresso, mas que fortaleça a clareza e efetividade de sua edição aos adolescentes em acolhimento institucional.

De acordo com Sousa (2015, p. 74):

O Estado deve ser, segunda a perspectiva habermasiana, uma realidade normativa, devido a processos democráticos de tomada de decisão que possibilitam resultados racionais e equitativos. A descrição do processo democrático permite, segundo ele, a conceitualização normativa do Estado e da Sociedade.

Há com isto, submedidas às minorias na sociedade tida como democrática, segundo entendimento de Habermas (2002, p. 164):

O problema surge em sociedades democráticas, quando uma cultura majoritária, no exercício do poder político, impinge às minorias a sua forma de vida, negando assim ao cidadão de origem cultural diversa uma efetiva igualdade de direitos. (...), as minorias não devem ser submetidas sem mais nem menos às regras da maioria.

A educação desenvolve sem dúvidas um importante papel para a formação do cidadão e das futuras gerações cujo potencial crítico não deve esgotar o fortalecimento da inclusão social dos adolescentes em situação de acolhimento e dos que passaram, mas de modo compartilhado fomentar metodologias ativas para a conscientização social e jurídica sobre o tema pouco difundido.

Observa-se que a deficiência vista até então como um problema de saúde, ganha espaço sob a visão de um modelo social dos direitos humanos, cujas limitações do corpo passou também a conviver com as limitações impostas pelo ambiente.

Para isso, Gomes (2007, p. 1) reforça sob a perspectiva habermasiana:

A educação do nosso tempo deve basear-se, portanto, na competência comunicativa, de tal modo que nos permita participar mais ativamente e de forma mais crítica e reflexiva na sociedade. Se pretendemos superar a desigualdade que gera a exclusão das pessoas que não tem acesso ao universo cultural global, devemos pensar sobre que tipo de habilidades estão sendo potencializadas nos contextos formativos e se com isso é facilitada a interpretação da realidade a partir de uma perspectiva crítico-emancipatória que busca coordenar às ações por meio do consenso.

Não há que se falar em inserção de adolescentes em um ordenamento jurídico em desacordo com direitos fundamentais que visam não só preconizar os direitos reais, como direitos materiais desses menores de modo a evitar que tais indivíduos constuem sem perspectivas.

A teoria do agir comunicativo aplicada a educação revela-se como um importante instrumento na implantação de uma cultura democrática, viabilizando aos sujeitos de direitos chegarem ao entendimento da sua participação na sociedade enquanto integrante, promovendo cidadania e garantindo o acesso e gozo dos direitos fundamentais, humanização e inclusão social.

Segundo Habermas, no mundo da vida os indivíduos interagem entre si na sociedade sob o prisma da formação moral e educação como um direito universal e obrigatório, assegurado constitucionalmente.

É no Estado Democrático que os direitos e deveres, cidadania e democracia são submetidos a uma participação popular.

Com efeito a Carta Magna de 1988 em seu art. 1º, incisos II e III, a Constituição do Estado Democrático de Direito pautado dentre outras bases, a cidadania e a dignidade humana, propõe em seu art. 5º que todos são iguais perante a lei e assevera ainda no art. 6º, dentre outros, o direito social à educação.

A educação é um direito constitucional, primordial para o desenvolvimento dos sujeitos de direitos e da sociedade, Habermas 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, nos espaços públicos com as crianças e adolescentes, neste caso, de modo especial aos que encontram-se em situação de vulnerabilidade social e familiar institucionalizados em abrigos.

O processo de educação e ensino acontece enviesado ao processo de situação de identidade do aluno e do lugar que este ocupa na sociedade, assim, a interdisciplinaridade é de suma importância para a formação dos adolescentes, não só em termos de conteúdo, mas uma formação do aluno para a vida, aos novos desafios.

Porém, os abrigos não estão preparados para essa realidade dos adolescentes, sob a responsabilidade do Judiciário, no tocante a sua formação profissional durante os longos anos à espera da adoção e que em sua maioria não acontece, chegando a maioridade sem família adotiva, sem formação profissional, sem perspectivas, para onde ir e o que fazer para se manter, suscetível a criminalidade.

É notório a ausência de políticas públicas com a finalidade de fomentar a formação profissional de qualidade, preparação para o ingresso às Universidades, a ausência de democracia por intermédio da esfera pública traz a baila uma séria violação a direitos fundamentais que afetam os adolescentes e inviabilizam a inclusão social.

Nesse contexto é de suma importância que os adolescentes abrigados tenham acesso a educação profissional regular, desta forma os processos educativos funcionam como uma ferramenta disponíveis aos sujeitos na conquista pela cidadania e autonomia na sociedade.

Assim destaca Robinson (1998, p.21):

No momento em que o indivíduo se descobre como autônomo construtor de si mesmo, a partir de sua razão, inteligência e experiência, ele se firmará como ser que cria e recria o mundo e saberá autodeterminar, agindo com segurança no meio em que vive.

A educação é vista segundo Brandão (1984), como um processo de humanização, que se dá ao longo de toda a vida, em sociedade.

É o momento de se voltar o olhar para a função do Estado, da família e das escolas e verificar se as atividades sociais, interativas, coletivas e dos abrigos, estão contribuindo para a formação dos adolescentes institucionalizados e da sociedade.

Deve-se pensar em uma educação participativa, que contribua para o desenvolvimento dos seres humanos nas diferentes áreas de desenvolvimento – uma educação holística, que venha a contribuir na formação de um cidadão feliz e, consquentemente, de uma sociedade mais humana, onde todos possam viver dignamente e em harmonia.

