

ANAIS

XIII COLÓQUIO HABERMAS E IV COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA INFORMAÇÃO



Rio de Janeiro

SALUTE

2017

CLOVIS RICARDO MONTENEGRO DE LIMA (ORG.)

ANAIS
XIII COLÓQUIO HABERMAS
E
IV COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA
INFORMAÇÃO

Rio de Janeiro

SALUTE

2017

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.

Ficha catalográfica elaborada por
Márcio Finamor CRB7/6699

C719 Colóquio Habermas e IV Colóquio Filosofia da Informação (13. : 2017 : Rio de Janeiro).

Anais do 13º Colóquio Habermas e 4º Colóquio de Filosofia da Informação / 13º Colóquio Habermas e 4º Colóquio de Filosofia da Informação, 19-21 setembro 2017, Rio de Janeiro, Brasil; organizado por Clóvis Ricardo Montenegro de Lima. Rio de Janeiro: Salute, 2017.

437 p.

ISBN: 978-85-68478-04-2

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

CDD 193 (22ª Ed.)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
MESAS REDONDAS	8
TRÊS OU QUATRO MODELOS DE DEMOCRACIA	9
ANDRÉ BERTEN	9
A INCLUSÃO DO OUTRO, A SOCIEDADE DE CONSUMO E A IGUALDADE: APONTAMENTOS A PARTIR DE UMA ANÁLISE INTERDISCIPLINAR	33
CÂNDIDO FRANCISCO DUARTE DOS SANTOS E SILVA	33
HABERMAS, ESTADO DE DIREITO E POLÍTICA DO RECONHECIMENTO	48
CHARLES FELDHAUS	48
ELEMENTOS KANTIANOS PARA A COMPREENSÃO DA FORMA JURÍDICA EM HABERMAS	60
DELAMAR JOSÉ VOLPATO DUTRA	60
REDES DE APRENDIZAGEM NOS ESPAÇOS DE INCLUSÃO DO OUTRO: HABERMAS E A ARTE DE PENSAR MUDANÇAS COGNITIVAS NO SÉCULO XXI	73
EDNA GUSMÃO DE GÓES BRENNAND	73
DO UNIVERSO DAS IMAGENS DE MUNDO AO UNIVERSO DO MUNDO DA VIDA – FUNDAMENTAÇÃO DE UMA FILOSOFIA PÓS-METAFÍSICA FOCADA NO MUNDO DA VIDA	89
FLÁVIO BENO SIEBENEICHLER.....	89
HABERMAS ON THE COGNITIVE CONTENT OF MORALITY	102
WILSON MENDONÇA	102
COMUNICAÇÕES COORDENADAS	129
ABORDAGEM CRÍTICA NOS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS NO BRASIL: GRUPOS DE PESQUISA E INICIATIVAS EM UNIVERSIDADES	130
ANA CAROLINA DE GOUVÊA DANTAS MOTTA	130
MICHEL JEAN-MARIE THIOLENT	130
RECONHECIMENTO E GRAMÁTICA MORAL: PERSPECTIVAS A PARTIR DE HABERMAS E HONNETH	156
ANDERSON DE ALENCAR MENEZES	156
VIRGÍLIO ANDRADE NETO	156
JOSÉ APARECIDO DE OLIVEIRA LIMA.....	156
AUTONOMIA PLENA E POLÍTICA E COORIGINARIDADE ENTRE AUTONOMIA PRIVADA E PÚBLICA EM JOHN RAWLS E JURGEN HABERMAS	171
ANDRÉ GUIMARÃES BORGES BRANDÃO.....	171
A MEDIAÇÃO DE CONFLITOS NO NOVO CÓDIGO DE PROCESSO CIVIL E NA PRÁXIS UMA ANÁLISE JURÍDICO DISCURSIVA: UM ESTUDO EMPÍRICO NA COMARCA DE RIO DAS OSTRAS/RJ	193
CÂNDIDO FRANCISCO DUARTE DOS SANTOS E SILVA	193
RAPHAELA NASCIMENTO DE CARVALHO	193

AS DEMANDAS POR RECONHECIMENTO EM JURGEN HABERMAS E AXEL HONNETH	207
CHARLES FELDHAUS.....	207
JULIANA MARQUES SARAIVA	207
A CONSOLIDAÇÃO DA INTERSUBJETIVIDADE FORMAL KANTIANA NA DIALOGICIDADE HABERMASIANA	217
FERNANDO AMARAL.....	217
JOVINO PIZZI.....	217
O CONSELHO PAROQUIAL: O “OUTRO” E A SOLIDARIEDADE COMO UM VALOR.....	236
FRANCISCO ANTONIO DE VASCONCELOS	236
A TEORIA SOCIAL DUALISTA DE HABERMAS E A TEORIA SOCIAL MONISTA DE HONNETH	253
JOÃO PAULO RODRIGUES.....	253
ANÁLISE PROCESSUAL: O PROCESSO COMO OBJETO DE ESTUDO	267
JOSÉ ANTONIO CALLEGARI.....	267
MARCELO PEREIRA DE MELLO	267
DISCURSO, RECONSTRUÇÃO RACIONAL E ADMINISTRAÇÃO HUMANÍSTICA DAS ORGANIZAÇÕES.....	284
JOSÉ RODOLFO TENÓRIO LIMA	284
CLÓVIS RICARDO MONTENEGRO DE LIMA.....	284
TRANSGRESSÃO DA MORAL VISTA POR DIFERENTES CULTURAS.....	308
LEON D. ALVES	308
KAIZÔ I. BELTRÃO.....	308
AS ORDENS DE INSERÇÃO DO SUJEITO DO DIREITO À INFORMAÇÃO: ESTATUTO DA LITERATURA PERIÓDICA JURÍDICA BRASILEIRA A PARTIR DE HABERMAS	316
MARCIA H. T. DE FIGUEREDO LIMA	316
UMA PERSPECTIVA ÉTICA PARA O TRABALHO INFORMACIONAL: O DISCURSO EM ORGANIZAÇÕES COMPLEXAS.....	332
MÁRCIO DA SILVA FINAMOR	332
CLÓVIS RICARDO MONTENEGRO DE LIMA.....	332
A INTERAÇÃO RACIONAL ENTRE PROFISSIONAIS DE SAÚDE E PACIENTES COMO DISCURSO ÉTICO	363
MARIANGELA REBELO MAIA.....	363
CLÓVIS RICARDO MONTENEGRO DE LIMA.....	363
A NEUTRALIDADE ÉTICA DO ORDENAMENTO JURÍDICO E DA POLÍTICA VERSUS A LUTA POR RECONHECIMENTO	373
MARIBEL DA ROSA ANDRADE	373
AGIR COMUNCATIVO HABERMASIANO: CONTRIBUIÇÕES À REFLEXÃO DA FORMAÇÃO DOCENTE NA CONTEMPORANEIDADE	382
NILSON CARLOS DA ROSA	382
COM SONO, CANSADO, ESPOLIADO MAS INFORMADO: SOBRE ALGUNS ASPECTOS DA VIDA NO MUNDO DAS NÃO COISAS.....	399
VALÉRIA CRISTINA LOPES WILKE	399

GLOBALIZAÇÃO, IDENTIDADES CULTURAIS E A NOVA ORDEM DEMOCRÁTICA	417
O PENSAMENTO POLÍTICO HABERMASIANO EM QUESTÃO	417
VANESSA CAPISTRANO FERREIRA	417

Apresentação

Os Colóquios Habermas e de Filosofia da Informação vem sendo organizados anualmente para que se discutam artigos de pesquisadores, professores e estudantes de Filosofia, de Ciências da Informação, do Direito e de áreas transversais. Este evento é bem-sucedido como espaço de encontro, interação e discurso.

Os anais do evento que ora publicamos buscam ampliar a interação e o discurso para além dos que se encontram de modo fraterno. Tem sido difícil o trabalho com investigações no Brasil sob um governo sem legitimidade, com a corrupção como expressão mais triste das nossas desigualdades.

Nestes anais estão presentes 24 trabalhos inéditos, sendo sete deles dos participantes das mesas redondas. Os artigos das comunicações reproduzem a diversidade da crítica.

Esperamos com esta publicação em acesso aberto contribuir para a valorização das Humanidades e da dignidade humana em tempos de crise. O grupo de pesquisa do IbiCT Filosofia e Política da Informação tem compromisso com a democracia republicana e a liberdade, e com o discurso ético.

O pensamento crítico de Habermas faz-se necessário nesta época em que a integridade moral emerge como demanda. Não nos oferece a norma metafísica, mas sim procedimentos ricos em possibilidades de construção de uma vida menos ameaçada.

A defesa intransigente da pluralidade torna-se item não negociável de uma agenda humanista de pesquisa. O Brasil não pode abrir mão da riqueza da sua diversidade. Não se trata de mera multiculturalidade, mas do reconhecimento do outro como necessário para a crítica, o discurso e a reconstrução racional.

O outro não é apenas um limite, mas a potência da linguagem. A mediação racional nos facilita a aprendizagem e o desenvolvimento moral. O próximo ano vai nos pedir escolhas com graves consequências históricas. Esperamos que esta leitura nos faça mais fortes.

Rio de Janeiro, 30 de novembro de 2017

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima



MESAS REDONDAS

TRÊS OU QUATRO MODELOS DE DEMOCRACIA

André Berten

Prof. Emérito da Universidade de Louvain

Resumo: A questão do “modelo político ideal” atravessa obliquamente os debates contemporâneos de filosofia política: utilitarismo, libertarismo, liberalismo, republicanismo — para não falar das antigas, ou mais ou menos antigas, bandeiras dos socialismos, comunismos, social-democracias, sem esquecer os populismos, fascismos e outras desviações dos ideais democráticos. Nesses debates, há um certo consenso — embora aproximativo e frágil — sobre o ideal “democrático”, apesar de indeterminado e válido somente para a parte do mundo que não defende formas políticas claramente não-democráticas, sejam fundamentalistas ou monopartidárias. Gostaria de avaliar criticamente a posição de Jürgen Habermas a respeito das várias formas de liberalismo e de republicanismo (incluindo nesse campo a social-democracia, embora não tratada diretamente por Habermas) e sua defesa de um modelo de democracia deliberativa. Para fazer isso, discutirei os argumentos utilizados para simultaneamente criticar e superar o utilitarismo, o liberalismo e o republicanismo. O artigo se baseia sobre as teses de Habermas inscritas na arquitetura tríplice que atravessa sua obra: a diferença das pretensões à validade na teoria do agir comunicativo, a modernidade concebida como racionalização do mundo da vida nas três dimensões da razão, o artigo sobre o uso pragmático, ético e moral da razão prática. Esse quadro permite, no meu modo de ver, de mostrar que a apresentação de três modelos de democracia deveria ser corrigida: na verdade Habermas critica o modelo liberal utilitarista, o modelo republicano comunitarista e o modelo do liberalismo político, para apresentar seu modelo de democracia deliberativa. Nessa crítica Habermas não distingue claramente o liberalismo econômico, utilitarista, instrumental do liberalismo político. O modelo da democracia deliberativa leva em conta os três usos da razão prática, o que converge com as concepções de Rawls sobre a razão moderna, e principalmente sobre o caráter abrangente da distinção inclusive do racional e do razoável. Apesar de uma certa confusão terminológica, essa análise permite considerar que o modelo político de Habermas assim como o “liberalismo político” de Rawls têm muito a ver com o que é chamado de “republicanismo” por Pettit ou Skinner. Em conclusão, poder-se-ia mostrar o que (os que) os três modelos criticados excluem da política enquanto o modelo republicano-deliberativo parece o mais inclusive de todos.

INTRODUÇÃO

A questão do “modelo político ideal” atravessa obliquamente os debates contemporâneos de filosofia política: utilitarismo, libertarismo, liberalismo, social-democracia, republicanismo — para não falar das antigas, ou mais ou menos antigas, bandeiras dos socialismos, comunismos, anarquismos, sem esquecer os populismos, fascismos e outras desviações ou perversões dos ideais políticos. Nesses debates, há um certo consenso — embora aproximativo e frágil — sobre o ideal “democrático”, apesar de indeterminado e válido somente para a parte do mundo que não defende formas políticas claramente não-democráticas, sejam fundamentalistas ou monopartidárias. Gostaria de avaliar criticamente a posição de Jürgen Habermas a respeito das várias formas contemporâneas desse ideal democrático e sua defesa de um modelo de democracia deliberativa. Para fazer

isso, discutirei os argumentos utilizados para simultaneamente criticar e superar o liberalismo utilitarista, o liberalismo político e o republicanismo.

O artigo se baseia sobre as teses de Habermas inscritas na arquitetura tríplice que atravessa sua obra: a diferença das pretensões à validade na teoria do agir comunicativo (1981), a modernidade concebida como racionalização do mundo da vida nas três dimensões da razão (1981a), o artigo sobre o uso pragmático, ético e moral da razão prática (1991). Em vários textos, Habermas apresenta “três modelos” normativos de democracia (1994, 2003a, 2003 II). Trata-se de esquematizações das reflexões e críticas políticas que atravessam toda sua obra. Mas me parece que, a partir do quadro da teoria do discurso, deveríamos distinguir, não três, mas *quatro* modelos: um modelo de liberalismo econômico, um modelo de liberalismo político e um modelo de republicanismo comunitarista — e finalmente, o modelo de democracia deliberativa. Habermas critica o modelo liberal utilitarista, o modelo republicano comunitarista e o modelo do liberalismo político, para apresentar seu modelo de democracia deliberativa. Nessa crítica Habermas não distingue claramente o liberalismo econômico, utilitarista, instrumental, do liberalismo político. O modelo da democracia deliberativa leva em conta os três usos da razão prática, o que converge com as concepções de Rawls (1993) sobre a razão moderna, e principalmente sobre o caráter abrangente da distinção inclusive do racional e do razoável.

A pesar de uma certa confusão terminológica, essa análise permite considerar que o modelo político de Habermas assim como o “liberalismo político” de Rawls têm muito a ver com o que é chamado de “republicanismo” por Pettit (1997) ou Skinner (1998).

Os modelos políticos e a estrutura do agir comunicativo

Na minha leitura, cada um dos modelos criticados por Habermas se refere ao privilégio unilateral de uma forma de uso da razão prática: pragmático, ético e moral (Habermas 1991). O utilitarismo e o neoliberalismo privilegiam uma razão pragmática, instrumental, racional em finalidade; o republicanismo, interpretado como comunitarista, valoriza a razão ética; e o liberalismo político de tipo rawlsiano, interpretado de maneira restritiva como kantiano, se fundamenta sobre uma razão moral universalista. O modelo de democracia deliberativa pretende articular os três usos da razão prática a partir das várias formas da argumentação pública. A crítica das formas esquematizadas de democracia se baseia sobre a ideia que cada uma defende de maneira unilateral um modo do agir, enquanto a teoria da modernidade, como

teoria da racionalização do mundo da vida, exigiria o pleno desenvolvimento das três dimensões da racionalidade prática.

Nesse artigo me limito em analisar as críticas aos modelos de democracia na perspectiva teórica de uma lógica do desenvolvimento. Depois de uma discussão crítica dos modelos liberais e republicanos, Habermas apresenta o que seria a vantagem da teoria do discurso para oferecer um modelo de democracia deliberativa. Partirei de duas citações que resumem bastante o desafio dessa construção. A primeira citação opõe a democracia deliberativa aos modelos liberais e republicanos:

Ora, a teoria do discurso assimila elementos de ambos os lados, integrando-os no conceito de um procedimento ideal para a deliberação e a tomada de decisão. Esse processo democrático estabelece umnexo interno entre considerações pragmáticas, compromissos, discursos de auto-entendimento e discursos de justiça, fundamentando a suposição de que é possível chegar a resultados racionais e equitativos. Nesta linha, a razão prática passa dos direitos humanos universais ou da éticidade concreta de uma determinada comunidade para as regras do discurso e as formas de argumentação, que extraem seu conteúdo normativo da base de validade do agir orientado pelo entendimento e, em última instância, da estrutura da comunicação linguística e da ordem insubstituível da socialização comunicativa. (Habermas 2003 II, 19).

A segunda citação diz que a política deliberativa depende de:

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

Vamos detalhar essa proposta teórica de Habermas.

Em primeiro lugar, Habermas não elabora o seu modelo de democracia deliberativa como uma dedução abstrata a partir de princípios teóricos, mas parte do estado da discussão contemporânea dos modelos que ele denomina como liberal e republicano, considerados como modelos dominantes e com a pressuposição de que se trata de “democracias”¹. Lembremos que Rawls também elaborou sua teoria da justiça como uma teoria alternativa e superior ao utilitarismo, considerando este como teoria política dominante e, da mesma maneira que pode-se dizer que a *Teoria da justiça* guarda vários elementos do utilitarismo, assim Habermas reconhece que sua própria teoria assimila elementos tanto do liberalismo

¹ Nessa crítica, Habermas retoma, de uma certa maneira, o debate “liberais-comunitaristas” (veja Mulhall & Swift (1992); Berten e al. (org.) (1997)).

quanto do republicanismo. Trata-se, de maneira quase dialética, de superar os modelos normativos existentes e de integrá-los num modelo alternativo e superior.

No entanto, a perspectiva alternativa e superior é um salto teórico ou uma reavaliação dos modelos democráticos dominantes a partir de um novo ponto de vista: uma situação ideal de discurso apoiada sobre uma teoria geral do agir comunicativo. O processo democrático se apoia sobre um “procedimento ideal para a deliberação e a tomada de decisão”. De um lado, pode-se dizer que esse procedimento resulta do *fato* que o uso da linguagem impõe regras e que, numa sociedade liberal onde, em princípio, há liberdade de expressão, o uso da linguagem deveria submeter-se às regras pragmáticas impostas pela participação à discussão. Podemos dizer então que, nesse procedimento, há uma dupla facticidade. Em primeiro lugar, há uma facticidade teórica e necessária. Pode parecer estranho falar de facticidade teórica ou de considerar que o quadro teórico da teoria do agir comunicativo é um fato empírico. Mas é isso mesmo, pois o “transcendental” habermassiano diz respeito a condições de possibilidade necessárias sendo dadas condições históricas determinadas e estruturas institucionais adequadas. A facticidade é também simplesmente empírica e contingente, porque a história traz uma infinidade de acontecimentos, de ações individuais e coletivas, até de fenômenos naturais. Uma outra maneira de descrever essa dualidade complexa é falar da diferença — e muitas vezes da oposição — entre a lógica do desenvolvimento e a dinâmica desse desenvolvimento.

O liberalismo — e distinguirei aqui entre o liberalismo econômico e o liberalismo político — e o republicanismo comunitarista são formas diferentes de desenvolver um aspecto da lógica do desenvolvimento, isto é de algumas tendências quase naturais de usar a razão. Devemos lembrar-nos que as pressuposições pragmáticas do uso da linguagem determinam um uso diferenciado segundo que as pretensões de validade são pragmáticas², éticas ou morais. Essa diferenciação se aplica também aos debates democráticos.

O modelo neoliberal — pragmático-instrumental

² Uma questão de vocabulário : o uso do termo “pragmático” é ambíguo. A pragmática é primeiro um termo geral qualificando o estatuto da linguagem, isto é as pressuposições necessárias do uso da linguagem nas conversações, nos debates, nas discussões. A teoria do agir comunicativo é fundamentalmente uma teoria pragmática do discurso. Mas Habermas, quando propõe uma classificação dos “usos da razão prática”, e distingue os usos pragmático, ético e moral, atribui aqui um significado diferente ao termo pragmático, um significado restrito ao uso instrumental, estratégico, submetendo os meios a um fim. Nesse último sentido, o discurso pragmático é o discurso por exemplo do utilitarismo.

A crítica do liberalismo por Habermas mistura dois tipos de críticas. De um lado, Habermas pensa ao liberalismo econômico, à figura do neoliberalismo contemporâneo, um liberalismo marcado pelo utilitarismo. É uma forma de liberalismo que abandona um elemento essencial da tradição clássica do liberalismo político, que pode remontar à Locke, e que é a afirmação dos direitos subjetivos invioláveis.

O liberalismo econômico corresponde ao primeiro uso da razão prática: o uso pragmático e instrumental.

As *discussões pragmáticas*, os compromissos, as negociações, as ações visando resultados eficazes, o raciocínio instrumental ou estratégico: essas características pragmáticas do debate político são não somente elementos de uma racionalidade necessária para a gestão das necessidades materiais e econômicas, mas constituem elementos imprescindíveis da racionalidade humana em geral, isto é da capacidade dos indivíduos lidarem com as situações cotidianas e, além disso, serem capazes de ter planos de vida, realizar finalidades³. Essa racionalidade, dizia Rawls, é um dos poderes morais das pessoas, porque intimamente ligada a liberdade de escolha. A capacidade de escolher uma “concepção do bem” ou uma forma de vida boa pertence, pelo menos parcialmente, a racionalidade teleológica. Sem dúvida, a determinação do que é “bom” para mim ou para minha comunidade faz apelo a argumentos que não são instrumentais, implica um uso da razão prática que Habermas chama de ético. Mas a reflexão e a deliberação sobre os meios para chegar a esse resultado pertencem a uma racionalidade “fins-meios”.

Ao nível coletivo, pertence a essa racionalidade teleológica a capacidade de elaborar uma política econômica, discuti-la, avaliar os meios necessários. Habermas reconhece, aliás, que os compromissos e as negociações de interesses constituem a massa dos processos políticos e, dentro das regulações jurídicas, deveriam permitir um debate argumentado avaliando os objetivos da política econômica, as esferas do possível, a melhor maneira de conciliar interesses divergentes.