A tarefa da educação segundo Habermas, consiste em lutar contra esses processos de perda de sentido e de perda da liberdade, opondo-se à crescente tentativa de monetarização e burocratização da esfera escolar e insistindo para que a escola volte a ser gerida, prioritariamente, pela esfera do mundo da vida.

Habermas considera ainda que um dos pressupostos fundamentais para a emancipação humana é a apropriação crítica dos conhecimentos produzidos.

Assim, na condição de acolhidos em abrigos e sem a perspectiva de uma educação de qualidade e da profissionalização para quando da maioria daqueles inadotáveis estarão expostos às ruas, drogadição e a conflitos com a lei.

A educação é para os adolescentes acolhidos a única forma de (re)construção da dignidade, formação moral, pessoal e profissional na sociedade, de emancipação e inclusão.

O Estatuto da Criança e do Adolescente/ECA prever que é dever de todos prevenir a violação de direitos dos adolescentes, uma incoerência quando o próprio Estado na condição de garantidor é violador do direito Constitucional à direitos fundamentais, educação e a preparação para saída das instituições de abrigo. É na faixa etária dos 18 anos o momento mais crítico para esses adolescentes quando são desligados do único espaço que durante anos moraram. E agora, o que esperar desses adolescentes?.

Mais que um processo de desligamento institucional, um novo abandono, ausência de diálogo inclusivo e dignidade, sem condições de pleno enfrentamento da nova situação de vida, autonomia financeira, à recepção pelas ruas ou a marginalização, uma crise de inclusão, um impacto

social anunciado, afinal não reconhecemos esses sujeitos de direitos portadores de direitos no Estado que se diz democrático, social e de direito.

A evidência da coisificação do indivíduo pela sociedade que o não reconhece, logo não há o que se falar em equidade, ética formal. Habermas parte da compreensão kantiana de que “todo sujeito é fim em si mesmo”, o reconhecimento acontece quando o outro é reconhecido na sua identidade inconfundível. Não se pode validar a moral no mundo da vida retomando as tradições fundamentalistas, não há espaço na esfera pública, explica Habermas.

Esse amontoado de jovens, depositados e inadaptáveis em abrigos no Brasil, invisíveis, enfrentam problemas de identidade advindo de sua história de abandono, a institucionalização prolongada impede a ocorrência de condições favoráveis ao sadio desenvolvimento por conta da submissão e rotinas rígidas, do convívio restrito, da precariedade de atenção individualizada e da ausência de vida familiar e comunitária.

CONCLUSÃO

Os adolescentes em condição de abrigo são as principais vítimas dos processos de desigualdade. A burocracia e excesso de requisitos tornam a adoção um problema social transvestido na sociedade moderna, quando deve na verdade salvaguardar a integridade, inviolabilidade, a dignidade, afastando segundo Habermas a neutralidade da ética e do procedimento democrático de privação de direitos, afastar a ausência de informações, preconceitos e a adoção tardia cingida de mitos, aproximar a relação dialética entre o reconhecente e o reconhecido.

É, pois, a adoção tardia, a consolidação do não reconhecimento, o multiculturalismo esta presente no mundo da vida e o direito se faz importante para recepcionar a todos, tutelar e proteger o direito das minorias, evitando-se a segregação desses adolescentes que chegam a maioria transitando por abrigos e que certamente enfrentarão maior vulnerabilidade pelo desenvolvimento da identidade, falta de capacidade cognitiva, autonomia, prejuízos de ordem somática, emocional, intelectual, social, emancipação, que refletirão na adultez e na sociedade do universalismo abstrato que implique segundo Habermas em restrições à autonomia individual a medida que não se compreendem destinatários de direitos e parte no processo do discurso de pertencimento, do exercício da cidadania e validade na edição das leis.

Para Habermas inclusão do outro significa que as fronteiras da comunidade estão abertas para a diversidade, onde se é possível esclarecer o que é igualmente bom para todos

sem excluir ninguém. Acrescenta ainda que o ordenamento jurídico e a integração social devem garantir que os direitos de uma pessoa sejam reconhecidos pelos demais, esse reconhecimento deve apoiar-se em leis legítimas que garantam liberdades iguais a todos. No sistema jurídico o processo legislativo assume o lugar de integração social segundo regras reconhecidas normativamente.

O Estado só é competente, segundo Habermas, na medida em que é capaz de efetivar a liberdade por meio de uma normatização dos direitos fundamentais. É por meio da autonomia dos sujeitos de direito que o Estado se estrutura como normatividade da liberdade e da justiça, conclui Habermas que o direito é concebido como obra de liberdade.

Nossa perspectiva, pois, é (re)pensar essa realidade 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 que esses adolescentes estão inseridos enquanto sujeitos de direitos, inconfundíveis e singulares no seu direito no mundo da vida.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Lei de diretrizes e bases da educação nacional**. Lei nº 9.394 de 20 de dezembro de 1996. Diário Oficial da União de 23 de dezembro de 1996.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: 1988.

BRASIL. Ministério da Educação e Cultura. **Política nacional de educação especial**. Brasília: MEC/SEESP, 1994^a.

BRASIL.. **Lei brasileira de inclusão**. Lei nº 13.146/2015.

BRASIL.. **Lei da acessibilidade**. Lei nº 10.098/2000.

BRASIL. **Decreto sobre educação especial, o atendimento educacional especializado**. Decreto nº 7.611/2011.

BRASIL. Lei no 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 16 jul. 1990. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L8069.htm#art266. Acesso em: 15 set. 2019.

BRANDÃO. Carlos Rodrigues. **O que é educação**. 12.ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

DALLARI, Dalmo Abreu. **Elementos de teoria geral do estado**. 25. Ed. – São Paulo: Saraiva, 2005.

GOMES, Luiz Roberto. Educação, consenso e emancipação na teoria da ação comunicativa de Habermas. Artigo Publ. **UEPG Ci. Hum., Ci. Soc. Apl., Ling., Letras e Artes. Ponta Grossa**, 15 (2) 53-63, DEZ. 2007. Publicação em 01/10/2007. CDD:371.16. luizrobertogomes@gmail.com.

HABERMAS, Jurgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HABERMAS, Jurgen. **Teoria de la acción comunicativa**. Madrid: Taurus, 1992^a, t.I e II.

HABERMAS, Jurgen. **Direito e democracia: entre factividade e validade**. V.I, tomo II. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jurgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido A. De Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

MENEZES, Anderson de Alencar. **Educação e emancipação: por uma racionalidade ético-comunicativa**. Maceió: EDUFAL, 2014.

ROBINSON. Marineida. **Ação do orientador educacional na construção da cidadania do aluno**. Monografia (especialização). Universidade Federal de Santa Maria, 1998.

SOUSA, Francisco Pereira de. **O estado democrático de direito Habermasiano**. Maceió: EDUFAL, 2015.

RECONHECIMENTO DO OUTRO COMO IGUAL EM UMA CULTURA DE CONSUMO

Cândido Francisco Duarte dos Santos e Silva

Universidade Federal Fluminense (UFF)

*Professor Permanente do Programa de Pós Graduação em Justiça Administrativa (UFF-
Doutorado)*

*Professor Colaborador do Programa de Pós Graduação em Sociologia e Direito (UFF –
Mestrado e Doutorado)*

Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais (PPGSD/UFF)

Mestre em Direito (PPGD/UGF).

Resumo: O presente texto tem como escopo analisar e refletir acerca do reconhecimento do outro como igual em uma sociedade de consumo, onde a racionalidade estratégica parece ditar as regras das relações intersubjetivas, tornando tais relações cada vez mais fluidas, o que parece convergir ao pensamento de Zygmunt Bauman no que diz respeito a Sociedade de Consumo, aliado as discussões de Jürgen Habermas, em especial em Consciência Moral e Agir Comunicativo. Assim pretender-se-á analisar a sociedade de consumo e verificar se esta recepcionou com êxito o Código de Defesa do Consumidor de modo a avaliar se a Ética do Discurso de Habermas pode contribuir para promover na *práxis* direitos reconhecidos sob o prisma formal.

Palavras Chave: Consumo, Instrumentalidade, Agir Comunicativo

INTRODUÇÃO

À luz do pensamento de Zygmunt Bauman, em especial em *Vida Para Consumo, a Transformação das Pessoas em Mercadoria* (2007), nenhuma sociedade nunca prometeu o que a Sociedade de Consumo promete, a felicidade em vida. No entanto há que se verificar que espécie de felicidade seria essa.

A Velocidade do mercado, os novos lançamentos da indústria, a obsolescência programada, tornam o consumidor em uma sociedade de consumo escravo do mercado e sujeito a toda sorte de impulsos no que diz respeito a um suporte acúmulo de bens. Suposto em decorrência da lógica de tal sociedade que tem no descarte sua mola mestra, posto que é a partir do descarte que se tem uma das hipóteses de estímulo a novas aquisições.

O Descarte é proveniente da necessidade de renovação do mercado a partir do lançamento de novos produtos no mercado. Assim, pode-se vislumbrar que com o lançamento de novos produtos, a obsolescência programada e o descarte de produtos que se tornam superados é fundamental para se discutir a vulnerabilidade do consumidor na *práxis*.

Tem-se de um lado o impulso para a aquisição de novos produtos e por outro, como consequência natural o seu descarte. A obsolescência programada na sociedade de consumo, é um dos fatores que permitem a reflexão sobre como o indivíduo deixa de ser senhor da sociedade de consumo e se torna seu escravo.

Por outro lado, necessário se faz avaliar a importância dada a aquisição de novos produtos na sociedade de consumo no que é pertinente a suposta ascensão social pela sua ostentação, o senso de individualidade e a presença dos influenciadores digitais que contribuem nesse ínterim.

Assim, o presente *paper* tem como escopo, a partir do diagnóstico de Zygmunt Bauman, avaliar com base no pensamento habermasiano possíveis ações de mercado capazes de evidenciar a existência de uma tensão entre facticidade e validade e ainda, analisar o quanto a ética do discurso pode contribuir para que essas tensões sejam minimizadas.

1. INDIVÍDUO OU CIDADÃO?

Uma sociedade de consumidores guarda algumas peculiaridades que podem conduzir a uma clara tensão entre facticidade e validade. Parte-se da constatação de que os diplomas legais brasileiros têm na repositivação de princípios básicos esperados a partir de uma expectativa de sinceridade recíproca em sociedade o diagnóstico de uma crise moral na sociedade.

Assim direitos básicos como a boa-fé, que repercute diretamente na sinceridade recíproca, bem como a isonomia necessitam serem positivadas em letra de lei, denotando claramente tal déficit abordado.

Não obstante a positivação, há que se verificar que esta por sua vez, ou seja a garantia do direito previsto em lei no campo da validade, por si só não logrará êxito numa mudança de paradigma na sociedade, ou seja na facticidade.

Bauman, em *Modernidade Líquida* (2001), reflete sobre duas categorias importantes na sociedade, o que houve por bem chamar de indivíduos e aqueles que chamou de cidadãos.

O autor entende que a sociedade está cada vez mais repleta de indivíduos e menos de cidadãos. Por indivíduos Bauman (2001) entende aqueles que, embora possam estar agindo dentro dos ditames legais, se mostram pessoas individualistas e mais interessadas em suas próprias metas, no interesse privado do que no interesse coletivo.