É verdade que esse debate pragmático pode reduzir-se a um jogo de poder e a interações essencialmente estratégicas. O uso político exclusivo da razão pragmática e estratégica pode e deve ser criticado do ponto de vista de uma concepção ampliada da racionalidade, isto é da necessidade de levar em conta os aspectos éticos e morais da razão prática. Há um motivo simples para explicar porque o uso unilateral dessa forma de razão prática, um uso sem nenhum contrapeso ou controle, levaria ao anarquismo, à “guerra de todos contra todos”. Pois

³ Philip Pettit (2012) pensa que essa racionalidade fica sempre no pano de fundo e ressurgue quando há um interesse evidente em jogo.

como a determinação dos fins é arbitrária e que os meios polivalentes para perseguir e alcançar os fins são essencialmente o dinheiro e o poder, cada um procurando seu próprio interesse sem se preocupar dos outros, o resultado dessa estratégia individual será uma luta sem escrúpulo e sem treguas, uma luta pelo poder e o enriquecimento. Habermas pensa, como Rawls aliás, que uma sociedade inteiramente orientada para com esse tipo de racionalidade é impossível de se viver. Rawls mostra que com indivíduos exclusivamente hobbesianos, não aparece nenhum sentido da justiça e não pode-se construir uma sociedade estável.

Aparentemente, essa luta de interesses se expressa dentro e pelo mercado. Habermas descreve o liberalismo como articulando o governo como aparelho de administração pública, e a sociedade como “uma rede estruturada pelo mercado de interações entre pessoas privadas.” (Habermas 1994, 1) Isso deixa a possibilidade de uma administração governamental independente: por exemplo uma tentativa de manter um equilíbrio fiscal e portanto de limitar a autonomia do mercado. Mas a tendência natural do mercado é de recusar todo controle estatal, inclusive o controle da concorrência. Embora o modelo neoliberal desse assim uma predominância total ao mercado, usando o pretexto da mão invisível como devendo realizar, a mais ou menos longo prazo, uma sociedade mais justa, na verdade o que está em jogo é o uso absolutamente desregulado da razão pragmática.

Essa crítica do neoliberalismo é incisiva e contundente. Mas não deve ser entendida como uma crítica do mercado enquanto tal. Da mesma maneira que Habermas reconhece não somente o valor mas a necessidade do agir pragmático, ele não nega a necessidade do mercado, do “sistema”. O que ele recusa é a afirmação de sua supremacia usurpada, afirmação que se baseia sobre uma alegada convergência entre o agir pragmático e a autonomia do sistema. Pois a ideia que o sistema do mercado é um regulador das ações pragmáticas é um artifício, porque a tendência natural do mercado não é uma concorrência igualitária mas uma deriva para com o monopólio. Pois atores orientados exclusivamente pela racionalidade pragmática não têm motivos submeterem-se às regras do mercado. A lógica dos atores é utilizar o mercado em função de seu próprio interesse.

Na perspectiva habermasiana dos três modelos normativos de democracia, podemos dizer que o modelo neoliberal é o menos democrático e o menos normativo de todos. A ação estratégica e instrumental só pode aceitar imperativos hipotéticos. Mas o pluralismo radical das opiniões faz que “a política perca toda referência ao núcleo normativo de um uso público da razão.” O modelo liberal implica um “ceticismo a respeito da razão”. (1994, 3-4). Essa “referência ao núcleo normativo de um uso público da razão” é importante. Embora existe

uma normatividade interna a cada forma do agir, au nível social e político, a normatividade resulta do uso público da razão. A interpretação dos usos da razão prática deve ser colocada dentro do espaço do discurso. Isso significa — e é muito importante — que se fosse a lógica individualista dos atores econômicos e políticos que determinasse o curso da história, não haveria possibilidade de qualquer mudança importante. Porém, admitindo que a extensão do espaço público é um constrangimento cada vez mais forte, devemos aceitar a hipótese que o agir pragmático, na medida em que deve expressar-se no discurso, será obrigado de levar em conta os outros aspectos do discurso, as reivindicações éticas e morais. Pois ao nível de uma argumentação pública, a lógica pragmática deve justificar não somente os meios necessários para organizar o espaço econômico e social, mas apresentar uma defesa aceitável dos alvos e objetivos da política. Ora, essas metas não podem ser justificadas unicamente numa linguagem pragmática, mas para serem aceitas, devem introduzir argumentos éticos e morais. Isso mostra que não se pode reduzir o jogo político a um jogo psicológico entre indivíduos usando o dinheiro e o poder para alcançar seus objetivos individuais.

II. O modelo republicano comunitarista

Habermas analisa um segundo modelo de democracia, que ele chama de republicano e identifica às vezes como uma forma de comunitarismo. O tipo de uso da razão prática nesse modelo é o uso “ético”. Lembremos que Habermas considera que o modelo procedimental da democracia deliberativa “estabelece um nexo interno entre considerações pragmáticas, compromissos, discursos de auto-entendimento e discursos de justiça” (Habermas 2003, II, 9)

São os discursos de auto-entendimento que correspondem ao uso ético da razão prática. Eles pertencem ao que poderia chamar-se de discursos a respeito do “sentido da vida”. O modelo republicano privilegia essa uso da razão — até criticar e excluir a racionalidade pragmática instrumental ou uma racionalidade moral universalista e abstrata, como a doutrina dos direitos humanos.

No entanto, como os usos pragmáticos e morais, o uso ético faz parte da racionalidade humana e enquanto tal não pode ser eliminado. Assim, no modelo do republicanismo comunitarista, o que devemos reconhecer é o fato de que as questões éticas, questões ligadas às concepções da vida boa, aos costumes, às boas relações entre as pessoas, ao sentido do discurso religioso, às tradições, são questões importantes e imprescindíveis.

O uso ético da razão prática diz principalmente respeito à determinação da identidade pessoal e coletiva. Quando se pergunta: “o que devo fazer?”, a questão pode não ser somente pragmática. Max Weber falava de “racionalidade em valor” quando as respostas às questões normativas implicavam uma referência a ideais. Ele notava também o pluralismo irreduzível dos valores religiosos, estéticos, éticos. Nesse contexto de pluralismo, a questão ética é — ou deveria ser — uma questão crítica e reflexiva. O sujeito se pergunta quem ele é e quem ele quer ser. Esse tipo de interrogação é hermenêutico. A compreensão de si implica uma forma de interpretação. E desde que toda hermenêutica pressupõe um contexto, a questão ética remete necessariamente a um conjunto de valores existentes: crenças religiosas, avaliações culturais, modelos sociais de comportamento, etc.

O que significa então o uso da razão ética ao nível político? Nessa dimensão, a política se basearia ou fundamentaria sobre uma interpretação da cultura e das normas já preexistentes dentro da comunidade.

Concebe-se a política como forma de reflexão sobre um contexto de vida ético. (Habermas 2002, 270)

... a interpretação republicana vê a formação democrática da vontade realizando-se na forma de um auto-entendimento ético-político, onde o conteúdo da deliberação deve ter o respaldo de um consenso entre os sujeitos privados, e ser exercitado pelas vias culturais (...). (Habermas 2003 II, 19)

O auto-entendimento ético-político é primeiro uma hermenêutica. Trata-se de interpretar a sua própria cultura como um elemento que orienta as escolhas tanto coletivas que individuais. Essas escolhas devem participar da orientação das decisões políticas, e portanto deveriam desembocar nas discussões da esfera pública. Essa presença das referências à cultura, a história, a identidade comunitária, é positiva: é isso que dá um conteúdo concreto às orientações sociais e políticas. É aqui que a crítica do modelo republicano deve ser bem entendida. O que Habermas critica é uma tendência dita “comunitarista” do republicanismo.

Mas os republicanos contemporâneos tendem a dar dessa comunicação pública uma leitura comunitarista. É precisamente esse movimento para com uma *construção ética do discurso* que ponho em questão. A política não pode ser assimilada a um processo hermenêutico de auto-explicação de uma forma de vida ou de uma identidade coletiva. As questões políticas não podem ser reduzidas ao tipo de questões éticas onde, como membros de uma comunidade, nos perguntamos quem somos e quem gostaríamos de ser. (Habermas 1994, 4).

Uma das tendências dessa leitura comunitarista do republicanismo é de pressupor uma unidade ou uma certa unidade da cultura de base. Porém, para chegar a “resultados racionais e

equitativos nessa dimensão”, tem que levar em conta o fato do pluralismo insuperável das sociedades modernas. Se os republicanos querem apoiar-se sobre um consenso preestabelecido, eles devem defender a ideia que apesar do pluralismo há uma base de convicções comuns⁴, ou pelo menos deveria ter um acordo normativo sobre os valores essenciais. A tendência do republicanismo comunitarista é a de recusar o pluralismo e tentar impor uma concepção particular do bem ou da vida boa, muitas vezes religiosa.

Um paradigma dessa referência a uma cultura própria é a valorização da identidade nacional. Não devemos descartar *a priori* essa referência à nação, pois a falta de uma referência a uma identidade comum, seja ela mínima, pode resultar num apolitismo, numa desmotivação política, uma apatia e uma desmobilização social. É possível que no Brasil, por exemplo, falte essa referência a uma identidade coerente: uma classe identificando-se ainda a um Brasil escravocrata, patrimonial, uma outra, às vezes a mesma, identificando-se à “elite” financeira internacional, uma classe média sem identidade própria, e a ausência de identidade de classe na massa dos grupos subalternos e dos excluídos. A independência, a fundação da República, as várias constituições — inclusive aquela de 1988 — não parecem constituir uma referência geral e aceita por todos.

No entanto, se a referência à nação pode jogar um papel importante, sua absolutização acarreta tendências a incluir elementos como a raça, a língua, a religião, e excluir da comunidade todos aqueles que não compartilham esses traços culturais particulares. É contra essa leitura ética estreita do patriotismo que Habermas tentou construir um conceito de “patriotismo constitucional”, concepção que dá boas indicações sobre o que deve ser admirado quando defendemos a “nossa pátria” e que mostra que o valor do patriotismo depende do enquadramento das questões éticas dentro de um conjunto de pretensões jurídicas e morais⁵. Podemos ter vergonha de pertencer a um país onde os princípios democráticos desaparecem e onde o governo menospreza os cidadãos. O patriotismo constitucional deve também nos preservar dos perigos do nacionalismo e de suas formas brutais, como as várias formas de fascismo. O que Habermas quer dizer é que se a razão ética, sem levar em conta os usos pragmáticos e morais dessa mesma razão, se tornar dominante na política, as derivas e perversões ameaçam a possibilidade mesma de constituir uma democracia.

⁴ É importante notar que o consenso de base na perspectiva comunitarista não corresponde ao que Rawls chama um consenso sobreposto (*overlapping consensus*) que implica um acordo sobre os procedimentos democráticos em geral e algumas regras de uso da razão pública. Nesse consenso, o conceito de liberdade individual — a liberdade moderna — é essencial. Os comunitaristas defendem um consenso mais substantivo.

⁵ Veja, por exemplo, “Cidadania e identidade nacional” (1990), in Habermas 2003 II, pp. 279 sq.

Além da crítica às tendências nacionalistas ou fundamentalistas, a crítica do modelo republicano tem bases filosóficas mais profundas. A tendência da hermenêutica comunitarista é de atribuir à sociedade uma realidade substantiva, uma capacidade de auto-reflexão. Mas, do mesmo modo que não podemos interpretar os processos sociais ou políticos a partir das psicologias individuais ou de uma pretendida psicologia coletiva, não podemos também interpretá-los a partir da pressuposição de um “sujeito coletivo” substantivo. Uma consciência de si mesmo, produzindo efeitos sobre si mesmo (Habermas 2003 II, 20) é uma figura de um macro-sujeito. O uso ético da razão prática deve ser entendido no contexto do agir comunicativo, como resultando de uma discussão sobre a interpretação da história da comunidade, com se faz por exemplo, na interpretação constitucional.

Como então fazer jus à cultura e à história de uma comunidade?

Será que isso significa que nas sociedades profundamente pluralistas o uso ético da razão fica impotente, incapaz de resolver as questões do mundo da vida, de orientar as decisões?

De um lado, é verdade que, na falta de um acordo sobre alguns pontos importantes ou centrais do viver em comum, é preciso de um acordo sobre os procedimentos formais da deliberação e sobre a aceitação das regras de determinação das decisões ou soluções. Por enquanto, e na falta de um procedimento melhor, as instituições da democracia representativa em geral, podem servir de base. No entanto, a predominância de qualquer forma de comunitarismo torna a regra majoritária injusta se não tiver o corretivo do respeito dos direitos fundamentais subjetivos, inclusive dos direitos das minorias. Aqui, a razão ética é corrigida pela razão moral. O procedimento formal da democracia é insuficiente se não existe um acordo mais profundo sobre alguns valores comuns.

Esse acordo deve fundar-se no “mundo da vida” que, na teoria do agir comunicativo, determina o horizonte a partir do qual qualquer questão, posição, discussão são possíveis. Em outras palavras, mesmo nas sociedades radicalmente pluralistas, deve ter um fundo comum a partir do qual se pode começar a discutir, debater; e se é verdade que todo ponto particular do conjunto de crenças do mundo da vida pode ser questionado, não é possível por em questão, ceticamente, a globalidade dessas crenças. A justificação do uso ético da razão e sua inevitabilidade, como aliás dos usos pragmáticos e morais, reside nessa característica do mundo da vida: precisamos de um consenso mínimo sobre algumas regras do viver em comum, reconhecimento das necessidades básicas e da maneira de satisfazê-las, reconhecimento de direitos subjetivos elementares, reconhecimento das várias maneiras de

viver. É verdade que na teoria do agir comunicativo, essa base comum se dá na linguagem. Mas justamente, a linguagem conversacional tem a sua própria lógica e essa lógica implica um fundo comum de crenças — por exemplo, no significado das palavras, das pretensões à verdade ou a justiça. Se essa base comum mínima desaparece — o que infelizmente pode acontecer — a polarização e o ódio invadem a esfera civil, cultural e política e o futuro de qualquer regime político está ameaçado: ditadura, golpe de Estado, guerra civil, manifestam a impossibilidade de manter o mínimo de consenso cultural.

Gostaria de acrescentar uma última observação, que conforte a hipótese de uma interpretação dos modelos políticos a partir da estrutura tríplice do pensamento de Habermas. Pois nessa leitura, é possível entender o significado das formas de integração social indicado na citação seguinte:

Segundo a concepção ‘republicana’, a política (...) é constitutiva do processo de coletivização social como um todo. (...) Com isso, a arquitectónica liberal do Estado e da sociedade sofre uma mudança importante. Ao lado da instância hierárquica reguladora do poder soberano estatal e da instância reguladora descentralizada do mercado, ou seja, ao lado do poder administrativo e dos interesses próprios, surge também a *solidariedade* como terceira *fonte* de integração social. (Habermas 2002, 270).

A solidariedade — que é uma maneira de contrar a vulnerabilidade que resulta do fato de os seres humanos serem seres de linguagem — pode ser ligada ao uso ético da razão prática⁶. A solidariedade se apresenta como uma fonte de integração, originalmente como integração dentro de grupos particulares (família, tribo, aldeia, nação...). No entanto, sua extensão além dos grupos de pertença fica problemática. Por exemplo, a nação não é um grupo “natural”, mas uma realidade forjada historicamente. A tendência do republicanismo de cunho comunitarista é de naturalizar os grupos, inclusive o grupo nação, fazendo do patriotismo uma virtude (MacIntyre, 1984), com as derivas de nacionalismo, isto é de limitar drasticamente a solidariedade.

É interessante notar que Habermas fala aqui de uma terceira fonte de integração — o que corresponderia à terceira forma de efetuação da razão prática. O mercado, regido pela razão pragmática, é uma fonte de integração, porque nas sociedades modernas, ele é a única maneira de por em contato pessoas distantes e anônimas. Que o Estado ou o governo seja também um fonte de integração é mais problemático. Mas pode ser entendido da maneira seguinte: o Estado é depositário do direito, o direito é, em princípio, universal ou pelo menos

⁶ Veja Berten (2016)

universalizante. O uso moral da razão prática, com a sua pretensão à universalidade converge para com o direito moderno e a ideia de Estado de direito. Aliás, numa outra perspectiva, Habermas reconhece a importância do direito como instrumento permitindo aos indivíduos se liberarem do trabalho de gestão da vida cotidiana. Podemos concluir dessas observações que a integração é o resultado do trabalho da razão prática — não necessariamente consciente! — realizando uma obra comum, tentando respeitar normas comuns e viver valores comuns. Mas cada uso pode ser também “excluyente” na medida em que pretende à uma dominação exclusivista: o uso ético pode reduzir a solidariedade a uma comunidade limitada e excluir todos aqueles que não compartilham os valores estabelecidos; o uso pragmático pode excluir todos aqueles — numerosos — que não são atores ativos do mundo econômico e político; e o uso moral pode excluir aqueles que não podem ser subsumidos numa forma ou outra de universalização.

III. O modelo do liberalismo político

Como sugerimos, tem que distinguir dois tipos de liberalismo. Joseph Raz lembra que

o liberalismo foi muitas vezes dividido entre aqueles que consideram a liberdade como tendo um valor intrínseco e aqueles que pretendem que ela tem apenas um valor instrumental. Estes incluem os utilitaristas e os economistas do livre-mercado (Raz 1986, 18).

A primeira forma de liberalismo é representada pela obra prima de John Rawls, *A Theory of Justice* (1971). Embora Habermas, como veremos, critique esse tipo de liberalismo, ele adota uma boa parte das teses republicanas de Rawls. Milton Fisk afirma que

A diferença entre Habermas e Rawls me parece insignificante quando confrontada com o fato preeminente que ambos defendem uma concepção republicana dos direitos e da justiça. Ambos consideram que a discussão é o contexto a partir do qual os direitos e a justiça emergem. Embora se identificassem primeiro como liberais, tanto o seu intercâmbio de 1995 como seus maiores obras recentes vão na direção do republicanismo. (Fisk 2005, 1).

A afirmação de Fisk pode ser entendida a partir do fato de que, manifestamente, nas categorias americanas, Habermas é do lado dos democratas, portanto dos liberais, e não do lado dos republicanos. No entanto essa afirmação é parcial e esconde algumas diferenças importantes entre os liberais e o tipo de democracia deliberativa defendida por Habermas.

Podemos admitir com Fisk que, do ponto de vista do uso moral da razão prática, há uma certa convergência kantiana entre Habermas e Rawls. A convergência é ainda maior porque nenhum dos dois defendem um conceito de razão exclusivamente moral. Assim, devemos ficar atento ao fato que Rawls não defende uma concepção da liberdade individual como um postulado absoluto, como se existisse a constituição de uma liberdade humana prepolítica. É por isso que a crítica de Habermas se dirige mais a uma esquematização de um liberalismo, um liberalismo afirmando depois de Locke a prioridade absoluta de direitos subjetivos — crítica que poderia ser entendida também como crítica ao libertarismo.

Numa formulação talvez um pouco ambígua, Habermas afirma que, se na “perspectiva liberal o processo democrático se realiza exclusivamente na forma de compromissos de interesses”, em princípio, as regras “são fundamentadas, em última instância, nos direitos fundamentais liberais.” (Habermas 2003 II, 19) O primeiro segmento dessa citação remete claramente ao neoliberalismo e o segundo segmento ao liberalismo político. Essa fundamentação nos direitos subjetivos é essencial ao liberalismo político. Na crítica de Rawls ao modelo utilitarista, a maximização da satisfação média não respeita esse caráter primeiro dos direitos a liberdades iguais, pois permite o “sacrifício” de alguns indivíduos ao benefício do bem-estar global. Assumindo as teses do liberalismo político, os direitos individuais devem constituir um limite às estratégias utilizadas pelos atores para defender seus interesses. Porém não devemos confundir a ideia de uma fundamentação do processo democrático *nos* direitos subjetivos com a fundamentação mesma *dos* direitos subjetivos. Nem para Rawls nem para Habermas os direitos subjetivos são considerados como direitos naturais; para ambos, os direitos aparecem dentro da modernidade e tomam sentido nos processos evolutivos das democracias ocidentais.

O reconhecimento do valor positivo da democracia liberal e do Estado de direito aparece claramente na citação seguinte:

No seu uso descritivo, o termo ‘democracia liberal’ define a estrutura institucional das democracias constitucionais de tipo ocidental. Designa essa forma de governo suposta dar a todos os membros da comunidade política as mesmas possibilidades de participar ao processo de formação da vontade, e que além disso lhes dá o *poder* de fazer efetivamente uso de seus direitos políticos. Esses direitos concedidos igualmente são supostos ter o mesmo valor para todos os cidadãos, independentemente das diferenças de situação social. Rawls fala, nesse contexto, do ‘valor equitativo dos direitos iguais. (Habermas 2003a, 1).

Por que então Habermas critica não somente o liberalismo utilitarista, mas também o liberalismo político e a afirmação da inviolabilidade dos direitos básicos? Para entender isso,

precisamos nos lembrar da teoria abrangente da razão prática e de sua aplicação social e política. A racionalização moderna implica um desenvolvimento dos três aspectos da razão ou das pretensões normativas. O liberalismo político, na medida em que dá um privilégio radical ao uso moral da razão, tem tendência a esquecer as pretensões do uso pragmático e ético dessa mesma razão. A crítica habermassiana é uma crítica à unilateralidade das exigências da moral⁷ — como o utilitarismo manifesta uma unilateralidade ao defender exclusivamente um uso pragmático e instrumental da razão prática e como o republicanismo-comunitarista dá um peso exagerado ao uso ético da razão prática. Portanto essa crítica não se dirige contra os direitos, mas contra a unilateralidade de uma concepção abstrata dos direitos humanos que valoriza somente as reivindicações dos indivíduos privados sem levar em conta o contexto dentro do qual a liberdade individual está inscrita. Dessa abstração resulta o idealismo dos direitos e a incapacidade de lidar efetivamente com as reivindicações justificadas da razão pragmática e seu realismo econômico, ou as reivindicações legítimas da razão ética na sua atenção às condições particulares de tal ou tal comunidade ou minoria⁸. É claro que essa crítica não se dirige a Rawls que, no seu *Liberalismo político* acorda um amplo espaço às concepções do bem e da vida boa.