Tal visão Baumasiana, repercute diretamente no que Habermas (1989) define como racionalidade estratégica, ou seja embora agindo dentro dos ditames legais o interesse individual se sobrepõe ao coletivo.

Por outro lado, há que se observar que aquelas pessoas que se preocupam com o interesse coletivo e a construção coletiva da sociedade são, os que Bauman (2001) define como, cidadãos e de forma clara repercute no que Habermas (1989) define como a construção coletiva de consensos, a partir da ética do discurso.

Ora, é possível se verificar que a construção de uma esfera pública nos moldes habermasianos pressupõe a máxima contida em *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (1989) de que a todos é lícito participar do discurso. Ou seja, o discurso em Habermas, claramente composto de tese e antítese, desde que baseados em fundamentos e argumentos sólidos habilitam todos os interessados a, em um patamar ideal de fala, contribuir para a obtenção de consensos em uma esfera pública.

Embora, a concordância com o pensamento habermasiano seja evidente, há que se divergir sobre a possibilidade de a participação de todos os interessados ao discurso, haja visto que, conforme Kant, em *Resposta a Pergunta: O que é o Esclarecimento?* (1985) Iniciou-se a fase de esclarecimento, que pode ser entendido com emancipação ou empoderamento e ousa-se complementar o pensamento do filósofo, afirmando-se que tal fase de esclarecimento ainda se encontra em construção.

Entende-se que tal fase de esclarecimento ainda não se encerrou em nível global, quiçá no Brasil. O esclarecimento pressupõe que o indivíduo aja como real cidadão nos moldes Baumasianos no entanto, é claro Kant (1985), ao entender que uma das maiores barreiras que o indivíduo pode enfrentar nesse processo é a sua própria comodidade em permanecer “menor”. A menoridade em Kant, nada mais é do que a submissão a um tutor, a alguém que oriente e lhe diga o que fazer ou deixar de fazer.

Por outro lado, ressalta-se que outros obstáculos enfrentados são oriundos daqueles que efetivamente alcançam a condição de esclarecidos e preferem que aqueles que se encontram tutelados, assim permaneçam perpetuando a ausência de senso crítico.

Assim, pode-se integrar pensamentos inicialmente divergentes de Bauman e Habermas, em especial sobre o que vem a ser a modernidade e a pós modernidade, chamada pelo segundo de modernidade líquida e observar que a participação popular e a possibilidade de se fazer parte

do discurso esbarra na ideia de individualidade e racionalidade estratégica e também por que não dizer, a categorização das pessoas em indivíduos e cidadãos acabam por se completar.

Destaca-se, quanto a esfera pública, pensamentos marcantes dos autores posto que, enquanto Habermas entende que a esfera pública deve repercutir na esfera privada, Bauman destaca que embora a esfera pública, deva ser construída coletivamente, esta está colonizada por interesses particulares.

Conforme Bauman em Modernidade Líquida

Se o indivíduo é o pior inimigo do cidadão, e se a individualização anuncia problemas para a cidadania e para a política fundada na cidadania, é porque os cuidados e preocupações dos indivíduos enquanto indivíduos enchem o espaço público até o topo, afirmando-se como seus únicos ocupantes legítimos e expulsando tudo mais do discurso público. O “público” é colonizado pelo privado; o “interesse público” é reduzido à curiosidade sobre a vida privadas de figuras públicas e a arte da vida pública é reduzida à exposição pública das questões privadas e a confissões de sentimentos privados (quanto mais íntimos, melhor) (2001, p. 46)

A ideia de coletividade, de convivência e de reciprocidade, enfrenta uma série de obstáculos na modernidade, o que Bauman, pouco antes de sua morte abordou em entrevista ao jornal *El Pais*. O pensador se remetia a ideia de rede e de comunidade

A questão da identidade foi transformada de algo preestabelecido em uma tarefa: você tem que criar a sua própria comunidade. Mas não se cria uma comunidade, você tem uma ou não; o que as redes sociais podem gerar é um substituto. A diferença entre a comunidade e a rede é que você pertence à comunidade, mas a rede pertence a você. É possível adicionar e deletar amigos, e controlar as pessoas com quem você se relaciona. Isso faz com que os indivíduos se sintam um pouco melhor, porque a solidão é a grande ameaça nesses tempos individualistas. Mas, nas redes, é tão fácil adicionar e deletar amigos que as habilidades sociais não são necessárias. (BAUMAN, EL PAIS, 2016)

Bauman (2016) ao se pronunciar sobre o que vem a ser comunidade e rede, deixa clara uma mudança de perspectiva na sociedade líquido-moderna. Observa-se que hoje o conceito de comunidade adquiriu novos contornos duramente criticados pelo autor, ou seja, pode-se observar que a pessoa faz parte de uma comunidade e não a comunidade a ela pertence. A rede de “amigos” em redes sociais não pode ser confundida com comunidade, posto que em comunidade não há o descarte daqueles que a integram, mas sim normas de convivência devem

ser observadas e habitar o espaço com outros integrantes não é uma faculdade, mas sim uma questão supra-legal, a partir da interiorização de valores que repercutem no reconhecimento de todos como iguais em uma comunidade.

As redes por sua vez, embora inseridas em um contexto onde o desencaixe entre tempo e espaço é bem claro, como a internet, pertencem a pessoa e não o contrário e a partir do pensamento de Bauman tornam os pertencentes a essas redes privadas, meramente descartáveis. Isso pode se observar no que tange a hábitos, preferências de todo gênero.

O desencaixe entre tempo e espaço para Giddens (1991, p. 24), é o “...’deslocamento’ das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas”.

Na rede, a partir do pensamento de Bauman, parece que se fala para quem e quando se deseja, o que não pode ocorrer em sede de comunidade, pois esta é a materialização da esfera pública.

Conviver em sociedade, por sua vez, pressupõe a necessidade de que todos venham a se reconhecer como iguais, o que repercute na *práxis* nos princípios da isonomia e da igualdade. Onde necessário se faz que se observe as desigualdades e se utilize de ferramentas tais que permitam que a isonomia deixe de ser apenas um princípio oriundo da lei formal, ou seja da validade, e passe a ser observado na *práxis*, na facticidade.

Ainda no entendimento de Erich Fromm (1986, p. 36) , definir igualdade guarda novas nuances, “*Igualdade hoje significa “mesmice”, em vez de unidade*” esta mesmice é o reflexo da pasteurização da força de trabalho, dos sentimentos e de ideias (1986, p. 36)

Pode-se observar, novamente, que se está diante de tensão entre facticidade e validade e mais grave, é possível se verificar que uma série de valores morais que deveriam ser interiorizados por todos, necessitaram ser previstos em lei, o que denota, como já abordado um déficit moral.

2. A SOCIEDADE DE CONSUMO E A PREVALENCIA DOS INDIVIDUOS

Erich Fromm (1986), como observado anteriormente, trata da preocupação pelo que classificou com o mesmice, que de certa forma remete ao pensamento de Immanuel Kant em *Resposta a Pergunta o que é o Esclarecimento* (1985), ou seja a tutela de outrem que impede a

emancipação do indivíduo, de modo que alguém lhe dirá o que pensar, o que comer etc (KANT, 1985).

Todos realizam tarefas prescritas pela estrutura total da organização, a velocidade prescrita, da maneira prescrita. Mesmo os sentimentos são prescritos: cordialidade, tolerância, lealdade, ambição e capacidade de conviver com todos sem atritos. (FROMM, 1986, p. 38)

Esse pensamento de Fromm também se conecta com Bauman, em *Vida Para Consumo – A Transformação das pessoas em mercadoria* (2007), posto que, a atividade de consumo, numa perspectiva baumasiana facilita a separação entre as pessoas que compõem a comunidade, de modo que consumir é ato individual e que as relações entre consumidores e fornecedores se torna superficial (2007, p. 101).

Salienta-se ainda, que com o advento da internet e do mercado eletrônico, tal superficialidade das relações de consumo se tornou ainda mais líquida se observando que a grande rede de computadores tornou a atividade de consumo ainda mais solitária na medida em que tornou a presença do vendedor descartável.

A tendência das pessoas em uma sociedade de consumo, a partir da análise do diagnóstico de Zygmunt Bauman e sua aplicação as vendas online, autorizam a reflexão acerca da tendência ao enfraquecimento das relações intersubjetivas na sociedade de consumo. Se antes o mais comum era dispensar o vendedor de forma mecânica quando este se oferecia a ajudar nas lojas físicas, hoje as vendas online, parecem permitir o entendimento de que, para os indivíduos em uma perspectiva baumasiana, mais cômodo é tornar o ritual de compra ainda mais solitário.

O que fazer em caso de dúvidas em meio a tamanha solidão? Nesse âmbito, consultas eletrônicas através de ferramentas de procura na grande rede de computadores permite ao consumidor ter conhecimento quanto a opinião de outros consumidores, se a empresa é muito reclamada, características do produto, custo x benefício, comparações com similares e etc. Uma infinidade de informações que se por um lado parece saciar as dúvidas do consumidor, tornam as relações intersubjetivas ainda mais líquidas e descartáveis na senda das relações consumeristas.

Em se tratando da aquisição de novos produtos, o *modus operandi* deixa clara a tendência a solidão, e por que não dizer que é nesse mesmo meio eletrônico em que os influenciadores digitais ganham corpo.

Há uma pasteurização de informações cuja intenção de vinculação na grande rede de computadores é extremamente subjetiva, no entanto contribui para o senso de individualidade baseada em uma racionalidade estratégica verificada em uma sociedade de consumo.

Na ótica de FROMM (1986, p. 35-36)

A tendência para a eliminação das diferenças relaciona-se de perto com o conceito de experiência de igualdade, tal como se desenvolve nas mais adiantadas sociedades industriais. A igualdade em significado, num contexto religioso, sermos todos filhos de Deus, participarmos todos da mesma substância humano-divina, sermos todos um. Significa que as próprias diferenças entre indivíduos devem ser respeitadas, pois, se é verdade que somos um, não menos é verdade é que cada um de nós é uma entidade única, um cosmos por si mesmo.

A partir de Bauman tem-se que a atividade de consumo, além de ser solitária se torna individualista na medida em que se torna necessário acompanhar as novas tendências da moda, da indústria de eletrônicos com o intuito de se inserir em determinada camada de consumidores *de facto* que atingem a imagem de bem sucedidas a partir do momento que passam a ostentar determinado produto. (2007, p. 107). Tais pessoas podem ainda, se tornar novas formadoras de opinião.

Segundo Bauman (2007, p. 107- 108)

... em uma sociedade de consumidores em que, os vínculos humanos tendem a ser conduzidos e mediados pelos mercados de bens de consumo, o sentimento de pertença não é obtido seguindo-se os procedimentos administrados e supervisionados por essas “tendências de estilo” aos quais se aspira, mas por meio da própria identificação metonímica do aspirante com a “tendência”.