A teoria do agir comunicativo avança também uma outra crítica na medida em que, no liberalismo inspirado das teorias do direito natural, o poder político é analisado nas “categorias da filosofia do sujeito, fazendo jus a uma compreensão individualista da liberdade e a uma compreensão universalista da justiça.” (Habermas 2003f, 256) A liberdade assim entendida é a célebre “liberdade negativa” descrita por Isaiah Berlin (1969). É essa concepção da liberdade que, ao nível político, determina o estatuto limitado do cidadão.

Segundo a concepção liberal, o estatuto do cidadão é primeiro determinado segundo os direitos negativos que eles têm vis-à-vis do Estado e os outros cidadãos. Como portadores desses direitos, eles desfrutam da proteção do governo, desde que perseguem seus interesses privados dentro das fronteiras erguidas pelos estatutos jurídicos — e isso inclui a proteção contra as intervenções do governo. (Habermas 1994, 2).

⁷ O absolutismo dos direitos humanos fundamentais, na perspectiva de um pluralismo radical dos valores pode ser considerado como um “fanatismo”. É o que Weber afirma, considerando como ‘irracionalis’ não apenas os comportamentos religiosos mais convincentes, como também o absolutismo dos ‘direitos humanos’: “Numerosas manifestações religiosas ou caritativas, certas atitudes virtuosas por exemplo, pertencem a esta categoria para quem está inacessível a estas experiências. O mesmo se dá com os fanáticos do racionalismo extremo (por exemplo aquele dos ‘direitos humanos’) para quem tem perfeito horror em relação a esta tendência” (Weber 1971, 5)

⁸ Na verdade, Habermas não nega essa importância fundamental dos direitos subjetivos. Em *Faktizität und Geltung*, ele tenta mostrar que os direitos individuais são “co-originários” com os direitos políticos, isto é, precisam do complemento da organização jurídica das democracias — e mais particularmente dessa forma de democracia deliberativa que ele quer defender.

Voltando agora sobre a convergência entre Habermas e Rawls, seria errado pensar — como foi defendido — que a crítica seja do individualismo do liberalismo político. Pois não se pode dizer que o Rawls do *Liberalismo político* defenda uma concepção estreitamente individual e moral dos direitos. É verdade que considera que a teoria da justiça é de natureza profundamente kantiana (Rawls 1971, prefácio) porque pressupõe uma concepção das pessoas como seres livres e iguais. Esse kantismo inspira sua filosofia moral, jurídica e política. A *Teoria da Justiça* afirma que “cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada sobre a justiça que, mesmo ao nome do bem-estar do conjunto da sociedade não pode ser transgredida.” (Rawls 1971, 30). Como se sabe, essa afirmação se opõe diretamente às teses do utilitarismo cujas conclusões, a possibilidade de sacrificar um indivíduo para aumentar o bem-estar geral, se chocam com os valores éticos geralmente aceitos nas sociedades modernas. Essa última observação — a referência histórica ao utilitarismo — é essencial, porque ela “relativiza” o absolutismo da inviolabilidade dos direitos subjetivos: a defesa da prioridade das liberdades fundamentais se faz dentro de um contexto histórico. É nas sociedades modernas, pluralistas, que a prioridade do justo sobre o bem fica um postulado da teoria da justiça.

Não obstante, há um outro aspecto da crítica de Rawls que me parece importante: o *quadro teórico* a partir do qual se estabelece um modelo político como aquele do liberalismo político é diferente, e isso têm consequências. Rawls considera que a filosofia política de Habermas se apoia sobre uma teoria metafísica geral enquanto a sua seria estritamente “política não metafísica”

A posição de Habermas é, ao contrário, uma doutrina compreensiva que cobre muitas outras coisas que a filosofia política. Pois, o alvo de sua teoria do agir comunicacional é uma apresentação geral da significação, da referência, da verdade ou da validade, simultaneamente no que diz à razão teórica e às várias formas da razão prática. (Rawls 1997a, 55).

Rawls coloca uma questão importante, mas a afirmação que sua própria filosofia é “política não metafísica” deve ser questionada.

É verdade que o que permite a crítica dos modelos normativos de democracia é o salto teórico induzido pela teoria do agir comunicativo e é verdade que é uma doutrina abrangente, embora não metafísica. No entanto, na minha opinião, a filosofia política de Rawls pressupõe também — embora não explicitamente — uma teoria abrangente da razão, não somente da razão prática, mas também da razão teórica. Embora a representação dos “cidadãos concebidos como sujeitos simultaneamente razoáveis e racionais, livres e iguais” (Rawls

1997a, 55) não implique uma definição metafísica da natureza humana, no entanto a descrição idealizada do que é pressuposto no funcionamento de uma sociedade liberal democrática pressupõe a sua vez uma interpretação da história, e principalmente da história das instituições, do direito, desde as revoluções francesa e americana. Pressupõe também uma concepção das competências cognitivas suscetíveis de efetivar-se em circunstâncias favoráveis — como são aquelas da democracia liberal. Embora essa interpretação não pressuponha de maneira mais abrangente uma lógica do desenvolvimento ligada a emergência da linguagem e ao seu uso pragmático livre, ela constitui contudo uma “teoria”. As teses sobre a razão teórica e seu caráter limitado e falível é simultaneamente uma tese sobre o estado irreversível da epistemologia contemporânea e uma tese geral sobre as competências cognitivas que podemos atribuir ao uso da razão teórica. As teses sobre o uso da razão prática — o uso racional e razoável — são igualmente teses sobre uma característica cognitiva do uso dessa mesma razão⁹. Novamente, pode-se dizer que são teses históricas e que a capacidade de escolher um modo de vida e uma concepção do bem, tanto como a capacidade de desejar uma sociedade justa e cooperativa são características dos sujeitos modernos.

Mas — e isso é essencial na avaliação da força dos modelos rawlsiano e habermassiano — na ausência de uma consideração do significado da pragmática linguística enquanto tal e de sua inscrição numa lógica do desenvolvimento, Rawls não possui o instrumento que o leva a uma teoria da história onde o uso público da razão acarreta constrangimentos logicamente irreversíveis. O único elemento no liberalismo político que parece um constrangimento irreversível é a teoria da razão. Mas, no meu modo de ver, embora as considerações sobre a razão moderna proponham argumentações válidas sobre os limites do julgamento, elas podem dificilmente dar conta das causas históricas da emergência dessa razão moderna, senão sob a forma de acontecimentos empíricos contingentes.

Habermas avança também uma outra crítica, que me parece pouco coerente com a sua própria teoria da razão prática:

... tenho a impressão de que deveria Rawls diferenciar mais nitidamente as questões de fundamentação das questões de aceitabilidade; ele parece ter intenção de conquistar a neutralidade ideológica de sua concepção da justiça ao preço de sua reivindicação cognitiva de validação. (Habermas 2002, 63)

Eu gostaria de investigar se o consenso abrangente [sobreposto], do qual depende a teoria da justiça, desempenha um papel cognitivo ou meramente instrumental — se ele serve primeiramente à justificação posterior da teoria ou se, sob a luz da teoria já

⁹ Veja Rawls 1993 (tr. 2000, “Conferência II, As capacidades dos cidadãos e sua representação”, pp. 92-102)

justificada, serve ao esclarecimento de uma condição necessária de estabilidade social. (Habermas 2002, 73-74)

Essas citações remetem a um aspecto problemático do pensamento de Habermas. Habermas afirma que a questão da justificação é “kantiana”. Desde *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln* (1983), o fundamento da moral fica ligado ao universalismo (o princípio *U*) e ao princípio de discussão (o princípio *D*). Num sentido, poder-se-ia dizer que o princípio *D* é o meio de chegar a universalização das normas. Mas o princípio *D* não pode ser considerado como institucionalmente instrumental. Na perspectiva da pragmática linguística a exigência ou necessidade de universalização é intrinsecamente ligada ao uso conversacional da linguagem. Ainda mais, o acesso ao formalismo e à universalidade da moral parece implicar um corte. Voltemos então à tese de Habermas a respeito do uso moral da razão prática. A questão “que devo fazer?” pode ser uma questão pragmática, depois uma questão diferente, ética, e enfim moral.

A questão ‘que devo fazer?’ muda mais uma vez de sentido desde que minhas ações se chocam com os interesses do outro e levam a conflitos que devem ser regulados de maneira imparcial, portanto sob a égide do ponto de vista moral. (Habermas 1991, 105)¹⁰

Essa mudança implica num corte, a passagem a um tipo de questões e de respostas totalmente diferentes¹¹. Porém, se a diferenciação entre o uso pragmático, ético e moral é importante e autoriza por exemplo distinguir a questão do fundamento e a questão da estabilidade, essa diferenciação toma sentido somente dentro de uma discussão, de um debate, de uma argumentação. Ela deve servir para esclarecer quais são os objetivos, as exigências, os limites aceitáveis das normas pretendidas. Se Habermas reconhece a importância dos três usos da razão prática, fica a questão difícil de saber quando e em que medida é importante diferenciá-los. Minha impressão é que há uma circularidade entre as tentativas de fundamentar a teoria e as exigências da estabilidade, ou entre o caráter universalista das pretensões morais e o caráter contextualista da efetuação possível dessas normas. A afirmação absoluta das normas pode ser meramente idealista ou irrealista, como a submissão as exigências de eficiência pode ser imoral.

¹⁰ Da mesma maneira que o uso do termo “pragmático” refere a teoria do agir comunicativo em geral e a um uso particular, instrumental, teleológico e estratégico da razão moralista, o termo “ética” designa o aspecto normativo em geral da teoria do agir comunicativo e um uso particular da razão prática, e o termo “moral” pode ser entendido de maneira geral no seu significado ordinário e de maneira particular, em oposição ao uso ético, como uma terceira maneira de usar a razão prática.

¹¹ Nos termos de Rawls isso significa uma prioridade do justo sobre o bem, isto é uma prioridade da questão moral sobre a questão ética ou pragmática

Aliás, Habermas reconhece que a pureza apriorística da lei moral coloca um duplo problema: o da aplicação e o da motivação e se pergunta como reintroduzir na prática as respostas desmotivadas às questões descontextualizadas resultantes do formalismo e universalismo da moral dos princípios. Pois toda moral cognitivista

confrontará o agente com as questões da *aplicação específica à situação* e do *ancoramento motivacional* dos discernimentos morais. E os dois problemas só podem ser resolvidos se uma coisa vem se *ajuntar* ao juízo moral: o esforço hermenêutico e a interiorização da autoridade. (Habermas 2003b, 214)

Não quero dizer que o esforço hermenêutico e a interiorização da autoridade é equivalente ao uso ético e pragmático da razão prática. Mas a interpretação da situação tem sem dúvida um aspecto pragmático e ético, e a interiorização da autoridade implica na aceitação do constrangimento ético (o “superego”) sobre as decisões morais e pode ser também pragmática se a motivação do respeito das regras é somente o medo do castigo.

Na concepção da racionalização tríplice do mundo da vida, a racionalidade moral é somente uma das formas de racionalização. Mas parece que a questão da fundamentação ou da justificação das normas que podem ser universalizadas pertence à racionalidade moral. Portanto quando Habermas critica uma “confusão” em Rawls entre justificação e estabilidade social, ele afirma que a justificação última das normas não pode ser um argumento “pragmático”.

Entramos aqui num dos aspectos mais difícil do pensamento Habermassiano. Pois, enquanto os usos pragmáticos e éticos da razão prática parecem ser quase “naturais”, a disposição especificamente moral precisou de justificações e fundamentos argumentativos explícitos. Quando colocamos a questão “o que devo fazer?”, é evidente que em muitos casos as respostas dependem de minhas tendências interessadas, de meus sentimentos a respeito de minha vida e de meu meio ambiente, eventualmente de meus sentimentos de solidariedade com minha família, minha pátria. E é claro também que a introdução do ponto de vista do outro pode muitas vezes inscrever-se numa perspectiva estratégica ou num desejo de viver bem com os outros. Porém, a vontade de resolver os conflitos de maneira imparcial, isto é, introduzindo um princípio potencial de universalização, não parece “natural”. Ela não somente pressupõe uma forma de altruísmo — o que as teorias evolucionistas mostram como uma tendência quase necessária para manter a vida social — mas a aceitação do que parece um rigorismo moral kantiano meramente deontológico e excluindo todos os sentimentos e desejos naturais.

Não obstante, colocar a questão dessa maneira é ainda enganador. Devemos lembrarnos mais uma vez que a teoria do agir comunicativo não é uma teoria psicológica sobre as tendências naturais ou universais dos homens, não é uma interpretação subjetiva do funcionamento da mente ou mesmo da racionalidade. É uma teoria sobre as consequências do uso comunicativo da linguagem. Os constrangimentos de racionalidade resultam da ação, do agir, de um agir regulado pela experiência, pelas pressões da sociedade, dos outros.

O modelo deliberativo se apoia mais sobre a racionalidade dos discursos e negociações que sobre a moralidade da vontade da nação, ou sobre os motivos racionais de cidadãos orientados para com o sucesso, agindo no seu próprio interesse. (2003b, 6)

Estou fazendo essas observações porque seria errado pensar as categorias do agir como possibilidades de escolha individual: como se o indivíduo, quando coloca a questão “que devo fazer?” encontraria várias possibilidades de respostas: ser eficaz, dar sentido a sua ação ou levar em conta a exigência de justiça. Devemos pelo contrário admitir que as vias abertas para os motivos do agir são traçadas social e comunicativamente, e mais fundamentalmente pela estrutura pragmática da linguagem conversacional. A argumentação pragmática pode mentir, enganar, mas o fato de ela precisar ser explicitada a expõe à contestação. E quando não tem mais argumentos, sobra a força, a repressão, a violência. A crítica de Habermas as modernidades exclusivistas, desviadas, é uma crítica ao desequilíbrio entre as várias pretensões normativas de validade que, no seu conjunto, deveriam delinear o que é uma “racionalização do mundo da vida”. É nesse sentido também que a situação ideal de palavra significa que num contexto ideal de livre discussão — uma situação onde todos têm a mesma liberdade de fala — as três pretensões vão necessariamente se manifestar.

IV. Breve conclusão: o modelo da democracia deliberativa

Na minha opinião e, para concluir, não se deve considerar o modelo de democracia deliberativa como muito original. Pois é o objeto de uma imensa literatura¹².

A originalidade — e é isso que permite diferenciar a teoria habermasiana do liberalismo clássico — é primeiro o quadro da teoria do agir comunicativo, seu pragmatismo, sua concepção evolucionária, sua teoria da razão e da modernidade. As conclusões a respeito por

¹² Veja Ackerman e Fishkin (2002); Benhabib (1994); Bessette (1980); Bohman (1996); Bohman & Rehg (eds) (1997); Cohen (1989); Dryzek (2000); Elster (1998); Fishkin (1991); Gutmann & Thompson (2000, 2002); Pettit (2001)

exemplo da razão pública, embora defendam forma de inclusivismo que as diferenciam da concepção de Rawls, ou de Audi (2000), ou de Weithman (2002), pertencem a um amplo quadro especulativo sobre o que é uma esfera pública, quais são os argumentos que podem intervir nesse espaço de discussão, o que é suscetível de ser apoiado consensualmente.

Eu acho também que seria errado considerar que a originalidade do conceito de democracia deliberativa consiste em que a sociedade não poderia funcionar democraticamente se as opções econômicas, políticas, culturais não fossem discutidas a todos os níveis, se todos os cidadãos não tivessem acesso ao debate público. Essa ideia é antiga e defendida por muitos pensadores na representação idealista do que é uma sociedade comunicativa. A originalidade reside no fato que a lógica comunicativa é uma “lógica” de desenvolvimento, que a estrutura linguística na sua forma conversacional *obriga* os interlocutores a reconhecer a validade ou não validade dos argumentos, de reconhecer a validade ou invalidade de afirmações que não correspondem à realidade, ou a intuições morais geralmente aceitas.

Para entender a originalidade do modelo de democracia deliberativa proposto por Habermas, podemos remeter por exemplo à “A soberania do povo como processo” (2003 II, pp. 249-278)¹³. A ideia principal é que não se pode apoiar-se sobre a vontade e a consciência de um sujeito, seja individual ou coletivo. Mas para sustentar que o modelo deliberativo deve apoiar-se sobre a *racionalidade* dos discursos, me parece que tem duas condições. Uma é exatamente a filosofia da história de Habermas. A segunda, é a pressuposição que existe um desejo de justiça, ou o que Rawls chama de uma *razoabilidade* humana, não inata, mas adquirida através do uso da razão prática racionalizada pelas mudanças da modernidade. Em outras palavras, tem duas pressuposições convergentes. A primeira é que o uso público da linguagem, em condições mínima de liberdade de expressão e de atuação, obriga as pessoas a aceitar uma certa racionalidade, uma lógica inscrita no uso conversacional e argumentado da linguagem. A melhor interpretação da história é de assumir que o que se revelou na modernidade ocidental é o paradigma dessa liberação progressiva e sempre ameaçada da palavra, isto é da orientação para com a racionalidade. A segunda premissa é que o que se revela através dos debates públicos é uma forma múltipla de racionalidade, inclusive uma racionalidade ética e uma racionalidade moral, e que a existência dessas formas de

¹³ Veja por exemplo: "Towards a Communication-Concept of Rational Collective Will-Formation: A Thought-Experiment," in *Ratio Juris* 2, Nr.2 (July 1989), pp. 144-154; e "Ist der Herzschlag der Revolution zum Stillstand gekommen? Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff der Öffentlichkeit?" in *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption*. Edited by the Bad Homburg Forum für Philosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989, pp. 7-36

racionalidade manifesta que elas têm suas próprias exigências e seus próprios constrangimentos.

Agora, resta a pensar quais seriam as instituições que favoreceriam uma “lógica do desenvolvimento” e reduziriam ao máximo a corrupção, isto é uso desenfreado e exclusivista de uma razão pragmática e instrumental, e o fundamentalismo oriundo de um uso exclusivista da razão ética. Uma leitura possível dos estudos de Habermas — desde o livro liminar de 1963 sobre a estrutura da publicidade — seria a de ver no seu percurso uma tentativa de dar uma inscrição concreta a suas intuições especulativas. Com isso, essa obra se inscreve dentro de numerosos escritos de filosofia política sobre a razão pública e a democracia deliberativa. O problema é que essas tentativas encontram a resistência obstinada de uma racionalidade essencialmente orientada para com os interesses egoístas dos indivíduos. Nas várias formas de racionalidade, é possível que a racionalidade pragmática seja finalmente a mais forte. A única maneira de bridar essa tendência exclusivista é expandir a publicidade dos debates ao máximo. Talvez isso é uma tendência a longo prazo do que é chamado “sociedade da comunicação”.

REFERÊNCIAS

ACKERMAN Bruce & FISHKIN James S. (2002), "Deliberation Day", **The journal of Political Philosophy**, Vol. 10, n°2, 2002, pp.129-152.

AUDI Robert (2000), **Religious Commitment and Secular Reason**, Cambridge, (UK), Cambridge University Press

BENHABIB Seyla (1994), "Deliberative Rationality and Models of Constitutional Legitimacy", **Constellations**, 1, n°1, April 1994, p. 26-52.

BERLIN Isaiah (1969), "Two concepts of liberty", in **Four Essays on Liberty**, Oxford, Oxford University Press, p. 122-134.

BERTEN André (2016) “Habermas, ética e vulnerabilidade”, in MONTENEGRO DE LIMA Clovis Ricardo (org.), **Anais do XI Colóquio Habermas e II Colóquio de Filosofia da Informação**,

BERTEN André, POURTOIS Hervé & DA SILVEIRA Pablo (eds) (1997), **Libéraux et communautariens**, Paris, PUF.

BESSETTE Joseph M. (1980), "Deliberative Democracy: The majority Principle in Republican Government", in GOLDWIN, R. & SCHAMBRA, W. A. (eds) (1980), **How Democratic Is the Constitution?**, Washington, American Enterprise Institute, pp. 102-116.

BESSETTE Joseph M. (1994), **The Mild Voice of Reason: Deliberative Democracy and American National Government**, Chicago, University of Chicago Press.

BOHMAN James (1996), **Public Deliberation. Pluralism, Complexity, and Democracy**, London-Cambridge (Mass), MIT Press.

BOHMAN James & REHG William (eds) (1997), **Deliberative Democracy**, Cambridge (Ma), Harvard University Press

COHEN Joshua (1989), "Deliberation and Democratic Legitimacy", in HAMLIN Alan & PETTIT Philip (1995), **The Good Polity. Normative Analysis of the State**, Oxford & New York, Basil Blackwell, p. 17-34.

DRYZEK John S. (2000), **Deliberative Democracy and Beyond**, Oxford, Oxford University Press.

ELSTER Jon (ed) (1998), **Deliberative Democracy**, Cambridge, Cambridge University Press.

FISHKIN James S. (1991), *Democracy and Deliberation. New Directions for Democratic Reform*, New Haven, Conn., Yale University Press

FISK Milton (2005), "Republicanism and Social Goals: beyond Habermas and Rawls", <http://www.miltonfisk.org/writings-in-progress/republicanism-and-social-goals-going-beyond-habermas-and-rawls/>

GUTMANN Amy & THOMPSON Dennis (2000), "Why Deliberative Democracy Is Different", **Social Philosophy and Policy**, Summer 2000, p. 161-180.

GUTMANN Amy & THOMPSON Dennis (2002), "Deliberative Democracy Beyond Process", **The Journal of Political Philosophy**, Vol. 10, n°2, 2002, pp. 153-174

HABERMAS Jürgen (1962), **Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft** (Habil.), Neuwied 1962 (Neuauf.: Frankfurt a.M. 1990)

HABERMAS Jürgen (1981), **Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft**, Frankfurt/M., Suhrkamp.