Assim, há que se observar que a velocidade das relações de consumo, se baseia em uma profusão imensa de ofertas no mercado de consumo, marcadas pela obsolescência programada, cuja a tendência deixou de ser a mera acumulação de bens, mas sim a de que toda compra na sociedade de consumidores tem “data de validade” apenas sabida pelos fornecedores de produtos e serviços, posto que estes como figuras indispensáveis a saúde do mercado enquanto detentores dos meios de produção, já possuem a previsibilidade de quando a versão mais aprimorada virá a substituir o produto anteriormente colocado no mercado de consumo ocasionando assim o descarte do primeiro.

Bauman em seu diagnóstico em *Vida Para Consumo - A Transformação das Pessoas em Mercadoria* (2007) deixa claro que a velocidade do mercado acarreta um verdadeiro ciclo vicioso na medida em que há uma quantidade inenarrável de estímulos ao consumidor, que acarretarão no desejo de aquisição e após esta no conseqüente descarte para que se possa buscar novas aquisições.

A vulnerabilidade do consumidor prevista no Código de Defesa do Consumidor, Lei 8078/90, permite vislumbrar que em prisma formal que este jamais poderia identificar o período em que determinado produto continuaria a ser produzido, ao contrário do que fica claro em relação aos fornecedores que adquirem a identidade de verdadeiros senhores do mercado.

A tensão entre facticidade e validade nos moldes habermasianos mais uma vez resta cristalina, na medida em que embora notadamente reconhecido como a parte mais fraca das relações de consumo, a vulnerabilidade e a sua hipossuficiência, que remete a aspectos técnicos e econômicos, muito embora previstos em lei estão distantes de sua consagração na facticidade.

Pode-se observar então que não há um horizonte linguístico ideal entre os atores das relações de consumo e por outro lado a essência da sociedade de consumo e da cultura consumista nela enraizada permite que a discussão alce novo patamar, ou seja tem-se que além da disparidade técnica entre fornecedores e consumidores, entre os próprios consumidores há a tendência a busca por objetivos individuais de consumo, consagrando assim a ideia baumasiana de que consumir é um ato solitário e repercute na efetivação de uma racionalidade estratégica.

5. COMO RECONHECER O OUTRO COMO IGUAL?

A ideia de ascensão, de se atingir determinado objetivo na sociedade de consumidores, permite imaginar que o direito enquanto *médium* linguístico, conforme aduz Habermas em *Direito e Democracia* entre validade e facticidade, apresenta uma série de inconsistências no mundo da vida. A razão comunicativa repercute diretamente na ideia de entendimento (1997, p. 20).

O entendimento por sua vez parte do pressuposto de que os falantes possam se utilizar de pretensões de validade tais que se consubstancie o discurso em busca do consenso, do entendimento mútuo. (1997, p. 20)

Conforme observado a partir da discussão que se apresenta, além da atitude dos fornecedores que se sobrepujam sobre os consumidores, há em no âmbito desses próprios, uma

verdadeira competição que pode denotar a inclusão em determinado grupo pelo fato de possuir determinado produto, bem como a consequente categorização daquele que não a possui como um consumidor falho e conseqüentemente excluído.

Os consumidores falhos, conforme Bauman em *Vida Para Consumo, A Transformação das pessoas em Mercadorias* (2007), são aqueles que não conseguem permanecer ativos no mercado de consumo e este, o mercado, indica que toda e qualquer responsabilidade pela sua exclusão é única do próprio consumidor.

Se conforme Habermas (1997, p. 21), o conceito de razão comunicativa se encontra inserida na teoria da reconstrução da sociedade esta se faria primordial para uma perspectiva contrafactual na sociedade de consumo se a discussão maior desse fosse a dicotomia existente entre consumidores e fornecedores no que tange a validade e a validez da norma, o Código de Defesa do Consumidor, no que diz respeito a possibilidade de equalizar estes atores das relações de consumo em condições de igualdade fática. No entanto o que fica latente no presente *paper* é a constatação que mesmo entre os consumidores há, na perspectiva de Fromm em *Arte de Amar* (1986), uma pasteurização de ideias, necessidades e pensamentos incutida na sociedade de consumo que pressupõe, uma serie de informações interiorizadas pelos consumidores que podem repercutir imediatamente em seus anseios por consumo e o desejo de ascender numa cadeia de consumo ao patamar superior.

Trata-se de um jogo mesquinho, onde os consumidores, efetivamente, deixaram de ser senhores do mercado e tornaram-se seus escravos e verdadeiras marionetes no sentido de não se tornarem consumidores falhos na visão de Bauman.

Como estabelecer um patamar discursivo ideal entre consumidores e fornecedores se entre os primeiros existe uma verdadeira competição em busca de atender as demandas mercadológicas, como a moda e novas tendências?

O conceito de agir comunicativo atribui às forças ilocucionárias da linguagem orientada ao entendimento a função importante da coordenação da ação. Por este motivo, procuro lembrar, em primeiro lugar, como a compreensão clássica da relação entre facticidade e validade, delineada na tradição platônica, se modifica quando a linguagem passa ser considerada como um médium universal de incorporação da razão (HABERMAS, 1997, p. 25)

Bauman (2007), salienta que os indivíduos se unem em verdadeiros “enxames” que se tornam temporários. Tais enxames congregam indivíduos que aparentemente possuem um

pensamento comum, um interesse comum, no entanto so se fazem presentes em âmbito coletivo quando algum interesse privado se faz presente. Assim, tais indivíduos se desligam desses “enxames” quando seus interesses privados são alcançados. Indica ainda, o autor, que se antes as pessoas se uniam no intuito de obter voz, hoje não mais agem assim.