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

HABERMAS Jürgen (1983), **Moral Bewusstsein and kommunikatives Handeln**, Frankfurt/M., Suhrkamp

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

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

HABERMAS Jürgen (1997), "La réconciliation grâce à l'usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme politique de John Rawls" (tr. à partir de l'original allemand par

R. Rochlitz), in HABERMAS Jürgen & RAWLS John (1997), **Débat sur la justice politique**, Paris, Cerf, p. 9-48.

HABERMAS Jürgen (2002), “Reconciliação por meio do uso público da razão”, in (2002c), **A inclusão do outro. Estudos de teoria política**, pp. 61-88, tr. G. Sperber & P.A. Soethe, São Paulo, Edições Loyola (tr. de (1996), **Die Einbeziehung des Anderen — Studien zur politischen Theorie**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

HABERMAS Jürgen (2003-I e II), **Direito e democracia, entre facticidade e validade**, tr. F.B. Siebeneichler, 2 vol., Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, (II, pp. 18-25)

HABERMAS Jürgen (2003a), “A soberania do povo como processo” [1988], in HABERMAS Jürgen (2003-II), **Direito e democracia, entre facticidade e validade**, tr. F.B. Siebeneichler, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, vol. 2, pp. 249-278.

HABERMAS Jürgen (2003b), “Au-delà du libéralisme et du républicanisme, la démocratie délibérative”, trad. por Solange Chavel, in **Raison publique**, 2003, n°1, pp. 40-57 ; pdf 1-14.

MacINTYRE Alasdair (1984), "Is Patriotism a Virtue?" (Lindley Lecture, University of Kansas, Philosophy Department, March 26, 1984).

MULHALL, Stephen & SWIFT, Adam (1992), **Liberals and Communitarians**, Oxford (GB) & Cambridge (US), Blackwell.

PETTIT Philip (2001), "Deliberative Democracy and the Discursive Dilemma", **Philosophical Issues (Supp. Nous)**, Vol 11

PETTIT Philip (2012), ‘The Inescapability of Consequentialism’ in Ulrike Heuer and Gerald Lang, eds, **Luck, Value and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams**, Oxford University Press, Oxford, 2012, 41-70.

PETTIT Philip (1997), **Republicanism. A Theory of Freedom and Government**, Oxford, Clarendon Press.

RAWLS John (1971), **A Theory of Justice**, Oxford, Oxford University Press, 1972

RAWLS John (1993), **Political Liberalism**, New York, Columbia University Press; (2000), **O Liberalismo político**, trad. D. de Abreu Azevedo, apresentação Carlos Henrique Cardim, São Paulo, Editora Ática.

RAWLS John (1995), "Reply to Habermas", **Journal of Philosophy**, vol. XCII, n°3, march 1995, p. 132-180.*

RAWLS John (1997), "Réponse à Habermas", tr. de l'am. par R. Rochlitz avec le concours de C. Audard de (1995a), in HABERMAS, Jürgen & RAWLS, John (1997), **Débat sur la justice politique**, Paris, Cerf, p. 49-142.

RAZ Joseph (1986), **The Morality of Freedom**, Oxford, Clarendon Press.

SKINNER Quentin (1998), **Liberty Before Liberalism**, Cambridge, Cambridge University Press.

WEBER Max (1971) **Economie et société**, tr. de l'allemand par J. Freund, P. Kamnitzer, P. Bertrand, E. de Dampierre, J. Mailard et J. Chavy, T.I, Paris, Plon.

WEITHMAN Paul (2002), **Religion and the Obligations of Citizenship**, Cambridge, Cambridge University Press.

WEITHMAN Paul (2010), **Why Political Liberalism?** New York, Oxford University Press.

A INCLUSÃO DO OUTRO, A SOCIEDADE DE CONSUMO E A IGUALDADE: APONTAMENTOS A PARTIR DE UMA ANÁLISE INTERDISCIPLINAR

Cândido Francisco Duarte dos Santos e Silva

Universidade Federal Fluminense (UFF) Professor Permanente do Programa de Pós Graduação em Justiça Administrativa (UFF - Doutorado), Professor Permanente 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).
candidoduarte@id.uff.br

Resumo: O presente estudo tem por objetivo analisar as relações consumeristas sob um viés discursivo e interdisciplinar objetivando-se promover reflexões sobre as desigualdades existentes na sociedade de consumo. Partir-se-á do pensamento Habermasiano, em especial em Consciência Moral e Agir Comunicativo e em A Inclusão do Outro, promovendo-se o diálogo interdisciplinar com autores como Erich Fromm e Zygmunt Bauman que apresentam importantes diagnósticos sobre a Sociedade de Consumidores. Assim, a partir do prisma Habermasiano pretende-se analisar a facticidade das relações consumeristas, avaliando-a de modo a vislumbrar e/ou refletir sobre perspectivas contrafactuais capazes de fomentar mudanças de paradigmas na modernidade.

Palavras-chave: Sociedade de Consumo. Igualdade. Habermas.

1 INTRODUÇÃO

O presente *paper* tem como escopo discutir a facticidade das relações consumeristas a partir de um prisma discursivo, utilizando-se para tanto de uma análise interdisciplinar a partir de textos de autores como Jürgen Habermas, Zygmunt Bauman, Erich Fromm e Anthony Giddens.

Há que se destacar, inicialmente, que a positivação das normas consumeristas eivadas de grande carga moral e a necessidade de se traduzir em lei tais pressupostos morais trazem à baila uma antiga preocupação inerente a igualdade entre consumidores e fornecedores e a possibilidade ou não de se construir um horizonte linguístico ideal entre eles.

Para tanto se faz necessário observar que as concepções de Jürgen Habermas aplicadas ao mundo da vida, em especial as relações consumeristas, se constituem contrafactuais e evidenciam uma constante suplantação do Agir Comunicativo pela racionalidade estratégica tão comum na modernidade.

O presente artigo não tem por objetivo encerrar a discussão inerente as relações de consumo e a construção de condições ideais de fala, mas tão somente despertar inquietações, provocar a reflexão e iniciar novas discussões interdisciplinares sobre o tema.

Assim, utilizar-se-á da plataforma habermasiana como arcabouço teórico e como pensamento contrafactual capaz de pouco a pouco diminuir as desigualdades entre consumidores e fornecedores no mundo da vida.

Conforme colocado, a partir de um viés habermasiano recorrer-se-á a textos do sociólogo polonês Zygmunt Bauman, em especial no que é pertinente aos diagnósticos sobre a modernidade líquida, conforme seu pensamento; a Erich Fromm, em especial em seu texto a *Arte de Amar* e Anthony Giddens em *As Consequências da Modernidade*.

Assim, em um primeiro momento, observar-se-á elementos estruturantes a presente discussão, tal qual, o diagnóstico Baumasiano e o pensamento de Jürgen Habermas. Posteriormente, num segundo momento, passar-se-á a discutir conceitos de Bauman acerca do que vem a ser “indivíduo”, “cidadão” na sociedade de consumidores e de Jürgen Habermas, no que é pertinente a racionalidade estratégica.

No terceiro momento, propõe-se a analisar o que vem a ser o enfraquecimento das relações intersubjetivas a partir do pensamento de Erich Fromm e suas repercussões nas relações de consumo.

2 ASPECTOS ESTRUTURAIS

O Brasil é um país marcado por desigualdades sociais, o que se evidencia na sociedade de consumo onde uma verdadeira enxurrada de estímulos de toda ordem visam influenciar o consumidor a aquisição de mercadorias e serviços de modo que este, sequer se preocupe com sua real necessidade.

Há de se observar que Bauman em sua obra *Vida para consumo ± A transformação das pessoas em mercadoria* (2007), entende que a Sociedade de Consumidores representa o tipo de sociedade que promove, encoraja ou reforça a escolha de um estilo de vida de uma estratégia existencial consumistas, e rejeita todas as opções culturais alternativas. Uma sociedade em que se adaptar aos preceitos da cultura de consumo e segui-los estritamente é, para todos os fins e propósitos práticos, a única escolha aprovada de maneira incondicional. Conforme o sociólogo polonês, fica claro que consumir se tornou uma cultura. Cultura esta onde a tônica é a dominação do homem sobre o homem.

A partir da interpretação de Habermas, Pinto entende que:

A dominação do homem sobre a natureza, converte-se em dominação do homem sobre o homem, em mundo administrado em nome da técnica, abrindo espaço para a eclosão da desrazão no seio da sociedade de consumo moldada pela indústria cultural. (PINTO, 1995)

A dominação do homem sobre o homem, torna-se mais evidente na guinada consumista observada entre a sociedade de produtores e a sociedade de consumidores, pois enquanto naquela a preocupação preponderante seria a salvaguarda e acúmulo de bens para que em momento futuro, de velhice e fragilidade, pudesse se ter bens materiais tais que pudessem repercutir em sossego, conforto e segurança. Nesta, a obsolescência programada, os constantes lançamentos da indústria que nem sempre se traduzem em necessidades e os esforços em despertar o desejo nos consumidores em relação a estas supostas necessidades, atrelados a ideia de suposta felicidade (BAUMAN, 2007), contribuem para a fragilização de muitos e a possibilidade de dominação destes por alguns.

Observa-se que com o advento da sociedade de consumidores o paradigma da sociedade de produtores, é suplantado pelos já citados estímulos e pela necessidade de consumir em busca da satisfação pessoal. Há que se observar que numa sociedade de consumidores, algo nunca antes visto passa a tomar contornos extremamente preocupantes, pois nesta, pela primeira vez se prometeu a felicidade instantânea a partir da aquisição de bens e serviços. (BAUMAN, 2007)

O consumidor está em constante treinamento, desde as mais tenras idades e independente de gênero, pois todos devem ser consumidores por vocação, o que, por sua vez, é tratada como direito e como dever intrínseco a todo ser humano. (BAUMAN, 2007, p. 73)

Conforme Nick Booth (*apud* Bauman, 2007, p. 74):

O pobre é forçado a uma situação na qual tem de gastar o pouco dinheiro ou os poucos recursos de que dispõe com objetos de consumo sem sentido, e não com suas necessidades básicas, para evitar a total humilhação social e evitar a perspectiva de ser provocado e ridicularizado.

Nick Booth, citado por Zygmunt Bauman, se refere a ideia de pertencimento em detrimento a sensação de fracasso que, numa sociedade de consumidores se reflete em todo e qualquer indivíduo. Quando o autor aborda o consumo sem sentido e não as necessidades básicas, este se refere a uma espécie de sentimento de felicidade momentânea e como dito de

pertencimento a certo grupo, quando determinado produto ou serviço é adquirido. A sensação de não passar vergonha e/ou até ostentar tal produto ou serviço em seu meio social pode garantir ao consumidor uma posição de status.

Por outro lado há que se observar que a sensação de fracasso, por sua vez, numa sociedade de consumidores é reflexo unicamente da falha do consumidor, conforme crítica traçada por Bauman, por não conseguir se incluir nessa grande massa capaz de adquirir e, por que não dizer, descartar produtos com espantosa rapidez.(BAUMAN, 2007)

Bauman é cirúrgico em seu diagnóstico:

A vocação consumista se baseia, em última instância nos desempenhos individuais. Os serviços oferecidos pelo mercado que podem ser necessários para permitir que os desempenhos individuais tenham curso e fluidez também se destinam a ser a preocupação do consumidor individual: uma tarefa que deve ser empreendida individualmente e resolvida com a ajuda de habilidades e padrões de ação de consumo individualmente obtidos. (BAUMAN, 2007, p.74)

A sociedade de consumo deixa bem clara a imagem de verdadeiro soldado do consumo que pode ser atrelada ao consumidor que vende sua força de trabalho para a partir do salário, aplica-lo em produtos e serviços.

É um ritual cultural na modernidade que não pode ser desconsiderado, posto que atrelado a racionalidade estratégica, o desejo de se destacar no meio a partir dos bens que se pode acumular, paulatinamente, pode se transformar em verdadeiro fomentador de desigualdades.

Segue o autor:

Bombardeados de todos os lados por sugestões de que precisam se equipar com um ou outro produto fornecido pelas lojas se quiserem ter a capacidade de alcançar e manter a posição social que desejam, desempenhar suas obrigações sociais e proteger a auto-estima - assim serem vistos e reconhecidos por fazerem tudo isso – consumidores de ambos os sexos, todas as idades e posições sociais irão sentir-se inadequados, deficientes e abaixo do padrão a não ser que respondam com prontidão a esses apelos. (BAUMAN, 2007, p. 74)

Em *A Inclusão do Outro* (2002), aduz Habermas que “Na concepção “liberal” [...] imagina-se o Estado como aparato da administração pública, e a sociedade como sistema de circulação de pessoas em particular do trabalho social dessas pessoas, estruturado segundo as leis de mercado” (HABERMAS,2002, p. 270).

O pensamento de Habermas em relação a concepção liberal representa claramente a questão tratada nesse *paper*, a partir do momento que o mercado passa a influenciar a atividade do Estado e por outro lado influenciar a conduta dos indivíduos em sociedade.

Há que se destacar que a concepção de cidadão do Estado, conforme a concepção liberal, observa o status dos cidadãos a partir dos direitos que estes possuem em relação ao Estado e aos demais cidadãos em sociedade (HABERMAS, 2002, p. 271)

Aprofundando mais a discussão, passa-se a discutir o próprio conceito de cidadão em uma sociedade de consumo, pois, conforme Bauman, necessário se faz abordar as categorias de indivíduo e cidadão, segundo ele na *Modernidade Líquida*.

3 INDIVÍDUO, CIDADÃO E RACIONALIDADE ESTRATÉGICA

Importante observar que na visão Baumasiana, temos uma espécie de complemento ao pensamento de Jürgen Habermas, se for levada em consideração a ideia de cidadão na sociedade de consumo, o que, fatalmente remeterá a racionalidade estratégica.

Bauman, em *Modernidade Líquida* (2000) trata de definir o que vem a ser indivíduo e o que vem a ser cidadão, de modo que fica clara a ideia de individualidade em detrimento do interesse coletivo.

Observa-se que Habermas (1989), por sua vez entende que, a partir da ética do discurso, pode-se alçar o pensamento kantiano no que se refere a moral a um novo patamar, a partir de sua universalização.

Para Habermas (1989), a todos é lícito participar do discurso e mesmo entendendo que por mais que, para alguns seja difícil dialogar no mesmo patamar linguístico que os demais, importante se faz reduzir os eventuais abismos comunicativo/linguísticos existentes entre os falantes, assim, há que se perceber que a todos é lícito participar através de suas pretensões de validade e a partir do discurso é possível a formação de consensos capazes de se tornar regras universais.

Por outro lado, o filósofo é categórico ao trabalhar a concepção de racionalidade estratégica, onde o interesse individual, ainda que lícito, vem a preponderar sobre os demais em sociedade.

Retornando a Bauman, neste paralelo que se propõe, observa o sociólogo polonês que a individualidade afasta cada vez mais os indivíduos da concepção de cidadania.

A apresentação dos membros como indivíduos é a marca registrada da sociedade moderna. Essa apresentação, porém, não foi uma peça de um ato só: é uma atividade reencenada diariamente. A sociedade moderna existe em sua atividade incessante de “individualização”, assim como as atividades dos indivíduos consistem na reformulação e renegociação diárias da rede de entrelaçamentos chamada “sociedade”. (BAUMAN, 2000, p. 39)

Entende Bauman que a “individualização” atualmente corresponde na verdade a dependência relativa a regras que são impostas pela própria comunidade. (BAUMAN, 2000, p, 40), ou seja trata-se da necessidade de se seguir padrões pré-concebidos e estímulos para se apresentar como um membro integral da sociedade de consumo.

Resumidamente, a “individualização consiste em transformar a “identidade” humana de um “dado” em uma “tarefa” e encarregar os atores da responsabilidade de realizar essa tarefa e das consequências (assim como dos efeitos colaterais) de sua realização. Em outras palavras consiste no estabelecimento de uma autonomia *de jure* (independentemente de a autonomia de *facto* também ter sido estabelecida) (BAUMAN, 2000, p. 40)

A crítica de Bauman é pertinente no que diz respeito a ideia de que a autonomia e o desenvolvimento do senso crítico por parte dos indivíduos se encontram, efetivamente, atrelados a ideia de participar, em tese de um grupo específico, grupo este que na verdade não se liga por interesses comuns ou mesmo por razões ideológicas, mas sim, agrupamentos superficiais que o autor tratou de chamar em enxames em seu texto *Vida para Consumo ± A Transformação das pessoas em mercadoria* (2007), haja vista que estas “reuniões” são superficiais, como narrado, ou se tornam temporárias e sem maior enraizamento ou sentimento de pertencimento por seus membros, como verdadeiros enxames que se agrupam e se desagrupam de acordo com a conveniência.

Há que se ressaltar que tal conveniência nada mais é do que a efetividade de interesses individuais travestidos de interesses coletivos, haja vista a necessidade superficial e transitória de reunião de seus membros. Assim, embora juntos e lutando aparentemente por uma só causa, na verdade tais indivíduos, note – não tais cidadãos - , se encontram no fundo em busca da concretização de seus interesses pessoais.

Ao se verificar a preponderância de interesses individuais sobre os coletivos, mesmo partindo-se da ideia (em tese) de que se encontram os indivíduos lutando por causas comuns, tem-se a preponderância de uma racionalidade estratégica e, como abordado, a “união” que se mostra transitória na modernidade em relação aos fins almejados pelos indivíduos.

Desta forma tem-se que os indivíduos tendem a “utilizar” os demais como meio para a obtenção de objetivos individuais.

Habermas, em crítica a Rawls, entende que:

Os cidadãos são, por pressuposto, pessoas morais, possuidoras de um senso de justiça e de capacidade de ter uma concepção própria do bem, assim como um interesse em que essas predisposições sejam racionalmente aperfeiçoadas. Devido a seu *design* objetivamente racional, as partes são desoneradas justamente dessas características racionais de pessoas morais. (HABERMAS, 2002, p. 65)

Ainda em crítica a Rawls,

Elas têm de contar, por exemplo, com que os cidadãos autônomos respeitem os interesses dos outros à luz de princípios justos e não apenas pelo interesse próprio; com que se deixem obrigar a um comportamento leal; com que se deixem convencer, pelo uso público de sua razão [...] As partes, portanto, devem entender, levar a sério e tornar objeto de sua negociação as consequências de uma autonomia que lhes é vedada em sua extensão integral, assim como as implicações do uso de uma razão prática a que elas próprias não podem recorrer, (HABERMAS 2002, p. 65)

Bauman, conforme visto, entende que “o cidadão” é uma pessoa que tende a buscar seu próprio bem-estar através do bem-estar da cidade- enquanto o indivíduo tende a ser morno, cético ou prudente em relação à “causa comum”, ao “bem comum”, à “boa sociedade” ou à “sociedade justa”. (BAUMAN, 2000, p. 45)

4 O ENFRAQUECIMENTO DAS RELAÇÕES INTERSUBJETIVAS

Conforme verificado é fácil constatar que na modernidade a “utilização de pessoas” como meio para a obtenção de proveito próprio, o que cria um verdadeiro abismo entre os indivíduos acentuando-se desigualdades em especial considerando-se a sociedade de consumo.

A partir de Habermas, tem-se que o agir comunicativo se apresenta como uma perspectiva contrafactual, onde as pessoas, linguisticamente interagiriam a partir de um patamar ideal de fala tratando-se, efetivamente como iguais e, todavia, diminuindo eventuais distanciamentos culturais ou linguísticos capazes de produzir a ascensão de um sobre o outro. Trata-se, como dito, de uma perspectiva contrafactual pois é importante observar que a linguagem também é capaz de acentuar diferenças na modernidade quando em voga a racionalidade estratégica e em análise mais apurada pode ser elemento determinante na coisificação dos indivíduos em sociedade. (HABERMAS, 1989)

Para Fromm (1958, p, 114):

O mercado das utilidades determina as condições em que os artigos se trocam; o mercado de trabalho regula a aquisição e a venda do trabalho. Tanto as coisas úteis, como a energia e a capacidade humana úteis, são transformadas em artigos que são trocados, sem o uso da força e sem fraude sob as condições de trabalho.

Para Fromm, o capital suplanta o trabalho de modo que este passa a ter valor inferior aquele, ou seja o que se acumula é mais valioso que o trabalho, o inanimado vale mais do que a vida. (FROMM, 1958, p. 114)

Importante observar que o capitalismo moderno concretiza grandes empresas, enquanto expulsa as pequenas empresas do mercado e o trabalhador, por sua vez, se torna apenas parte de um engenhoso processo de produção, tolhendo sua individualidade, sua criatividade. (FROMM, 1958, p. 115)

Salienta-se que se por um lado há o desejo de restringir o homem a parte de uma engenhosa arquitetura de linha de produção, por outro lado este deve sentir-se livre, autônomo e não submisso, pois enquanto suposto senhor de suas vontades pode se tornar um indivíduo consumidor na sociedade de consumo.

O capitalismo moderno necessita de homens que cooperem sem atrito e em amplo número. Que queiram consumir cada vez mais. E cujos gostos sejam padronizados e possam, ser facilmente influenciados e previstos. Necessita de homens que se sintam livres e independentes, não submissos a qualquer autoridade, ou a princípio de consciência – e contudo desejosos de ser mandados, de fazer o que se espera deles, de adequar-se em fricção à máquina social. Que possam ser guiados sem força, dirigidos sem líderes, impulsionados sem alvos – exceto o de produzir bem, estar em movimento, funcionar, ir adiante (FROMM, 1958 p. 116)

O homem deve ter a falsa noção da realidade no que tange a sua liberdade e autonomia, posto que se encontra imerso em um verdadeiro oceano de impulsos e despertar de desejos, tão facilmente confundidos com necessidades, posto que o suposto indivíduo livre, deve se adequar, conforme já abordado a concepções e “necessidades” pré-estabelecidas e condicionado a escolhas limitadas que lhe são facultadas pelo mercado.

A ideia de moda, tendência e aquisição, está intimamente ligada a concepção de pertencimento a determinada classe ou status social, ou mesmo a satisfação efêmera de sua vontade.

Satisfação efêmera posto que, o mercado se reinventa em produtos e soluções que se modificam ao interesse dos produtores. A produção não pode parar, o capital não pode deixar

de circular de mão em mão e de tal forma, novas “necessidades” devem ser criadas e acima de tudo despertadas.

As relações entre fornecedores e consumidores se tornaram na modernidade e, em específico na sociedade de consumidores, tão efêmeras quanto a suposta felicidade, que na concepção de Fromm (1958, p. 117-118), não passaria de mero divertimento e como tal passageira, posto que há maior superficialidade no trato pessoal, menor fidelização, o que pode ser verificado por uma série de serviços que “fidelizam” seus clientes a partir da atribuição de pesadas multas pela rescisão de serviços que poderiam julgar necessários em um primeiro momento e não mais posteriormente, ou mesmo que tenham imaginado excelência na prestação de serviços o que pode ter quedado em decepção.

A globalização e o comércio online contribuem, ou melhor podem ser entendidos como exemplos da fragilização das relações humanas, posto que os próprios fornecedores buscam a automação de seus serviços através de sítios virtuais e tele atendimentos que em primeiro momento não contam mais com atendentes físicos, mas sim atendentes virtuais, que reproduzem desde reações tipicamente humanas, até o som de teclados ao digitar em busca dos dados do assinante.

A frieza, o afastamento, a solidão em uma sociedade de consumo são angustiantes, pois, conforme abordado, se consome para participar de determinado grupo, com o qual o relacionamento é superficial, efêmero e quando não muito, apenas virtual.

As multidões que enchem os corredores dos shopping centers se aproximam quanto é concebível do ideal imaginário de “comunidade” que não conhece a diferença (mais exatamente, diferença que conte, diferença que requeira confronto diante da alteridade do outro, negociação, clarificação e acordo quanto ao *modus vivendi*) Por essa razão, essa comunidade não envolve negociações, nem esforço pela empatia, compreensão e concessões. Todo o mundo entre as paredes dos shopping centers pode supor com segurança que aqueles com quem trombará ou pelos quais passará nos corredores vieram com o mesmo propósito, foram seduzidos pelas mesmas atrações (reconhecendo-as, portanto, como atrações) e são guiados e movidos pelos mesmos motivos). (BAUMAN, 2000, p. 117)

Conforme Fromm, as relações humanas se tornam superficiais, autômatas, incapazes de produzir laços seguros de fidelidade e principalmente da sensação de pertencimento posto que embora haja o esforço para que estar próximo dos demais e facticamente os indivíduos se encontram próximos aos demais membros da sociedade, há a sensação de vazio e solidão, ansiedade e culpa, insegurança. Marcas estas indelévels “da não superação da separação humana” (FROMM, 1958, p. 116)

O homem moderno está efetivamente próximo do quadro de Huxley descreve em seu *Admirável Mundo Novo*: bem alimentado, bem trajado, sexualmente satisfeito, e contudo sem personalidade, sem qualquer contacto com seus semelhantes a não ser o mais superficial, guiado pelos lemas de Huxley formulou tão sucintamente, como estes: “Quando o indivíduo sente, a comunidade vacila”; “Nunca deixes para amanhã o prazer que podes ter hoje”, ou, como afirmativa culminante: “Todos agora são felizes”. (FROMM, 1958, p. 117);

Para Bauman:

Dentro de seus templos, os compradores/consumidores podem encontrar, além disso, o que zelosamente em vão procuram fora deles: o sentimento reconfortante de pertencer – a impressão de fazer parte de uma comunidade. Como sugere Sennett, a ausência de diferença, o sentimento de que “somos todos semelhantes”, o suposto de que “não é preciso negociar pois temos a mesa intencão”, é o significado mais profundo da ideia de “comunidade” e a causa última de sua atração, que cresce proporcionalmente à pluralidade e multivocalidade da vida. Podemos dizer que a “comunidade” é uma versão compacta de estar junto, e de um tipo de estar junto que quase nunca ocorre na “vida real” um estar junto de pura semelhança, do tipo “nós que somos todos o mesmo”; um estar junto que por essa razão é não-problemático e não exige esforço ou vigilância, e é na verdade pré-determinado; um estar junto que não é uma tarefa, mas “o dado” e *dado* muito antes que o esforço de fazê-lo. (BAUMAN, 2000, p. 116-117)

Fromm, entende que não há que se falar em felicidade, mas sim em diversão, para ele felicidade passou a se confundir com diversão e esta consiste na satisfação de consumir os mais variados produtos e serviços. (FROMM, 1958, p. 118).

Aqueles que agem por mero impulso de forma autômata, muitas vezes sem sequer refletir sobre possíveis efeitos colaterais atrelados a sociedade de consumo, não podem amar.

A ideia de acumulação de bens e serviços, a busca por metas individuais, o consumo exacerbado a satisfação do ego, a felicidade efêmera, acabam por enfraquecer as relações entre os indivíduos, o que potencializa, a ideia de tratamento do outro como um meio. A racionalidade estratégica, nos moldes propugnados por Habermas, adquire contornos ainda mais temerários a partir do pensamento de Erich Fromm.

Tal afastamento e frieza nas relações intersubjetivas numa sociedade de consumo, trazem à tona a discussão acerca do agir comunicativo em uma sociedade desigual e precipuamente estratégica, onde se destaca a dominação de alguns sobre a maioria.

Entende Habermas que:

O conceito de “agir comunicativo”, que leva em conta o entendimento linguístico como mecanismo de coordenação da ação, 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 – ao menos de indivíduos socializados comunicativamente – devendo ser trabalhada pelos participantes. (HABERMAS, 1997, p. 35)

Para que haja “agir comunicativo” como perspectiva contrafactual no que diz respeito a racionalidade estratégica, importante que se desenvolva um horizonte linguístico ideal, conforme já destacado, no entanto uma série de novas barreiras são criadas na modernidade e em especial no que convencionou-se chamar de sociedade de consumo ou sociedade de consumidores.

O estabelecimento de tal horizonte ideal, depende antes de mais nada de que haja interação ética entre os falantes de modo a propiciar que a linguagem seja de assimilação por ambos os falantes e, conseqüentemente, possam ambos emitir suas pretensões de validade.

Conforme verificado a partir do estudo de a *Arte de Amar* de Erich Fromm, o desenvolvimento na sociedade de consumidores de um horizonte ideal e fala é um grande desafio a ser superado.

Inicialmente se tem a automação dos indivíduos na sociedade que, de forma mecânica passam a atender estímulos e seguir comportamentos, tendências e moda pré-definidas. Tem-se a solidão, pois embora a proximidade dos demais indivíduos exista na sociedade de consumidores, há o afastamento visto as relações se mostrarem superficiais.

Importante, também, destacar mais uma vez que o desenvolvimento do comércio eletrônico e a criação de atendentes virtuais, pode alçar discussão sobre a concepção de desencaixe de Giddens a um novo patamar:

O advento da modernidade arranca crescentemente o espaço do tempo fomentando relações entre outros "ausentes", localmente distantes de qualquer situação dada ou interação face a face. Em condições de modernidade, o lugar se torna cada vez mais *fantasmagórico*: isto é, os locais são completamente penetrados e moldados em termos de influências sociais bem distantes deles. O que estrutura o local não é simplesmente o que está presente na cena; a "forma visível" do local oculta as relações distanciadas que determinam sua natureza. (GIDDENS, 1991, p. 22)

Não bastasse o desencaixe entre o tempo e o espaço e, por conseguinte as relações sendo fomentadas entre ausentes, alcança-se o patamar em que pessoas naturais passam a interagir com máquinas de modo a influenciar não só a tomada de decisões sobre a aquisição de determinado produto ou serviço, mas a interação no sentido de que a máquina pode resolver o “problema” do indivíduo, seja através de atendimentos telefônicos, seja a partir de *chats* em sítios virtuais.

Segue Giddens:

A separação entre o tempo e o espaço não deve ser vista como um desenvolvimento unilinear, no qual não há reversões ou que é todo abrangente. Pelo contrário, como todas as tendências de desenvolvimento, ela tem traços dialéticos provocando características opostas. Além do mais, o rompimento entre tempo e espaço fornece uma base para sua recombinação em relação à atividade social.

Um horário, tal como uma tabela que marca as horas em que correm os trens, pode parecer à primeira vista meramente um mapa temporal. Mas na verdade é um dispositivo de ordenação tempo-espaço, indicando quando e onde chegam os trens. Como tal, ele permite a complexa coordenação de trens e seus passageiros e cargas através de grandes extensões de tempo-espaço.(GIDDENS, 1991, p. 23)

A sociedade de consumo, ratifica o entendimento de Anthony Giddens em *As Consequências da Modernidade* (1991) na medida em que evidencia a busca por relações sem rosto. Conforme Bauman, tem-se inúmeros encontros entre estranhos, encontros, sem passado e possivelmente sem futuro, pois tão habitual que não se veja mais aqueles que hoje o encontramos ao passar por uma das ruas da cidade. Na Modernidade, e em especial na sociedade de consumidores, tem-se como característica a forma com a qual os indivíduos interagem com estranhos (BAUMAN, 2000, p. 111)

5 CONCLUSÃO

Conforme verificado no decorrer do presente artigo científico, que repita-se, não tem a ousadia de ser considerado definitivo sobre o tema, mas tão somente elemento fomentador de discussão e reflexão sobre o mesmo, uma série de elementos inerentes a facticidade das relações de consumo contribuem diretamente para que não ocorra horizontalidade entre os atores que compõem a sociedade de consumidores.

Inicialmente, ao se analisar os elementos estruturais, verificou-se um horizonte preocupante e até por que não se dizer hostil. Conforme observado, A sociedade de consumidores traduz a máxima da modernidade, a dominação do homem sobre o homem, em especial em prisma tão concorrencial como o mercado.

A discussão proposta, em um primeiro momento, deixou claro que o homem há há tempo não é mais o senhor do mercado, passando claramente a ser conduzido por ele, a partir de criteriosos mapeamentos de gostos e condutas de modo que, este, tem por objetivo despertar desejos aos consumidores que em sua grande maioria em nada traduzem legítimas necessidades.

No segundo momento do texto, passou-se a analisar os conceitos de “indivíduo”, “cidadão” a partir da concepção de Zygmunt Bauman, deixando claro que a modernidade,

permeada por interesses precipuamente individuais, afasta a essência do conceito de cidadão do mundo da vida. Existem muitos indivíduos, preocupados com seus objetivos pessoais e seu bem estar em detrimento de poucos cidadãos, estes interessados no bem estar da cidade, do meio em que vivem e suas repercussões na coletividade.

A ideia de solidariedade a partir de tal discussão é relegada a um segundo plano. Tal discussão se coaduna ao pensamento de Jurgen Habermas, em especial no que diz respeito ao agir comunicativo e a racionalidade estratégica, o que permite se concluir que onde prosperam os interesses individuais baseados precipuamente em estratégia, tem-se cada vez menos cidadãos na concepção Baumasiana, o que pode ser considerado determinante no que diz respeito a acentuação das desigualdades e o enfraquecimento das relações intersubjetivas.

Por fim, analisou-se o enfraquecimento das relações intersubjetivas e para tanto recorreu-se ao texto a *Arte de Amar* de Erich Fromm que trouxe ao presente texto a perspectiva do autor quanto a automação do indivíduo, seu afastamento em relação ao amor e suas atitudes mecanizadas que o afastam a autonomia e impedem, até, que os efeitos colaterais inerentes a sociedade de consumo sejam avaliados pelos indivíduos que a compõem. O que pode contribuir sobremaneira para a dominação do homem sobre o homem.

Assim, acredita-se que o presente *paper*, pode colaborar e incitar novas discussões interdisciplinares acerca da facticidade inerente a sociedade de consumidores e promover discussões, em especial sobre o *modus vivendi* nesta sociedade.

Objetiva-se, com o presente texto, fomentar novas discussões, também, referentes aos efeitos colaterais inerentes a sociedade de consumo, a nível jurídico, ambiental e em especial psicológico, observando-se além do despertar de desejos nos consumidores, como a sociedade de consumo pode contribuir para o enfraquecimento das relações intersubjetivas e como se fomentar novas alternativas discursivas contrafactuais.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001
- _____. **Vida Para Consumo – A Transformação das Pessoas em Mercadorias**. Rio de Janeiro: Zahar. 2007.
- FROMM, Erich. **A Arte de Amar**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1958
- GAUTHIER, David. **Morals by Agreement** .Oxford: Oxford University Press, 1986.
- GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 1991.

GRINOVER, Ada Pellegrini et alii. **Código Brasileiro de Defesa do Consumidor – Comentado pelos Autores do Anteprojeto Vol. I**. Rio de Janeiro: Ed Gen/Ed. Forense, 2011

HABERMAS, Jürgen. **Notas Programáticas para Fundamentação de uma Ética do Discurso**, In. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989

_____. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989

_____. **Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade**. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1997.

_____. **A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política**. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2002.

HANSEN, Gilvan Luiz. **Modernidade, Utopia e Trabalho**. Londrina: Edições CEFIL, 1999.

_____. **Habermas e o Projeto de Uma Teoria Crítica da Sociedade**. In Martins, Clélia Aparecida & POKER, José Geraldo. **O Pensamento de Habermas em Questão**. São Paulo: Oficina Universitária, 2008.

HANSEN, Gilvan Luiz *et All.*. **Mudança Estrutural da Esfera Pública: Cinquenta Anos De Um Texto Atual e Multifacetado** (2012). Disponível em <<http://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/14956/8494>> acesso em 8/3/2017.

KANT, Immanuel. **Crítica a Razão Prática**, 2004, disponível em <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/critica.pdf>> acesso em 10/8/2012.

_____. **Crítica a Razão Pura**, 2007, disponível em <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/critica.pdf>> acesso em 10/8/2012.

_____. **Resposta a Pergunta: O que é o Esclarecimento?** Disponível em <http://ensinarfilosofia.com.br/__pdfs/e_livros/47.pdf> acesso em 10/3/2011.

MARSHALL, T.H. **Cidadania, Classe Social e Status**. Rio de Janeiro. Zahar Editores, 1963

MILL, John Stuart. **Utilitarismo**. São Paulo. Ed. Martins Fontes, 2000.

PINTO, José Marcelino de Rezende. **A Teoria da ação Comunicativa de Jurgen Habermas: conceitos básicos e possibilidades de aplicação à administração escolar**. (1995), disponível em < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-863X1995000100007> acesso em 4/5/2017

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010

SILVA, Cândido Francisco Duarte dos Santos. **A Positivção de preceitos morais em sede de Direito do Consumidor: Uma Análise Habermasiana.** In LIMA, Clóvis Ricardo Montenegro. ANAIS DO XI COLÓQUIO HABERMAS & II COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA INFORMAÇÃO – OS LIMITES PARA A LIBERDADE COMUNICATIVA. Rio de Janeiro: Salute, 2016.

SODRÉ, Marcelo Gomes. **Formação do Sistema Nacional de Defesa do Consumidor.** v. 32 – Rio de Janeiro: Editora Revista dos Tribunais, 2007.

_____. A Construção do Direito do Consumidor. São Paulo: Ed. Atlas, 2009.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações Filosóficas. 2.ed. São Paulo: Vozes, 2005.

HABERMAS, ESTADO DE DIREITO E POLÍTICA DO RECONHECIMENTO

Charles Feldhaus

Universidade Estadual de Londrina

Resumo: Este estudo pretende reconstruir e examinar a tentativa de Habermas em *A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito* de integrar numa concepção de direito talhada na linguagem dos direitos individuais as reivindicações por reconhecimento. A concepção de direito moderno, inclusive aquela reconstruída por Habermas em *Facticidade e Validade*, é ancorada na ideia de direitos fundamentais de cidadãos individuais, entretanto, os novos movimentos sociais e as novas reivindicações por igualdade social nas sociedades democráticas e liberais contemporâneas exigem o reconhecimento não apenas da igualdade de direitos dos cidadãos individuais, mas também de grupos ou coletividades assim como a mudança do padrão cultural de pano de fundo. Não obstante, a exigência de que o Estado democrático de direito não apenas tolere as diferentes concepções de vida boa e de identidades coletivas, mas também as fomente como uma questão de justiça social exige ao menos algum tipo de explicação a respeito da compatibilidade, a fim de supostamente garantir a neutralidade ética do Estado de direito. O que geralmente se apresenta como uma exigência que se é feita ao Estado de direito moderno. Habermas defende que não existe um conflito entre uma concepção de direito baseada numa teoria individualista e as demandas por reconhecimento, uma vez que “questões ético políticas são um componente inevitável da política” e, por conseguinte, batalhas culturais e demandas por reconhecimento contra culturas majoritárias é algo com que sociedades democráticas e liberais precisam conviver rotineiramente. Da mesma forma, ele entende que a ideia de neutralidade ética do estado é algo difícil, uma vez que toda efetivação dos direitos fundamentais em comunidades éticas concretas é impregnada de algum conteúdo ético. Além disso, ele procura mostrar que a noção de identidade nacional é algo construído e não um fato natural, o que favorece um tratamento mais igualitário das identidades coletivas que ingressam nos estados nacionais com a presença dos imigrantes por exemplo e por isso o respeito e o reconhecimento dessas identidades é algo plenamente compatível com o estado democrático de direito baseado numa teoria do direito individualista.

1 INTRODUÇÃO

ÆRQVWLWXWLRQDOGHPRFUFLHVUHVSH
broad range of cultural identities, but
WKHJXDUDQWHHVXUYLYDOWRQRQH´

Amy Gutmann

Em 1993, Habermas publica o texto *Struggles of Recognition in the democratic Constitutional State* na coletânea *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, organizado por Gutman. Em 1996, esse mesmo texto é publicado como capítulo no livro *A inclusão do outro*. Este texto de alguma forma é uma resposta de Habermas à posição de Charles Taylor a respeito das demandas por reconhecimento nas sociedades democráticas e

liberais contemporâneas. Taylor sustenta que o liberalismo clássico é incapaz de atender esse tipo de demandas, razão pela qual sugere uma concepção alternativa de liberalismo que deixe de ser cego às exigências dos movimentos sociais a favor de direitos de ordem cultural, em particular ao direito de coletividades a terem sua autonomia e autenticidade respeitada. Taylor defende que o liberalismo, ao menos na forma alternativa proposta, deveria admitir a promoção de metas coletivas fortes e ser mais respeitoso à diversidade das identidades coletivas (Cooke, p. 260). Habermas, por sua vez, pretende mostrar em *A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito* que é possível integrar numa concepção de direito talhada na linguagem dos direitos individuais as reivindicações por reconhecimento. A concepção de direito moderno, inclusive aquela reconstruída por Habermas em *Facticidade e Validade*, é ancorada na ideia de direitos fundamentais de cidadãos individuais, entretanto, os novos movimentos sociais e as novas reivindicações por igualdade nas sociedades democráticas e liberais contemporâneas exigem o reconhecimento não apenas da igualdade social de direitos dos cidadãos individuais, mas também de grupos ou coletividades assim como a mudança do padrão cultural de pano de fundo. Não obstante, a exigência de que o Estado democrático de direito não apenas tolere as diferentes concepções de vida boa e de identidades coletivas, mas também as fomente como uma questão de justiça social exige ao menos algum tipo de explicação a respeito da compatibilidade, a fim de supostamente garantir a neutralidade ética do Estado de direito. O que geralmente se apresenta como uma exigência que é feita ao Estado de direito moderno. Habermas defende que não existe um conflito entre uma concepção de direito baseada numa teoria individualista e as demandas por reconhecimento, uma vez que “questões ético políticas são um componente inevitável da política” e, por conseguinte, batalhas culturais e demandas por reconhecimento contra culturas majoritárias é algo com que sociedades democráticas e liberais precisam conviver rotineiramente. Da mesma forma, ele entende que a ideia de neutralidade ética do estado é algo difícil, uma vez que toda efetivação dos direitos fundamentais em comunidades éticas concretas é impregnada de algum conteúdo ético. Além disso, ele procura mostrar que a noção de identidade nacional é algo construído e não um fato natural, o que favorece um tratamento mais igualitário das identidades coletivas que ingressam nos estados nacionais com a presença dos imigrantes, por exemplo, e por isso o respeito e o reconhecimento dessas identidades é algo plenamente compatível com o estado democrático de direito baseado numa teoria do direito individualista, desde que compreendida da forma adequada.

O desafio tayloriano ao liberalismo clássico

Em *A luta por reconhecimento no estado democrático de Direito*, Habermas se devota a avaliar a compatibilidade entre o estado de direito moderno, baseado na noção de direitos subjetivos e individuais, e as reivindicações de direitos coletivos, uma prática, poderíamos dizer sem medo de errar, comum, nos dias atuais. Estas reivindicações pelo reconhecimento de direitos coletivos têm sido costumeiramente denominadas de política do reconhecimento e concentra-se, não apenas, mas principalmente num suposto direito de proteção às identidades do indivíduo e formas de ação ou visões peculiares de mundo ou identidades coletivas. Este tipo de exigência possui um significado ambíguo, uma vez que às vezes parece dizer respeito à exigência de respeitar ou reconhecer o caráter distintivo de alguns indivíduos pertencentes a alguns grupos específicos, como os homossexuais. Às vezes parece dizer respeito à exigência de reconhecer que certos grupos de indivíduos precisam de algum tratamento diferenciado, a fim de receber um tratamento igualitário, como por exemplo, as mulheres, que muitas vezes exigem legislação especial no mercado de trabalho, na disputa por cargos políticos, etc. Às vezes parece dizer respeito à proteção de certas identidades coletivas como se fossem espécies em extinção, como por exemplo, o reconhecimento das identidades culturais de tribos indígenas e grupos de pessoas que pertencem a comunidades tradicionais como comunidades ribeirinhas ou similares.