Na sociedade de consumo, ousa-se afirmar que se aqueles que deveriam defender interesses coletivos não se interessam por isso, mas apenas de forma individualizada e estratégica se preocupam apenas com interesses privados, vaidades e posses individuais, caminha-se para a ratificação da submissão do consumidor ao mercado e conseqüentemente sem senso crítico, longe do esclarecimento Kantiano ao sucesso das estratégias dos fornecedores e ampliação de seus lucros, o que denota a ampliação da vulnerabilidade do consumidor.

Habermas (1997, p. 36-37) entende que

No uso da linguagem orientada pelo entendimento, ao qual o agir comunicativo está referido, os participantes unem-se em torno da pretensa validade de suas ações fala, ou constata dissensos, o quais eles, de comum acordo, levarão em conta no decorrer da ação. Em qualquer ação de fala são levantadas pretensões de validade criticáveis, que apontam para o reconhecimento intersubjetivo.

Se a todos é lícito participar do discurso como despertar em todos os possíveis interessados a responsabilidade de se fazer presente no discurso entre consumidores e fornecedores, o que envolve desde a defesa dos interesses do consumidor em âmbito factico até mesmo ao processo legislativo, quando os próprios consumidores não tem interesse, em sua maioria, em dialogar entre si?

CONCLUSÃO

Há que se convir que em prisma legal tem-se o Código de Defesa do Consumidor, que contém ferramentas adequadas para estabelecer a horizontalidade entre consumidores e fornecedores, tais quais a inversão do ônus da prova, a responsabilidade civil objetiva e há a previsão da defesa dos interesses coletivos.

Os interesses coletivos e privados podem ser observados no Poder Judiciário tanto na tutela dos interesses coletivos quanto individuais. No que diz respeito aos interesses coletivos tem-se a legitimação do Ministério Público, de Associações de Defesa do Consumidor, bem

como dados de órgãos como o PROCON que podem ser protagonistas para fomentar as ações coletivas que podem repercutir positivamente na mudança dos paradigmas de consumo. Como paradigmas de consumo tem-se a relação entre fornecedor e consumidor atual.

Há que se convir que a defesa dos interesses coletivos ainda tem a sua margem uma série de consumidores que não se inserem em discussões que repercutam diretamente aos seus interesses o que pode denotar o conceito de indivíduo nos moldes propugnados por Bauman.

O que se vislumbra nesse *paper* nada mais é do que a reflexão sobre a participação popular do consumidor enquanto cidadão e o seu esclarecimento que podem resultar em uma efetiva mudança de paradigma a partir da aquisição de produtos sustentáveis, do descarte consciente, da não aquisição de produtos que podem de alguma forma causar prejuízos a animais em testes ou mesmo que possam colocar em risco o meio ambiente etc.

Ainda nesse âmbito, verifica-se que o esclarecimento dos consumidores pode resultar ainda na aquisição de produtos que efetivamente componham suas necessidades e possam trazer a indústria uma importante reflexão acerca da obsolescência programada.

O esclarecimento pode contribuir ao melhor entendimento entre os consumidores permitindo-lhes compor uma maior voz capaz de defender seus interesses de forma mais profícua em uma verdadeira consagração dos interesses coletivos em detrimento dos interesses privados. Fala-se então na participação dos consumidores na defesa de seus interesses enquanto coletividade e não apenas em âmbito privado, desde a fiscalização dos meios de produção enquanto fornecedores originais até os fornecedores no final da cadeia produtiva, lojistas e vendedores. Vislumbra-se, ainda, a possibilidade de que, legitimamente organizados os consumidores possam propor projetos de lei de iniciativa popular, na defesa dos interesses coletivos.

REFERÊNCIAS:

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Ed, Zahar, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **As redes sociais são uma armadilha (2016)**. Disponível em https://brasil.elpais.com/brasil/2015/12/30/cultura/1451504427_675885.html Acesso em 26/9/2019.

FROMM, Erich. **A Arte de Amar**. Petrópolis. Vozes, 1986.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 1991

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

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento In. **Textos Seletos**, Ed Vozes, 1985.

FILOFIA E EDUCAÇÃO: Como ser reconhecido no mundo da vida: uma análise do sistema socioeducativo alagoano na ótica habermasiana dos direitos fundamentais

Vitor Gomes da Silva

UFAL

*Aluno do Mestrado em Educação
profesvitorgomes@gmail.com*

Anderson de Alencar Menezes

UFAL

*Doutorado
anderufal@gmail.com*

Resumo: O reconhecimento do outro através do mundo da vida segundo a perspectiva habermasiana ,traz luz a discussão, de qual momento efetivamente o menor, seja infrator ou não e reconhecido como sujeito de direito, e quais direitos fundamentais são preservados ou mitigados. É importante trazer a baila o posicionamento de Habermas, quando ele enumera dentre entre outras coisas, três “componentes estruturais do Mundo da Vida”, a cultura, a sociedade e a pessoa, às quais correspondem também a três “aspectos funcionais” do agir comunicativo, em que pese busquemos destacar o terceiro que se apresenta sob o prisma da socialização, e serve para formar identidades pessoais, não tem como se discutir um ordenamento jurídico sem a inserção de crianças e adolescentes. O respeito aos direitos basilares dos menores infratores exige que o ordenamento em tela coadune com o Estatuto da Criança e do Adolescente, tendo em vista que tal ordenamento jurídico surgiu com base positivista e faz a ligação junto aos outros ramos do direito brasileiro, que visam não só apresentar os direitos formais como os direitos materiais das crianças e adolescentes, evitando que as subjetividades continuem sem reconhecimento, e desta forma não deixando os socioeducando fora do mundo da vida, como também os preterindo do mundo social, que os verá sempre como pessoas “danosas” a sociedade, pois ao transgredir devem ser alijados e não terem mais oportunidades, ainda mais no que diz respeito a possibilidades de (Re)socialização e (RE)educação pra serem reconhecidos pela sociedade reconhecente.