Charles Taylor, em *A política do reconhecimento*, defende que o liberalismo clássico seria incapaz de assimilar as demandas por reconhecimento das sociedades contemporâneas atuais, razão pela qual ele propõe uma nova versão do liberalismo, que seja capaz de atender esse tipo de demandas. O liberalismo tradicional abstrai das particularidades das identidades e formas de vida, razão pela qual não seria capaz de atender as demandas por reconhecimento que parecem exigir uma atenção especial às particularidades. O liberalismo tradicional exige uma neutralidade do estado diante das concepções de vida boa ou abrangentes das pessoas e coletividades. A exigência que uma concepção de justiça para uma sociedade pluralista como são as sociedades democráticas e liberais contemporâneas que se recorra apenas a argumentos que poderiam ser aceitos por todos e não a elementos específicos de concepções abrangentes de vida boa. Entretanto, Taylor dá a entender que a neutralidade exigida não é apenas normativamente equivocada, é até mesmo impossível garantir que o estado de direito

democrático e liberal seja neutro do ponto de vista ético. Embora existam vários pontos de desacordo entre a concepção de Taylor e Habermas a respeito de como responder às demandas por reconhecimento, Habermas concorda com Taylor que o estado de direito democrático não é axiologicamente neutro. A suposta neutralidade ética do estado de direito moderno é de certa forma uma ficção.

Contra um modelo alternativo de liberalismo

O modelo de liberalismo defendido por Taylor defende que juntamente com as garantias dos direitos fundamentais e individuais deveria haver garantias de status que restringe esses direitos quando entrarem em conflito com direitos coletivos. Para ilustrar seu ponto de vista, Taylor recorre ao caso canadense do Quebec, em que de alguma forma se tenta proteger a identidade coletiva da população francófona diante da maioria anglofônica. Não obstante, Habermas sustenta que “uma teoria dos direitos se entendida de forma correta, jamais fecha os olhos para as diferenças culturais” (p. 234). Além disso, Habermas ressalta que apenas uma leitura paternalista do liberalismo tradicional, que ignora a co-originariedade entre direitos humanos e autonomia política, entre autonomia privada e pública, o que seria uma característica básica do conceito de direito moderno na reconstrução habermasiana em *Facticidade e Validade*. Segundo Habermas (p. 235), “um sistema de direitos não fecha os olhos nem as condições de vida sociais desiguais, nem muito menos as diferenças culturais”. Por causa disso, Habermas sustenta (p. 235) que, contrariamente ao que pensa Taylor, não é necessário um novo modelo de liberalismo que corrige o viés individualista do sistema de direitos liberal, mas apenas uma realização coerente do sistema de direitos liberal tradicional. Esse sistema coerente parece implicar um sistema que preste a devida atenção ao caráter intersubjetivo de formação da identidade individual e coletiva. Em outras palavras, Habermas dá a entender que o sistema de direitos fundamentais reconstruído em *Facticidade e Validade* pode dar conta, sem acréscimos, das novas demandas por reconhecimento das sociedades democráticas e liberais contemporâneas.

Elucidação mediante as demandas feministas por igualdade social

Habermas (2002, p. 235) sustenta que o caso das demandas feministas pode ser considerado como um modelo para tratar das questões relativas à dialética entre igualdade de

direitos e igualdade de fato. Habermas trata das demandas feministas em Facticidade e Validade e em Inclusão do outro. Ele recorre ao caso das demandas feministas por igualdade, a fim de evidenciar a falência de dois outros paradigmas jurídicos e mostrar a vantagem do paradigma jurídico procedimentalista reconstruído em Facticidade e Validade (Cap. III e IV). Os dois paradigmas jurídicos criticados são o liberal e o do bem-estar social. O paradigma liberal simplesmente ignora completamente as demandas feministas por igualdade e entende que a igualdade formal é suficiente. O paradigma do bem-estar social reconhece o problema da dialética entre igualdade de direito e igualdade fática em relação às mulheres, contudo, apresenta uma solução inadequada ao problema. O paradigma liberal entende que a igualdade legal e formal de chances a homens e mulheres garante a existência de uma situação igualitária, porque ignora as especificidades das mulheres na luta por cargos e salários no mercado de trabalho, por exemplo. Principalmente, ignora que a igualdade formal de tratamento leva a uma desigualdade no tratamento factual das mulheres. Por causa disso, muitas feministas acabaram exigindo algum tipo de regulamentação especial para as mulheres. O paradigma do bem-estar social reconheceu esse tipo de demandas e criou regulamentações específicas para as mulheres. O problema aqui não é a existência de regulamentações específicas para as mulheres em si, mas a maneira como as mesmas foram elaboradas. O paradigma jurídico do bem-estar social adota uma atitude paternalista em relação às mulheres e por causa disso deixa de levar em consideração a co-originariedade entre direitos humanos e autonomia política. As mulheres afetadas pelas regulamentações especiais são consideradas apenas como destinatárias de direitos e não como autoras de direitos. O paradigma jurídico procedimentalista exige que, primeiramente, exista um debate público a respeito da interpretação adequada das carências ou necessidades das mulheres que precisam de reparação ou regulamentação especial (Habermas, 2002, p. 237).

Direitos coletivos como uma anomalia jurídica

Habermas (2002, p. 238) sustenta que uma compreensão democrática dos direitos fundamentais pode corrigir a forma seletiva da maneira como a teoria dos direitos, ao menos na leitura do paradigma liberal clássico, interpreta o exercício de direitos, entre os quais o direito à igualdade perante a lei. Por causa disso, Habermas acredita que não se faz necessário adotar a estratégia de solução defendida por Taylor, a saber, contrapor dois modelos de liberalismos, para lidar com o problema da dialética entre igualdade de direito e igualdade de

fato. Não se faz necessário incluir uma categoria de direitos coletivos no ordenamento jurídico, a fim de poder atender as demandas por reconhecimento de certos movimentos sociais, como as feministas. Habermas acredita que introduzir uma nova categoria de direitos coletivos pode ser um problema adicional e não uma solução. Os direitos coletivos seriam uma categoria estranha num sistema talhado no vocabulário dos direitos individuais e haveria grande dificuldade em conciliar num mesmo sistema de direitos, os coletivos e os direitos individuais. Como decidir qual deveria ter precedência no caso de conflito entre essas duas categorias de direitos? A solução de Habermas parece passar por uma melhor especificidade dos direitos individuais, a fim de atender as demandas por reconhecimento como violações do princípio da igualdade legal. Aqui se poderia dizer existir alguma concordância entre a posição de Habermas e a posição de Axel Honneth, que também é relutante em aceitar uma nova esfera do reconhecimento, a fim de atender as demandas dos direitos coletivos e culturais (Fraser & Honneth, pp. 161-170). As demandas por reconhecimento, mesmo aquelas oriundas de grupos supostamente baseados em direitos culturais, poderiam ser compreendidas como demandas por reconhecimento numa das três esferas: amor, direito e realização ou até em mais do que uma. Contudo, não tratarei da posição de Honneth diante das demandas do multiculturalismo no presente estudo, esse será tema de outro estudo.

Uma taxonomia das demandas por reconhecimento

A seguir, Habermas se devota à questão do fenômeno propriamente dito das demandas por reconhecimento e afirma a necessidade de evitar confundir práticas, que ele considera (Habermas, 2002, p. 238) aparentadas entre si, mas não idênticos, a saber: feminismo, multiculturalismo, nacionalismo e a luta contra a herança eurocêntrica do colonialismo. O ponto em comum esses diferentes movimentos diz respeito à existência de uma luta pelo reconhecimento de sua identidade específica por parte das mulheres, das minorias étnicas e das minorias culturais diante de uma cultura majoritária, mas as reivindicações dizem respeito não apenas às questões de ordem cultural, mas também às questões sociais e econômicas. O feminismo se dirige principalmente contra uma cultura dominante que coloca as mulheres numa posição de assimetria e que dificulta o exercício da igualdade de direitos. Além disso, contra uma cultura que não leva em consideração as experiências peculiares ao gênero feminino na luta por uma maior escolaridade, por um emprego, por um salário melhor, etc. Por isso, Habermas (2002, p. 238) entende que a política por reconhecimento no caso

específico das mulheres tem a ver com uma luta pela interpretação dos interesses e realizações peculiares dos gêneros. O que Habermas (2002, p. 239) acredita que é diferente no caso das lutas por reconhecimento das minorias étnicas e culturais que reivindicam um reconhecimento de sua identidade coletiva e pelo fim do que consideram uma cisão social ilegítima. Além disso, existe falta de unidade entre estes diferentes tipos de movimentos. Alguns desses movimentos são endógenos, a saber, são grupos que se originaram dentro da própria sociedade e que por algum motivo podem vir a deixar de existir ou sua existência está ameaçada por algum fator. Alguns desses movimentos são de grupos que surgiram na sociedade a partir de fora, pela imigração, por exemplo, o que levanta a questão do respeito e do reconhecimento dos valores das comunidades das quais esses grupos são oriundos. O processo de integração dos imigrantes pode exigir que os imigrantes respeitem os valores das sociedades em que estão ingressando, que respeitem os princípios da constituição, mas não poderia exigir que os imigrantes abandonem completamente suas identidades existentes previamente ao ingresso na nova sociedade. A ideia é que para permanecer o imigrante precisa dominar o idioma num nível mínimo específico e a cultura da nova sociedade em que ingressou, além de respeitar os princípios constitucionais, precisa adentrar numa nova identidade nacional. E o nacionalismo é o próximo grupo que Habermas (2002, p. 239) se dedica a analisar. Os nacionalistas, que inclusive não poucas vezes acusam a imigração de ser uma ameaça à identidade nacional, baseiam-se em grande medida na noção de um passado histórico comum e numa comunidade de ascendência comum. A demanda por reconhecimento nesse caso diz respeito à manutenção de grupos étnicos homogêneos linguisticamente e com ascendência comum. Aqui também Habermas ressalta a falta de unidade nos grupos que fazem esse tipo de demandas assim como a maneira como se formaram diferentes estados na Europa ou fora dela. Alemanha e Itália são as nações mais tardias da Europa. Outros estados como França e Inglaterra teriam surgido pela via republicana após a Revolução Francesa. Outros nascem pela queda de grandes impérios como o Reino Otomano e União Soviética. Habermas (2002, pp. 255-262) volta ao tema do nacionalismo na seção V - Imigração, cidadania e identidade nacional, particularmente vai discutir a política de asilo da Alemanha na década de 1990 para criticar as suposições daqueles que se opõem a um direito de imigração mais amplo. Ele (Habermas, 2002, p. 252) critica a ideia que culturas sejam algo fixo e que precise ser preservado em sua forma original. Culturas, diz ele, “só sobrevivem se tiram da crítica e da cisão a força para uma autotransformação” (Habermas, 2002, p. 252). Ele acredita que o tradicionalismo, ou aqueles

que procuram defender a permanência de culturas em sua suposta forma original de uma origem comum e de um idioma comum, tem uma autocompreensão errônea e falta a essas visões de mundo a consciência da falibilidade (Habermas, 2002, p. 252). Habermas (2002, p.240) trata ainda do eurocentrismo e do predomínio da cultura ocidental num nível supranacional, da correção política e da dificuldade de alcançar acordos mútuos entre culturas. Mas não aprofundaremos esses temas aqui.

As especificidades do conceito de direito moderno

Habermas (2002, p. 242) apresenta as características básicas do direito moderno, de alguma forma já desenvolvidas principalmente em sua obra *Facticidade e Validade*, a fim de preparar o caminho para discutir um dos temas centrais dessa conferência, a saber, a questão da neutralidade ética do estado de direito democrático. O direito moderno é formal, abstrai dos conteúdos e considera permitido tudo que não é explicitamente proibido; é individualista, situa o indivíduo como o único portador de direitos; é coercitivo, exige apenas comportamento conforme a norma, ou seja, pode exigir apenas o agir conforme o dever e não o agir por dever, na terminologia de Immanuel Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*; é positivo, uma vez que remete às decisões de um legislador político e não a direitos naturais, pré-existentes ao ordenamento jurídico; e finalmente, é procedimental, legislado mediante o processo de tomada de decisão democrática. Essa última característica do direito moderno é algo mais controverso, uma vez que filósofos que tentaram reconstruir o direito moderno, como Hart, na obra *O conceito de direito*, sustentam apenas a existência de uma regra de reconhecimento como garantidora da legitimidade das decisões que criam normas ou direitos. Mas a norma de reconhecimento, ao menos em Hart, não precisa ser idêntica ao procedimento de tomada de decisão democrática. Contudo, não me dedicarei mais a esse tema aqui.

A suposta neutralidade do Estado de direito examinada

Chega o momento então de confrontar a questão central ao texto de Taylor, a questão relativa à neutralidade ética do estado de direito democrático. Aqui Habermas (2002, p. 243) retoma o caso da disputa canadense a respeito do Quebec. A concepção de liberalismo que Taylor defende exige que o Estado “se empenhe em favor da sobrevivência e fomento de uma

determinada nação, cultura ou religião” (Habermas, 2002, p. 244). Entretanto, esse tipo de posição parece em contradição com a precedência dos direitos em relação aos bens coletivos e essa seria a característica marcante de uma teoria dos direitos baseada no conceito de direito moderno. Essa alternativa oferecida por Taylor num viés comunitarista supõe que a teoria dos direitos do liberalismo clássico precisa de uma correção, a fim de não ignorar formas culturais de vida e identidades coletivas. Habermas não ignora a necessidade dos estados de direito moderno levar em consideração às demandas por reconhecimento dos grupos que exigem respeito a sua identidade coletiva, não obstante, ele entende que o apelo a fins coletivos não deve destruir a própria estrutura da forma jurídica como tal (Habermas, 2002, p. 245). A estrutura a que se refere Habermas parece dizer respeito à precedência dos direitos individuais em relação aos fins coletivos ou supostos direitos coletivos. Razão pela qual ele agora se dedica a tentar mostrar que a presença de elementos oriundos de razões éticas, a saber, de concepções de vida boa, de visões abrangentes, não apenas não são contraditórios com a estrutura da forma jurídica moderna, mas que costumeiramente “desempenham um papel nos aconselhamentos e justificações de decisões políticas” (Habermas, 2002, p. 245). Sustenta ainda que são um componente inevitável da política numa ordem jurídica moderna e um elemento propulsor do processo de efetivação dos direitos fundamentais. Uma ordem jurídica moderna é simultaneamente um espelhamento do teor universalista dos direitos fundamentais, mas também a expressão de uma forma de vida concreta. A posição político-jurídica de Habermas se situa aqui entre o universalismo e o particularismo. Habermas recorre ao exemplo da constituição alemã e das garantias institucionais da mesma em relação à família para ilustrar seu ponto. A maneira como é concebida a família pelo ordenamento jurídico alemão, apesar da existência no mesmo ordenamento do direito ao livre exercício de crença religiosa, certos tipos de parcerias entre seres humanos recebem um status diferenciado sob a proteção da lei. O que Habermas está dizendo aqui pode ficar ainda mais claro quando se pensa na posição de Honneth a respeito de tema similar. Honneth defende que a luta por reconhecimento das especificidades dos membros homoafetivos da sociedade, por exemplo, diz respeito ao menos a uma disputa pela interpretação do princípio da igualdade legal na esfera do direito, ou seja, a igualdade legal formal concedida apenas às famílias tradicionais supõe como digna de reconhecimento legal apenas a certos tipos de parcerias entre humanos, não todas. Isso evidencia uma impregnação ética do estado de direito em favor de certos grupos religiosos, que entendem que família consiste apenas na união entre um homem e uma mulher.

Habermas, por conseguinte, entende que a teoria dos direitos não proíbe que se valide de alguma forma no âmbito da ordem estatal alguma concepção de vida boa ou ética, o que “se proíbe (...) no interior do Estado, que se privilegie uma forma de vida em detrimento de outra” (Habermas, 2002, p. 248). No caso das demandas por reconhecimento dos nacionalistas, ele (Habermas, 2002, p. 247) afirma que é preciso levar em consideração quando se altera o conjunto básico de cidadãos de uma sociedade são desenvolvidos outros discursos e são almejados outros fins.

A inutilidade e incoerência de uma categoria de direitos coletivos

Habermas considera que esses direitos não são apenas desnecessários, a fim de atender as demandas por reconhecimentos geralmente vinculadas a valores ou identidades culturais, são até mesmo questionáveis. Ele acredita que há um tipo de transposição do discurso de proteção das espécies ameaçadas, às quais atribuímos algum tipo de valor intrínseco na continuidade de sua existência, para o discurso a respeito da conservação das identidades coletivas. O problema é que essa transposição tem uma suposição equivocada a respeito de como se formam e se desenvolvem as identidades coletivas, sejam de grupos sociais específicos, sejam de estados nacionais ou nações. Talvez a metáfora melhor não seja a da conservação das espécies biológicas, mas da luta pela sobrevivência natural diante das pressões seletivas. O tradicionalista gostaria de impedir que o processo natural de desenvolvimento da identidade coletiva ocorresse com a criação de direitos coletivos, a fim de promover a sobrevivência independente das pressões externas da identidade. Habermas, por sua vez, entende que se modificar e se aperfeiçoar-se diante das pressões externas é algo benéfico às identidades coletivas.

Por conseguinte, se poderia dizer, como faz Cooke (p. 229), que a concepção de direito de Habermas em Facticidade e Validade é sensível ao problema do reconhecimento das diferenças específicas aos grupos e inclusive seria um sistema que teria muitas vantagens no tratamento desse tipo de questões, uma vez que reconhece que o processo de formação da identidade seja do indivíduo, dos grupos e dos estados nacionais é um processo intersubjetivo de enfrentamento com outras concepções de mundo, com a ciência, as exigências legais de respeito a outras concepções diferentes, etc. A concepção de direito de Habermas também reconhece que a impregnação ética do estado de direito democrático é parte natural do processo de desenvolvimento de uma sociedade democrática e que a questão no fundo não é

se o direito deve ser impregnado eticamente, mas de que forma deve ser impregnado eticamente. Cooke (p. 275) sustenta que Habermas tem tornado no decorrer dos anos menos rígida sua distinção entre moralidade e ética, o que provavelmente teria implicações para a questão da prioridade da autonomia e para a neutralidade do estado de direito. Ele considera que os três mais importantes desenvolvimentos são: a) a introdução de uma categoria de discursos éticos; b) a insistência que os discursos éticos tem uma posição importante na política; c) o reconhecimento da impregnação ética do estado constitucional. Esses três elementos ocupam um papel central na resposta de Habermas a proposta de Taylor de uma interpretação alternativa do liberalismo como condição necessária para enfrentar as recentes demandas por reconhecimento na política (Cooke, p. 275).

Considerações finais

Como foi possível observar, Habermas defende que o surgimento daquilo que se costuma de chamar de política do reconhecimento não necessariamente exige uma reformulação do liberalismo clássico, com a criação de direitos coletivos, que supostamente protegeriam de forma mais adequada às especificidades das demandas por igualdade e à diversidade de concepções de vida boa ou identidades reinantes nas sociedades democráticas e liberais modernas. Ele entende que uma compreensão adequada do conceito de direito moderno, principalmente se percebendo que uma teoria do direito modelada com base em direitos individuais não é cega às demandas por reconhecimento das especificidades das identidades coletivas, uma vez que sejam entendidas que essas demandas podem ser interpretadas como violações dos direitos de sujeitos individuais. Além disso, Habermas compreende que a suposta neutralidade do estado de direito e sua compatibilidade com as demandas por reconhecimento precisa considerar que toda concretização dos direitos fundamentais carrega consigo a expressão de uma determinada forma de vida concreta. A questão não é no fundo se o Estado de direito é impregnado ética ou não, a questão é que tipo de discurso ético recebe uma expressão concreta com o ordenamento jurídico. Acredito que a percepção do caráter eticamente impregnado do direito carrega implicitamente intuições básicas que vão dar origem a teoria do reconhecimento de Axel Honneth, a saber, o estado de direito, que diz respeito à segunda esfera do reconhecimento do sistema teórico de Honneth, pode ser impregnados em concepções de vida boa, quando determina que tipos de parcerias são consideradas uniões protegidas legalmente e que tipos de parcerias não, pensando aqui nas demandas dos homossexuais; o estado de direito pode mediante julgamentos de crimes

procurar regras comportamentos considerados adequados e que comportamentos não e assim por diante. Por fim, Habermas critica até mesmo a concepção de desenvolvimento das identidades individual, coletiva e nacional. As identidades são o resultado de um processo intersubjetivo e um processo falível e sujeito à revisão e não algo como uma espécie em extinção que precise ser preservada num laboratório ou num museu.

REFERÊNCIAS

- BAXTER, H. **Habermas. The Discourse Theory of Law and Democracy**. Standford: Standford University Press, 2011.
- COOKE, Maeve. Autenticity and Autonomy: Taylor, Habermas and the Politics of Recognition. **Political Theory**, vol. 25, n. 2, 1997, pp. 255-288.
- DUTRA, D. J. V. & FELDHAUS, C. **Habermas e interlocuções**. São Paulo: DWW, 2012.
- FRASER, Nancy & HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition? A political-philosophical Exchange**. London: Verso, 2003.
- HABERMAS, J. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechtes und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- HABERMAS, Jurgen. A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito. In: Habermas, Jurgen. **A inclusão do outro. Estudos de teoria política**. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- KANT, I. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. Stuttgart: Reclam, 2011.
- TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition. In: GUTMAN, Amy. **Multiculturalism. Examining the politics of recognition**. Princeton: Princeton University Press, 1994.

ELEMENTOS KANTIANOS PARA A COMPREENSÃO DA FORMA JURÍDICA EM HABERMAS

Delamar José Volpato Dutra

[UFSC/CNPq]

Resumo: No livro *A inclusão do outro*, o conceito de forma jurídica desempenha papel importante na conceituação habermasiana dos direitos fundamentais, especialmente no que concerne ao seu caráter inclusivo. Esclarecer alguns elementos centrais de tal conceito será o objetivo do texto.

Palavras-chave: Forma jurídica. Kant. Habermas.

1 INTRODUÇÃO

A liberdade ínsita à forma jurídica, Habermas aponta-a de forma mais sistemática a partir da análise da legalidade em Kant. O texto principal para essa análise está especialmente no capítulo I.III de *Direito e democracia*, que se alicerça fortemente no aspecto coercitivo do direito. Nesse ponto, o conceito de legalidade kantiano é usado para dissolver um paradoxo concernente às dimensões de validade do direito¹⁴. Tal paradoxo residiria em o direito ser concebido por Kant como uma coerção que serve para eliminar empecilhos da liberdade: “*impedimento de um impedimento da liberdade*”¹⁵. Ora, como pode a coerção ser usada para sustentar a liberdade e, mais importante, como pode o reconhecimento de que a coerção torna possível a liberdade ser uma razão suficiente para que o direito seja cumprido moralmente ou por dever? Destarte, “razões analíticas impedem que um agir por dever, isto é, a obediência ao direito por motivos morais, possa ser imposto com o uso da coerção”¹⁶.

A solução kantiana consistiria, segundo Habermas, em atribuir ao direito uma concepção de liberdade que se constituiria em um dispositivo que permitiria a motivação moral, embora não a possa obrigar, sem excluir as motivações estratégicas ou outras que se

¹⁴ “Normas do direito são, ao mesmo tempo e sob aspectos diferentes, leis da coerção e leis da liberdade” [HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 49].

¹⁵ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. [Trad. J. Lamego]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, MS, AA 06: 231.

¹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 49.

poderiam conceber: “As Kant recognized, law differs from morality in the formal properties of legality. Certain aspects of conduct open to moral assessment (for example, convictions and motives) are per se exempted from legal regulation”¹⁷. O importante é que com a legalidade se faz uma abstração do móbil [ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben]¹⁸. Sabidamente, a legalidade concerne à relação externa da ação com respeito à sua conformidade ou não conformidade à regra que a enforma. A legislação jurídica não exige que a própria idéia do dever, que é interna, se erija em motivo determinante da ação, liberando, por consequência, a interioridade. Em suma, "a doutrina do direito e a doutrina da virtude, se distinguem, então, bem menos por deveres diferentes que pela diferença de legislação que associa à lei um móbil antes que um outro"¹⁹.

Moral e direito são, portanto, conceitualmente distintos sob o ponto de vista da motivação (interna e externa), mas não são, em princípio, incompatíveis, nem sob o ponto de vista da justificação, nem quanto à motivação²⁰. Tal compatibilidade/incompatibilidade tem como fundamento o fato de que para "leis idênticas, as máximas dos agentes podem ser muito diferentes"²¹. O acordo da ação com a lei é a legalidade; já o acordo da máxima da ação com a lei é a moralidade. A máxima é um princípio de ação que o sujeito se dá por norma, de tal forma que para a mesma lei podem concorrer diferentes máximas²². Nesse sentido, a legislação ética seria imperfeita, por admitir somente a coerção interna. Ao passo que a jurídica seria perfeita, por admitir as duas. Então, a legislação moral só admite uma motivação, qual seja, a própria lei moral. Sendo que "o direito é a suma de condições pelas quais o arbítrio de um pode concordar com o arbítrio de outro segundo uma lei universal de liberdade"²³, não se pode exigir que esse princípio, qual seja, limitar a liberdade para que ela possa conviver com a liberdade dos outros, possa ser exigido como máxima para a ação de qualquer um. Este, certamente, é um dever ético, mas que releva do campo do direito.

Resulta da formulação kantiana que a coerção exige a ação externa, mas libera o interior, a motivação. A moral, ao exigir que o motivo da ação seja o próprio dever, exige uma

¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge: MIT Press, 1998, p. 201.

¹⁸ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. [Trad. J. Lamego]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, MS, AA 06: 219.

¹⁹ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. [Trad. J. Lamego]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, MS, AA 06: 220.

²⁰ VOLPATO DUTRA, Delamar José. *Manual de Filosofia do Direito*. Caxias do Sul: Educus, 2008.

²¹ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. [Trad. J. Lamego]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, MS, AA 06: 225.

²² KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. [Trad. J. Lamego]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, MS, AA 06: 225.

²³ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. [Trad. J. Lamego]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, MS, AA 06: 230.

total transparência do interior, dominando, completamente, a vontade, não deixando a ela espaço algum de mobilidade. Se, por um lado, a moral libera a ação externa do cálculo de consequências, imputando, mesmo, falta de valor moral a tal cálculo, na medida em que a pureza da vontade é que dá todo o valor moral, já que o importante no valor moral da ação é tão somente a vontade boa, ela, de outro lado, domina a vontade livre com uma determinação unitária, ao lhe exigir motivação exclusiva, calcada na pureza do próprio ordenamento moral. Como bem pontua Habermas, “a positividade do direito força uma *divisão* da autonomia, que não possui equivalente no campo moral. A autodeterminação moral constitui um conceito unitário”²⁴. Não fosse assim, cairia por terra o elemento mesmo que distingue as duas legislações.

O direito, por seu turno, exige a conformidade à legislação, descompromissando a motivação com relação aos elementos nos quais se prenderá. Tal economia, por não querer penetrar no âmago da vontade, se contenta apenas com a exterioridade, a qual é, então, objetivamente calculável e perceptível, ao contrário da motivação moral, sempre de difícil vislumbre, dada a pureza que se lhe exige. Logo, da coatividade da conduta se segue uma incongruência com a disciplina da própria vontade no agir por dever. De fato, afirma Kant:

quem, quando sente em si a presença do móbil determinando-o à observação do dever, conhece-se o bastante para saber se este móbil procede inteiramente da representação da lei ou se não há concorrentemente muitos outros impulsos, sensíveis, que são orientados a uma vantagem (ou à prevenção de uma desvantagem) e que, em outras circunstâncias, poderiam estar inteiramente a serviço do vício²⁵?

Portanto, o verso da medalha do aspecto coativo do direito é, precisamente, a liberação da vontade da motivação moral, facultando-lhe a indeterminação do arbítrio. Isso é que se encontra precisamente no início da parte III.III do texto, ou seja, um tipo de arbítrio, que se diz também como liberdade negativa, e que se apresenta como verso da medalha precisamente o aspecto coercitivo do direito. Tal verso pode ser expresso na gramática dos direitos subjetivos. Ou seja, a necessária coatividade do direito implica na liberação da vontade, conferindo-lhe, destarte, o que se poderia chamar direitos subjetivos de motivação, cuja única formulação possível consiste na chamada liberdade negativa de abandonar a motivação da lei pela lei. É assim que se pode entender por que o verso da medalha do aspecto coercitivo do direito reside em algo que se poderia chamar de direito subjetivo de motivação, por mais

²⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 310, posfácio.

²⁵ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. [Trad. J. Lamego]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, MS, AA 06: 447.

contrario sensu que pareça, pois, o verso da medalha da coerção, por razões categoriais, tem que ser a liberação da vontade da obediência por dever à legislação.

Um outro aspecto correlato diz respeito aos âmbitos moralmente neutros, ou seja, àqueles que não há imperativo contrário algum, ou seja, âmbitos não ordenados ou proibidos, sendo moralmente indiferentes. [222-3, comentário Bekemkamp xxv s]. Como bem pontua Habermas "o sentido dos direitos subjetivos consiste inicialmente em *desligar*, de um modo bem circunscrito, os sujeitos de direito de mandamentos morais, abrindo aos atores espaços de arbítrio legítimo"²⁶,

Direitos de ação subjetiva, entendidos nesse sentido negativo, são, portanto, constitutivos da forma jurídica. Ser sujeito de direito implica esse espaço da liberdade. Essa forma jurídica, como se pode ver, é, em princípio, neutra com relação a qualquer conteúdo, pois ela resulta apenas de sua distinção da moral, a qual, segundo a boa doutrina kantiana, decorre da precisão que deve ser feita duplamente, no que tange à motivação e no que tange a conteúdos morais indiferentes.

Essa abstração dos móveis, fazendo aparecer a motivação como fator que caracteriza estritamente o direito, sendo decorrência de seu aspecto coercitivo, é o que permite a Habermas partir do conceito de legalidade kantiano, interpretando-o como direito subjetivo, ou liberdade subjetiva de motivação e de ação²⁷. Apregoa ele: "de si mesmo, o direito está ligado à autorização para o uso da coerção"²⁸, logo, é possível extrair o direito da simples conformidade de uma ação com a lei, "pois razões analíticas impedem que um agir por dever, isto é, a obediência ao direito por motivos morais, possa ser imposto com o uso da coerção"²⁹. O direito libera os motivos para a sua obediência, ou seja, o direito "permite substituir convicções através de sanções"³⁰. Desse modo, o direito libera, por um lado, o motivo para o cumprimento da norma e, por outro, "protege a esfera interior da qual uma pessoa concreta, responsável moralmente, e que conduz a sua vida de modo ético, pode se desenvolver

²⁶ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. II]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 311.

²⁷ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 48.

²⁸ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 49.

²⁹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 48.

³⁰ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 52.

livremente"³¹. Aliás, será neste segundo aspecto que ficará aberto o espaço dentro do qual será possível cada um realizar seu plano particular de felicidade, segundo uma vida autêntica.

Assim formulado, o direito portaria como que uma racionalidade própria, não necessitando nem estar sob o jugo do poder ou da moral e nem ser um parasita destes. Portanto, munido de características próprias ele poderia interagir com o poder, ganhando deste a força coativa que o caracteriza e ofertando um meio racional e, por que não, legítimo, de configuração do poder, da mesma forma no caso da moral, ofertando eficácia a suas formulações e recebendo em troca elementos de justiça.

Há, ainda, duas outras referências diretas a Kant em *Direito e democracia*, ambas no cap. III, as quais não são essenciais para a determinação do conceito de forma jurídica.

A primeira delas, em III.I, tem conexão com a relação entre os direitos humanos e a soberania popular. Nela, Habermas critica as perspectivas de três autores, por razões diferentes. Hobbes é criticado pela sua formulação estratégica do direito público e Rousseau pelo tratamento formal a partir da semântica da generalidade das leis, ponto que será apresentado a seguir. Contra Kant, por seu turno, ele alega que a fundamentação moral dos direitos humanos por ele proposta lhe dá uma prioridade indevida sobre a soberania popular.

A segunda citação está em III.II e diz respeito à relação entre direito e moral. Nela, Habermas defende que Kant não teria concebido uma racionalidade própria para o direito, mas tê-lo-ia tratado como um caso especial da moral, a qual seria, então, limitada por várias determinações ínsitas ao direito, mormente aquela da coerção. Ademais, com isso, Kant teria excluído razões importantes do direito, como as pragmáticas e as éticas, estas últimas conexas com questões de felicidade.

Em suma, para a caracterização do conceito de forma jurídica, em Kant, é importante referir a uma formulação da liberdade mais abrangente do que aquela concernente à moral, haja vista tal liberdade ser capaz de incorporar em si, incluso, a motivação moral, sem prejuízo de qualquer outra possibilidade motivacional.

O direito como mediação entre moral e democracia

A análise que Habermas faz da filosofia do direito kantiana mostra que ela é ambivalente. Kant por uma série de abstrações configura uma concepção de direito que mais parece a moral travestida pela roupagem da coação, especialmente sob o ponto de vista do

³¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 148.

conteúdo da norma. Tanto a sua definição de direito, quanto o princípio universal do direito, são interpretados por Habermas como um direito subordinado à moral. De fato, Kant desloca sutilmente a definição de direito da formulação deste como coação, “Direito e faculdade de coagir significam, portanto, a mesma coisa”³², para esta outra formulação, “o direito estrito pode ser representado também como a possibilidade de uma coação recíproca geral concordante com a liberdade de qualquer um segundo leis universais”³³. Ou seja, trata-se, neste último caso, de uma definição normativa referida ao que é justo³⁴. Com isso, a liberdade e a igualdade (veja-se que aparece na formulação os termos “geral” e “universais”) são claramente estabelecidas. Note-se, contudo, que já no texto *Contra Hobbes* de 1793, ele houvera estabelecido uma relação entre o único direito humano inato, a liberdade, e o sistema jurídico como um sistema de leis:

Todo o direito depende, de fato, das leis. Mas uma lei pública que determina para todos o que lhes deve ser juridicamente permitido ou interdito é o ato de um querer público, do qual promana todo o direito e que, por conseguinte, não deve por si mesmo cometer injustiças contra ninguém. Ora, a este respeito, nenhuma outra vontade é possível a não ser a de todo o povo (já que todos decidem sobre todos e, por conseguinte, cada um sobre si mesmo): pois, só a si mesmo é que alguém pode causar dano³⁵.

Segundo Habermas, isso significa que a autonomia moral só pode adquirir figuração concreta pela autonomia política, de tal forma que “o princípio do direito parece realizar uma mediação entre o princípio da moral e o da democracia. Contudo, não está suficientemente claro como esses dois princípios se comportam reciprocamente”³⁶. Para se entender isso, deve-se esclarecer que a vontade pública do republicanismo Habermas a chama de democracia. Ele sugere uma aproximação entre o que Kant nominou republicanismo e o que hoje se chama democracia³⁷.

³² KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. [Trad. J. Lamego]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, MS, AA 06: 232.

³³ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. [Trad. J. Lamego]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, MS, AA 06: 232.

³⁴ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. [Trad. J. Lamego]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, MS, AA 06: 229.

³⁵ KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. [Trad. Artur Morão]. Covilhã: Lusofia Press. [Disponível em: <http://www.lusosofia.net/>], TP, AA 08: 294-5. A tradução da parte final merece retoque: "denn nur sich selbst kann niemand unrecht thun"

³⁶ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 127.

³⁷ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 122.

Kant muito bem observa tratar-se da vontade pública de todo o povo, pois somente quando se tratar da vontade de todo o povo é que não poderá haver injustiça contra quem quer seja. É essa a ideia que ele repete alguns anos depois na *Doutrina do direito* e que Habermas³⁸ considera como uma formulação kantiana da soberania tal qual definida por Rousseau³⁹:

O poder legislativo somente pode caber à vontade unificada do povo. Pois, uma vez que deve proceder dele todo direito, não deve ele por sua lei *poder* ser injusto pura e simplesmente com ninguém. Ora, se alguém decide algo em relação a um *outro*, sempre é possível que assim ele seja injusto com ele, mas nunca naquilo que ele decide acerca de si mesmo (pois *volenti non fit injuria*). Assim, somente a vontade concordante e unificada de todos, na medida em que cada um decide o mesmo sobre todos e todos sobre um, portanto somente a vontade universalmente unificada do povo é legisladora⁴⁰.

Nesse sentido, poder-se-ia perguntar como ficaria a relação entre o direito racional e a vontade unida do povo, quando esta estabelecesse leis com conteúdo contrário ao direito racional. Essa não parece ser uma possibilidade para Kant, pois o cidadão não poderia concordar com leis que desrespeitassem tal direito: “todo o homem tem os seus direitos inalienáveis a que não pode renunciar, mesmo se quisesse, e sobre os quais tem competência para julgar”⁴¹. De fato, pode-se afirmar que há uma correspondência entre todos poderem concordar e cada um não poder discordar, de tal forma que não haveria, segundo Habermas, uma limitação da vontade unida do povo pelo direito racional, haja vista, justamente, os cidadãos não poderem dar seu consentimento a leis que negassem seus direitos humanos.

Kant não explica se a razão pela qual o cidadão não pode concordar com leis contrárias à liberdade decorre de uma capacidade moral ou de um mecanismo referido à generalidade da lei jurídica que acaba por fazer reverter sobre o indivíduo o que ele legisla para os outros, em uma espécie de regra de ouro. Habermas sugere esta interpretação em 1988:

³⁸ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 259.

³⁹ «Ces clauses, bien entendues, se réduisent toutes à une seule - savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté: car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres. De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer: car, s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun, étant en quelque point son propre juge, prétendrait bientôt l'être en tous; l'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine» [ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Paris: Aubier, 1943 [1757], livre I, ch. VI].

⁴⁰ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. [Trad. J. Lamago]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, MS, AA 06: 313-314.

⁴¹ KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. [Trad. Artur Morão]. Covilhã: Lusofia Press. [Disponível em: <http://www.lusosofia.net/>], TP, AA 08: 304.

E, para que a razão legitimadora do poder não se anteponha mais à vontade soberana do povo – como em Locke – situando os direitos humanos num estado natural fictício, atribui-se uma estrutura racional à própria autonomia da prática da legislação. Uma vez que a vontade unida dos cidadãos só pode manifestar-se na forma de leis gerais e abstratas, é forçada *per se* a uma operação que exclui todos os interesses não generalizáveis, admitindo apenas as normatizações que garantem a todos iguais liberdades. O exercício da soberania popular garante, pois, os direitos humanos⁴².

Em 1992, porém, ele atribui isso claramente a Rousseau, mas afirma, por duas vezes, não haver clareza em Kant sobre o assunto⁴³, sendo que tal falta de clareza dever-se-ia basicamente a Kant ter operacionalizado a autonomia dos sujeitos no exercício da soberania popular segundo o imperativo categórico: “porém ele explica esse conceito [autonomia] na fórmula legal do imperativo categórico”⁴⁴.

Evidentemente, como não pode haver a vontade unida efetivamente operante, a leis devem ser feitas como se pudessem contar com o acordo de todo o povo:

se, por conseguinte não se pode esperar unanimidade de um povo inteiro, se, portanto, apenas se pode prever como alcançável uma maioria de votos e, claro está, não a partir dos votantes diretos (num povo grande), mas apenas dos delegados enquanto representantes do povo, então, o próprio princípio que consiste em contentar-se com esta maioria, e enquanto princípio admitido com o acordo geral, portanto, mediante um contrato, é que deverá ser o princípio supremo do estabelecimento de uma constituição civil⁴⁵.

⁴² HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. II]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 259.

⁴³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 127-8.

⁴⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 127-8.

⁴⁵ TP, AA 08: ²⁹⁶. Locke apresenta como fundamento do princípio majoritário a força superior da maioria em relação à minoria: “sendo necessário ao que é um corpo para mover-se em um sentido, que se mova para o lado para o qual o leva a força maior, que é o consentimento da maioria” [LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. [Trad. A. Aiex e E. Jacy Monteiro: Concerning Civil Government, Second Essay]. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1978. cap. VIII]. Kelsen, por sua vez, sustenta o seguinte: “a idéia subjacente ao princípio da maioria é a de que a ordem social deve estar em consonância com o maior número possível de sujeitos e em discordância com o menor número possível de sujeitos [...] é o princípio da maioria que assegura o grau mais alto de liberdade política possível dentro da sociedade. Se uma ordem social não pudesse ser modificada pela vontade de uma maioria simples de sujeitos, mas apenas pela vontade de todos (ou seja, de modo unânime), ou pela vontade de uma maioria qualificada (por exemplo, por um voto majoritário de dois terços ou três quartos), então um único indivíduo, ou uma minoria de indivíduos, poderia impedir uma modificação na ordem” [KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*. 3. ed., [L. C. Borges: General Theory of Law and State]. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1949], p. 412]. Para Rawls, a regra da maioria é escolhida por questão de efetividade, pois “não há outro modo de lidar com o regime democrático”. No entanto, ele implica, como contrapartida, que “the parties accept the risk of suffering the defects of one another’s knowledge and sense of justice in order to gain the advantages of an effective legislative procedure” [RAWLS, John. *A Theory of Justice*. [Revised Edition]. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1971], p. 312].

Desse modo, em *Teoria e práxis*, ele afirma que a vontade geral é uma idéia da razão que

obriga todo legislador a fornecer as suas leis como se elas *pudessem* emanar da vontade coletiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade. E esta, com efeito, a pedra de toque da legitimidade de toda a lei pública. Se, com efeito, esta é de tal modo constituída que é *impossível* a um povo inteiro *poder* proporcionar-lhe o seu consentimento (...) não é justa; mas se é *apenas possível* que um povo lhe dê o seu assentimento, então é um dever considerar a lei como justa.⁴⁶

Seja como for, jamais Kant imputará virtude ao cidadão como condição de possibilidade do estabelecimento de um Estado, ou mesmo de um Estado justo: “o homem está obrigado a ser um bom cidadão, embora não seja obrigado a ser moralmente um homem bom. O problema do estabelecimento do Estado, por mais áspero que soe, tem solução, inclusive para um povo de demônios (contando que tenham entendimento)”⁴⁷. Por isso, pode haver injustiça, ou seja, o legislador pode errar: “a injustiça de que, na sua opinião, ele é vítima só pode, segundo aquele pressuposto, ter lugar por erro ou por ignorância do poder soberano quanto a certos efeitos das leis [...] Com efeito, admitir que o soberano não pode errar ou ignorar alguma coisa seria representá-lo como agraciado de inspirações celestes e superior à humanidade. Por isso, *a liberdade de escrever* (...) é o único paládio dos direitos do povo”⁴⁸.

Desse modo, quando ele operacionaliza a vontade unida do povo, o direito racional da liberdade garantido de forma moral ancora em um sujeito que não pode deixar de querer tal direito, embora possa errar, haja vista as leis nunca demandarem efetivamente a manifestação de todos os concernidos por ela. No caso de Kant, em última análise, te-se-ia, portanto, que apelar a um sujeito moral que não pode se recusar a dar seu consentimento aos direitos humanos. Dito lapidarmente, o que se registra em Kant é um déficit de operacionalização da forma jurídica quanto ele trata da relação entre a vontade individual e a coletiva. Ou seja, Kant exagera na moralização do direito. Como se verá, o problema de Rousseau é outro, ele exagera na concretude da forma de vida como condição para sustentar o acordo da vontade privada e da vontade geral.

⁴⁶ KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. [Trad. Artur Morão]. Covilhã: Lusofia Press. [Disponível em: <http://www.lusosofia.net/>], TP, AA 08: ²⁹⁷.