Palavras-Chave: Habermas. Mundo da vida. Socioeducando.

INTRODUÇÃO

A discussão à luz da Teoria Crítica cuja teoria 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 e 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 conseqüente desumanização.

A partir das premissas apresentadas temos como ponto de partida a discussão da relação entre a filosofia oriunda da escola de frankfurt e as ações governamentais de políticas públicas de prevenção e combate à criminalidade infanto juvenil, bem como, ao atendimento daqueles que saíram das unidades de internação ou de semi internação cumpriram as medidas socioeducativas após a pratica de atos infracionais análogos a crimes previstos no Estatuto da Criança e do Adolescente.

Mesmo que o sentimento em relação a “punição” imposta aos menores traga uma ideia de ser “branda”, o reflexo psicossocial imposto aos jovens e adultos que cumprem tais medidas é inominável, pois eles são expostos ao “regime prisional”, e desta forma mesmo que com nome diferente são tratados como “ex presidiários”, e sofrem toda sorte de discriminação carregando essa pecha ao longo de sua vida.

Esses fatores não levados em consideração pela maioria da sociedade, são fatores preponderantes para a reincidência ou mesmo para a morte desses “egressos”, já que as oportunidades para estes “delinquentes” são cada vez mais escassas, e desta forma a tão sonhada reintegração à sociedade depende cada vez mais de políticas públicas que tratem essa população de forma séria e com medidas eficazes, respeitando as suas peculiaridades, trazendo assim uma possibilidade de reinserção destes no meio social, melhores de que quando entraram no sistema socioeducativo.

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.

1.

É cediço a efetivação de políticas que consideram 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.

Nessa guisa, as propostas pedagógicas 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 de todos 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.

Neste passo, torna-se fundamental a implantação de mecanismos capazes de obter soluções sensatas para as demandas sociais, no que diz respeito aos menores em conflito com a lei, principalmente em relação a educação. Tradicionalmente, o processo pedagógico formal vem defendendo a busca e defesa do direito dos menores a partir da inclusão destes pelo processo educacional, desta forma é importante tratar também da educação profissional como ferramenta para reinserção, tendo em vista que a profissionalização pode apresentar oportunidades de quebra de paradigmas ao coloca-los no mercado de trabalho formal.

A teoria do agir comunicativo aplicada no sistema educacional mostra-se como uma importante ferramenta para a implantação de uma cultura mais democrática, possibilitando aos sujeitos de direito chegarem ao entendimento quanto as pretensões e o papel de cada um na sociedade, promovendo a cidadania e o garantindo o acesso aos direitos fundamentais, restabelecendo laços formais imprescindíveis para a harmonização, inclusão e a paz social.

CONCLUSÃO

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, social e econômico.

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, desconstruído, 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.

No complexo mundo da vida, segundo Habermas, os indivíduos interagem entre si em uma 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.

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.

Com o advento da Constituição Federal de 1988 os destinatários do direito assim compreendidos por Habermas passaram a ter garantias fundamentais, e nesse meio termo 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.

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.

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 à baila uma séria violação do discurso governamental e que afeta a gênese da sociedade, as crianças e adolescentes.

Ainda de acordo com a legislação pátria a defesa da criança e do adolescente, onde a proteção está prevista tanto na lei 8.069/90 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, onde a não observância do reconhecimento dos menores em situação de risco como sujeito de direito possibilita o retorno destes (reincidência), ou tem como resultado a ida dos mesmos para o sistema prisional ao atingir a maior idade, isso é reflexo de um sério problema social, bem como, de saúde pública em virtude alto índice do uso de entorpecentes e dependência química entre os jovens e adultos internos ou egressos do sistema socioeducativo.

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, no Estado de Alagoas o sistema socioeducativo tem 13 (treze) unidades de internação em funcionamento, com capacidade geral de 356 (trezentos e cinquenta e seis) leitos e 282 (duzentos e oitenta e dois) internos (dados de 22/02/19 fornecidos pela SUMESE).

As melhoras percebidas são significativas nos estabelecimentos de internação, onde as boas práticas preconizadas no plano decenal que recomenda as diretrizes do SINASE, no trato, na prevenção, bem como, ao egresso, essas diretrizes somadas a outras as práticas apresentou como um dos principais resultados o número de fugas que declinaram em 2017 de 46 (quarenta e seis) para 5 (cinco) em 2018 até o mês de fevereiro, usando como referência o mês de fevereiro de 2019 não houve registro de fuga nesse período de um ano, ficando evidente com esse dado uma melhora significativa nas unidades de internação masculina e feminina.

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.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. **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 22 de fevereiro de 2019.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

HABERMAS, Jurgen. **Dialética e hermenêutica**. Porto Alegre: L&PM, 1987.

BRASIL. **Direito e democracia: entre factividade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

MACEIÓ 7 SEGUNDOS. **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 22 de fevereiro de 2019.

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 22 de fevereiro de 2019.

SINASE. **Sistema Nacional Socioeducativo**. Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente, 2018. Disponível em: www.sinase.gov.br.

MDH. **Ministério dos Direitos Humanos**, 2018. Disponível em: www.mdh.gov.br. Acesso em 22 de fevereiro de 2019.

SEPREV. **Secretaria de Prevenção a Violência do Estado de Alagoas**, 2018. Disponível em: www.paz.al.gov.br. Acesso em 22 de fevereiro de 2019.

SALUTE

© 2014 EDITORA Salute

Este trabalho está licenciado 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.