⁴⁷ KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. [Trad. Artur Morão]. Covilhã: Lusofia Press. [Disponível em: <http://www.lusosofia.net/>], TP, AA 08: ³⁶⁶.

⁴⁸ KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. [Trad. Artur Morão]. Covilhã: Lusofia Press. [Disponível em: <http://www.lusosofia.net/>], TP, AA 08: ³⁰⁴.

Tanto em Kant quanto em Rousseau parece haver um mecanismo do direito que medeia os direitos humanos e a soberania do povo, porém, como Habermas afirma, isso não está “suficientemente claro”, especialmente no caso de Kant. Seja como for, em *Direito e democracia* Habermas encaminha a solução kantiana da relação entre direitos humanos e soberania popular por um outro viés que não este da forma do direito. Assim, ele não estipula que pelo fato de a soberania popular ter que apresentar seus produtos sob a forma da lei jurídica e sendo a lei jurídica abstrata e universal, *eo ipso*, não haveria como abrigar conteúdo contra os direitos humanos. Melhor dito, como o procedimento deve produzir um produto válido para a vontade de todos, a igualdade exigida pelo direito inato à liberdade seria realizada por uma espécie de automatismo do procedimento⁴⁹. Essa, como se verá, é uma das interpretações possíveis que ele atribui a Rousseau.

No que concerne a Kant, portanto, o caminho, como dito, seria bem outro, na interpretação de Habermas. Para Kant, o direito inato à liberdade teria um fundamento moral, pois ele obteria o princípio universal do direito via aplicação do imperativo categórico a relações externas. Sabidamente, essa foi a tese sustentada por Gregor⁵⁰. Seguir-se-ia dessa posição que “os princípios do direito privado já valem como princípios morais no estado natural”⁵¹. No que concerne a Rousseau, por seu turno, primeiro ele constituiria a autonomia do cidadão via contrato e depois introduziria um vínculo com os direitos humanos: “como a vontade soberana do povo somente pode exprimir-se na linguagem de leis abstratas e gerais, está *inscrita* naturalmente nela o direito a iguais liberdades subjetivas, que Kant *antepõe*, enquanto direito humano fundamentado moralmente, à formação política da vontade”⁵².

Desse modo, no caso de Kant, a vontade unida do povo é formulada de tal modo a abarcar todos, como um sinônimo da igualdade, o que permite que não haja injustiça (*volenti non fiat iniuria*). No procedimento realmente levado a cabo para legislar, não precisa haver o acordo de todos, mas deve *ser possível* a todo o povo dar o seu acordo. A tensão entre vontade individual e vontade coletiva ocorreria porque, por um lado, o acesso que Kant tem aos direitos humanos é prévia a qualquer ato de soberania e, por outro lado, a soberania teria uma origem que não portaria conexão com os direitos humanos. Segundo Habermas, a partir de

⁴⁹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 127.

⁵⁰ GREGOR, Mary J. /DZRI)UHHGRP\$WXGRI.DQW\0HWKRGRISSOLQJWKH&DWHJRULFDO,PSHUDWLYHLQW 'Methapsik der Sitten'. Oxford: Blackwell, 1963. Almeida também segue essa estratégia: ALMEIDA, Guido Antônio de. Sobre o princípio e a lei universal do Direito em Kant. *Kriterion*. N. 114, 2006, p. 209-222.

⁵¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 135.

⁵² HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 135.

Maquiavel, o poder político passou a ser interpretado de forma naturalística, como algo que pode ser calculado estrategicamente. Tratar-se-ia, portanto, de um poder fático de mando. O que os teóricos do direito natural teriam feito seria revestir com o manto do direito as manifestações imperativas da vontade soberana. “Porém, o poder da vontade do senhor, canalizado pelas leis, continua sendo essencialmente o poder substancial de uma vontade apoiada na pura decisão”⁵³. Justamente nas obras de Rousseau e de Kant apareceria a tensão entre a vontade decisionista do soberano e as determinações formais da lei jurídica nas quais esta teria que ser explicitada, mormente a generalidade e a abstração, mas também a liberdade subjetiva que está implícita na forma jurídica, como a liberdade de motivação. Isso já estaria manifesto, incluso, na ideia kantiana de reformas paternalistas que deveriam ser conduzidas pelo soberano. Tratar-se-ia de um respeito hobbesiano pelo fato natural do poder político, exatamente o coração decisionista da política que separa direito e moral⁵⁴.

O ponto de Habermas, quiçá, é que em Kant o indivíduo já entra no contrato equipado com um direito, o qual ele não abrirá mão ou não poderá concordar em abrir mão. Desse modo, pode-se afirmar que esse direito fundamentado moralmente na humanidade como fim em si mesma adentraria na vontade soberana do povo e adentraria também no direito positivo. No fundo, Habermas está acusando Kant de ter operacionalizado a vontade geral de forma individualista, via imperativo categórico, nos termos da filosofia da consciência, e não por um procedimento discursivo de viés jurídico.

Na verdade, Kant é ambivalente porque tem uma estratégia dupla. Por um lado, ele não tem como manter uma motivação moral como fundamento do direito, isso por razões analíticas, vis-à-vis da sua definição do que consiste uma ação por dever, já que não se pode impor coativamente a prática de uma ação por dever; por outro lado, sob o ponto de vista do conteúdo, o direito racional continua vinculado à moral, como uma espécie de aplicação do imperativo categórico a relações externas, muito bem sublinhado por Gregor.

Assim sendo, parece haver um paradoxo porque, por um lado, Kant não parece imputar virtude ao cidadão, por outro lado, Habermas o interpreta de tal forma que ele opera a vontade unida do povo via imperativo categórico. Ora, tal determinação exige que a vontade seja boa, mas Kant não exige um cidadão virtuoso, como parece ser o caso de Rousseau, ao menos segundo a interpretação de Habermas. A (dis)solução desse problema está no seguinte: Kant pode alegar não haver oposição entre a vontade geral e a vontade particular porque, bem

⁵³ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 175.

⁵⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 175.

compreendido, aquilo que a vontade geral deveria estabelecer como direito racional seriam exatamente aquelas normas que poderiam ser queridas também moralmente, de tal forma que ambas seriam compatíveis porque a vontade geral deve corresponder ao que os indivíduos querem sob o imperativo categórico⁵⁵. Essa parece ser a interpretação de Habermas.

Sem embargo dessa interpretação, para Kant, como visto, o fundamental é que seja “*apenas possível* que um povo lhe dê o seu assentimento”. Tal formulação alivia o cidadão da motivação moral, mas imputa à lei que for legislada a capacidade de poder contar com a motivação virtuosa. Com isso, ele é suficientemente sutil para não ter que admitir, como Rousseau, um cidadão ético.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Guido Antônio de. Sobre o princípio e a lei universal do Direito em Kant. **Kriterion**. N. 114, 2006.

GREGOR, Mary J. **Law of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the 'Metaphysik der Sitten'**. Oxford: Blackwell, 1963.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre faticidade e validade**. [v. I]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory**. Cambridge: MIT Press, 1998.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. [Trad. J. Lamego]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

KANT, Immanuel. **Sobre a expressão corrente: isso pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática**. [Trad. Artur Morão]. Covilhã: Lusofia Press. [Disponível em: <http://www.lusosofia.net/>].

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. [Trad. A. Aiex e E. Jacy Monteiro: Concerning Civil Government, Second Essay]. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1978.

KELSEN, Hans. **Teoria geral do direito e do Estado**. 3. ed., [L. C. Borges: General Theory of Law and State]. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1949].

⁵⁵ Com efeito, é possível encontrar em Kant formulações como esta: “O ato pelo qual o próprio povo se constitui em um Estado, [...] é o *contrato originário*, de acordo com o qual todos (*omnes et singuli*) no povo entregam sua liberdade externa, para imediatamente retomá-la como membros de uma república, i. e., do povo considerado como Estado (*universi*), e não se deve dizer que o homem no Estado sacrificou a um fim uma *parte* de sua liberdade externa inata, mas que ele abandonou totalmente a liberdade selvagem sem lei, para reencontrá-la sem diminuição em uma dependência legal, i. e., em um estado jurídico, porque esta dependência procede de sua própria vontade legisladora” [KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. [Trad. J. Lamego]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, MS, AA 06: 315-316]. Aliás, muito semelhante a esta outra de Rousseau: «On pourrait, sur ce qui précède, ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale qui seule rend l'homme vraiment maître de lui; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté» [ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Paris: Aubier, 1943 [1757], Livre I, chap. VIII].

RAWLS, John. **A Theory of Justice**. [Revised Edition]. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1971].

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Du contrat social**. Paris: Aubier, 1943 [1757].

VOLPATO DUTRA, Delamar José. **Manual de Filosofia do Direito**. Caxias do Sul: Educ, 2008.

REDES DE APRENDIZAGEM NOS ESPAÇOS DE INCLUSÃO DO OUTRO: HABERMAS E A ARTE DE PENSAR MUDANÇAS COGNITIVAS NO SÉCULO XXI

Edna Gusmão de Góes Brennand

Universidade Federal da Paraíba – UFPB/PPGOA

Dra. em Sociologia –Université de Paris I –Panthéon Sorbonne

Resumo: O artigo objetiva demonstrar a pertinência da Teoria da Ação Comunicativa de Habermas para compreender o ato educativo como elemento de mudança no contexto da convergência tecnológica e das dinâmicas sociais atuais. Analisa ambientes cognitivos que estão favorecendo novos modos de conhecer e as decorrentes alterações na maneira como as pessoas criam, armazenam, usam e disseminam a informação e as transformam em conhecimento. O foco principal é problematizar os conceitos de espaço público, agir comunicativo, competência argumentativa e diálogo para fortalecer a compreensão de laços conceituais entre redes de informação, aprendizagem e conhecimento. Evidencia trocas simbólicas que possibilitam mixagens cognitivas complexas e cooperativas de agentes cognitivos humanos e permitem quebrar a linearidade do processo de aprendizagem social. Esse recorte pretende inspirar nossa capacidade teórica para o exercício do ato de educar, isto é, construir a arte utópica de pensar mudanças e construir as bases cognitivas, a fim de torná-las efetivas.

Palavras-chave: Habermas. Redes de aprendizagem. Competência argumentativa. Diálogo.

1 INTRODUÇÃO

O ambiente global competitivo das duas últimas décadas, em certa medida, é causado pelo rápido desenvolvimento científico trazido com a convergência tecnológica. Por meio das telecomunicações, a convergência permitiu o surgimento de um sistema integrado de formas de geração e processamento da informação, com tecnologias de transmissão diversificadas e integradas.

Neste bojo, os sistemas inteligentes trazem nova dinâmica para o processo de produção, estocagem e disseminação da informação. Reestrutura uma rede complexa de possibilidades, em que a informação passa a ter importância não mais pela materialidade do suporte, mas pela estrutura lógica dos eventos e dos comportamentos deles advindos.

O processo de geração e disseminação da informação torna-se o insumo mais importante da produção do conhecimento, uma vez que permite gerar nós homogêneos e estratégias de distribuição, tanto de informação quanto de conhecimento. Assim, fortalece

mundos associativos virtuais e diversas variedades de arquiteturas de redes de informação, na esfera econômica, política ou social.

Compreender as inúmeras arquiteturas de redes de comunicação, fluxos de informação e aprendizagens, no contexto das dinâmicas sociais contemporâneas, tem sido um grande desafio para docentes, pesquisadores, especialistas e implementadores de políticas educacionais.

Com a convergência digital, a interação dos seres humanos com os sistemas inteligentes permite a cooperação e a formação de grupos e parcerias para experiências de aprendizagem nunca antes vivenciadas. A convergência digital é entendida como a tendência de utilização de uma única infraestrutura de tecnologia de telecomunicações para prover serviços que, em momentos anteriores, requeriam equipamentos, canais de comunicação, protocolos e padrões independentes, como o rádio, a televisão, as redes de computadores e telefonia.

Tal convergência transforma a maneira como a informação é expressa e os métodos que são usados para gerenciá-la e disseminá-la. Esse processo ocasiona mudanças que estimulam alterações importantes na maneira como as pessoas criam, armazenam, usam e disseminam a informação e as transformam em conhecimento. Permite a emergência de redes de saberes nunca antes conhecidas. Além disso, cria e fortalece formas sociais, novas instituições, organizações econômicas e políticas, interfaces de comunicação, novos ambientes cognitivos, favorecendo modos de conhecimentos distintos: mitos, teorias, simulações. Este novo espaço favorece conexões e sinergias entre inteligências individuais, interesses e competências e o encontro de módulos cognitivos comuns (BRENNAND & DE GÓES BRENNAND, 2013).

As redes digitais e seus ricos ambientes de trocas simbólicas possibilitam mixagens cognitivas complexas e cooperativas de agentes cognitivos humanos, quebrando a linearidade do processo de aprendizagem social, pois vêm maximizando as possibilidades das pessoas de interagir e construir conhecimentos cooperativamente.

A crescente complexidade das relações sociais requer que os processos educativos possam propiciar, de maneira aberta, a organização de bases para as novas necessidades de aperfeiçoar as relações entre seres humanos-natureza-sociedade e os limites impostos pela dinâmica do desenvolvimento humano. (ASSMAN, 2005; 2008).

Na esteira desta compreensão, torna-se urgente considerar a emergência de um novo espaço público, que traz consigo a premência de repensar novas formas de comunicação e partilha de saberes. As concepções de diálogo e agir comunicativo assumem lugar central nessa rede aberta e multifacetada. Pensar novos espaços de agir e pensar no mundo assume

uma centralidade diferenciada, uma vez que as redes de aprendizagem e as redes sociais ultrapassam os limites dos espaços formais e as fronteiras informacionais e linguísticas.

Garcia Canclinni (2014), entretanto, adverte sobre o perigo de aplicar a todas as culturas essa análise. Para o autor, os aspectos cognitivos e socioculturais são construídos, compartilhados, distribuídos e apropriados de forma desigual. Geram diferenças, desigualdades e desconexões. Por isso, é arriscada a generalização do conceito de sociedade do conhecimento à totalidade do planeta, incluindo centenas de etnias e nações que estão vivenciando diferentes estratégias educacionais formais e informais.

Assim, compreender a diversidade de possíveis arquiteturas de redes de comunicação leva à necessidade de também compreender seus fluxos de informação e aprendizagens. As formas de evolução sócio-política e econômica, no contexto das dinâmicas sociais contemporâneas, apresentam, a cada dia, novos desafios para docentes, pesquisadores, especialistas e implementadores de políticas educacionais. Questões como imigração, fome, integralismos religiosos, desregulações de mercados, conflitos entre nações e iminência de guerras fazem os cenários sociais líquidos e opacos.

Na esteira desta compreensão, o presente artigo objetiva demonstrar a pertinência da Teoria da Ação Comunicativa de Habermas a fim de iluminar caminhos para pensar o ato educativo, no contexto da convergência tecnológica e das dinâmicas sociais atuais. O foco principal é problematizar os conceitos de espaço público, agir comunicativo, competência argumentativa e diálogo para fortalecer o debate sobre redes de informação e aprendizagem. Esse recorte pretende inspirar nossa capacidade teórica para o exercício do ato de educar, isto é, construir a arte utópica de pensar mudanças e construir as bases cognitivas para torná-las efetivas.

2. Novos cenários para a aprendizagem humana

Ao discutir sobre a sociedade do conhecimento e seus processos de convergência digital, Pierre Lévy (2014; 2002) assinala que as redes de interação contemporâneas são entendidas como novas ideografias dinâmicas, geradas pelo entrelaçamento de textos, hipertextos, discursos e diálogos. Mesclam-se sistemas de comunicação, codificação e decodificação de mensagens e sentidos que amplificam a inteligência, produzindo extensões múltiplas na mente humana e em suas faculdades cognitivas.

Novas competências, novas formas de adaptação e de relação com a informação e com

o conhecimento estão sendo construídas, com impactos diversos na capacidade de aprendizagem das pessoas. A dinâmica atual leva à necessidade de as pessoas aprenderem, questionarem, acessarem informações e serem capazes de escolhas inteligentes.

Muitas são as competências necessárias para maximizar o potencial das tecnologias que, sob demanda “online, digital, móvel e inteligente”, possibilitam a milhões de pessoas conectarem-se ao mundo, podendo fazer uso de aplicativos não apenas para comunicar, informar, acessar serviços e realizar transações no seu cotidiano pessoal e profissional, buscar entretenimento, mas, especialmente, potencializar sua aprendizagem. Transformar informação em conhecimento implica na ativação de atividades cognitivas de alto nível: análise, comparação e criação de novos significados.

Nesse contexto, destacamos as palavras de Paulo Freire:

[...] de pensar o tempo, de pensar a técnica, de pensar o conhecimento enquanto se conhece, de pensar o quê das coisas, o para quê, o como, o em favor de quê, de quem, o contra quê, o contra quem são exigências fundamentais de uma educação democrática à altura dos desafios do nosso tempo (FREIRE, 2000, p. 102).

Esse processo está diretamente ligado ao modo como cada sociedade experimenta processos educacionais criativos, amplia o espaço de participação na aprendizagem coletiva, acessa e usa a informação enquanto recurso estratégico para o progresso socioeconômico. O conceito de redes abertas traz implícita a busca pela inteligência conectada ou inteligência coletiva, entendida como uma hipótese relativa à capacidade de um grupo de agentes cognitivos (de natureza humana, animal ou artificial) atingir um nível de ação otimizada.

Essa capacidade compreende o desencadeamento de um processo cognitivo de aprendizagem, representação e decisão, bem como processos sociais, tais como: partilha, troca, negociação, auto-organização e uso da informação. A convergência digital transforma a maneira como a informação é expressa e os métodos que são usados para gerenciá-la e disseminá-la.

Nesse sentido, Castells (2003) afirma que a formação de redes é uma prática humana muito antiga, mas as redes ganharam vida nova em nosso tempo, transformando-se em redes de informação energizadas pela internet. Nesta rede, a comunicação constitui o espaço público, ou seja, o espaço cognitivo em que as mentes das pessoas recebem informação e formam os seus pontos de vista, através do processamento de sinais da sociedade (CASTELLS, 2005).

Assim, desenvolver a competência digital como capacidade de saber acessar, analisar e interpretar informações úteis aos propósitos de aprendizagem, desenvolvimento do senso crítico e resolução de problemas no mundo da vida, passa a ser fundamental no processo de escolarização. Isso porque a capacidade de saber expressar-se e difundir a informação, usando-a de forma democrática e ética, é uma exigência da cultura contemporânea.

Aqui situamos o papel diferenciado das instituições educativas na efetivação da construção de competência digital, pois são espaços privilegiados na formação da capacidade de: investigar, coligir e processar informações; saber usar as informações de maneira crítica e sistemática; utilizar ferramentas para produzir, apresentar e compreender informações complexas; e usar as tecnologias digitais para apoiar o pensamento crítico, a criatividade e a inovação (UNESCO, 2015; 2016).

3. Potencialidades de um novo espaço público

O poder integrador das redes globais de capital, bens, serviços, informação, ciência e tecnologia traz mudanças estruturais na sociabilidade, pois nesse contexto ocorre a formação de indivíduos em rede, desafiando os modelos tradicionais de formação nas instituições educativas. Constituindo uma lógica própria, as redes trazem formas múltiplas de comunicação, em que as opiniões e o comportamento político do sujeito passam também a ser constituídos no espaço da comunicação, gerando um novo espaço público: “o espaço cognitivo em que as mentes das pessoas recebem informação e formam os seus pontos de vista através do processamento de sinais da sociedade do seu conjunto” (CASTELLS, 2005, p. 23).

Ainda na década de 80, Habermas (2002), ao analisar os conceitos de espaço e esfera pública, destaca a multiplicidade de significados concebida aos termos “públicos” e “esfera pública”. Mesmo deixando clara a polissemia que domina esses conceitos, o autor define públicos como “certos eventos quando eles, em contraposição às sociedades fechadas, são acessíveis a qualquer um”.

Esse espaço público apresenta-se de forma múltipla, ocasionando mudança estrutural na esfera pública que se mantém, principalmente, nas redes digitais construídas nas últimas duas décadas. Nesse contexto, surgem novas formas de falar e agir com outras pessoas, intensificadas pelo apagamento de fronteiras espaço-temporais.

O advento da internet permitiu a emergência de novas formas de participação dos sujeitos sociais em diversas esferas públicas comunicacionais, até então desconhecidas. É possível compreender esse novo espaço comunicacional na perspectiva de um alargamento do espaço público habermesiano, onde a “ação” realizada, ou seja, o agir comunicacional assume novos contornos pela velocidade com que circula e é partilhado e reconstruído no contexto das trocas na rede.

As redes abertas vêm desconstruindo o papel tradicional atribuído ao espaço público gerador das esferas públicas. Elas passam a ser norteadoras de “um princípio organizacional de ordenamento jurídico” e do Estado democrático de direito. Permitem fortalecer a emancipação produzida discursivamente no âmbito do espaço público, gerando também uma rede de poder.

As novas redes de comunicação, ao abrirem espaços múltiplos de diálogo, transformam o ato comunicativo. Este não pode mais ser entendido como a simples manifestação de consensos, mas ação discursiva que confere ou não legitimidade às instituições sociais, por meio da participação política exercida no espaço público.

A democratização do acesso aos múltiplos pontos de comunicação interfere na forma como o poder confere legitimidade social, ou seja, passa a exigir que o regime permita ao indivíduo se manifestar livremente, sobre qualquer pretensão de validade levantada nas trocas comunicativas. Essa liberdade de comunicação exige, então, formas de proteção, garantidas por acordos mútuos, para que haja condições políticas da liberdade comunicativa.

As redes de comunicação no contexto da esfera pública impulsionam regimes democráticos que também passam a se alimentar das esferas discursivas. Fomentam formas de contestação, levando a sociedade a capilarizar sua capacidade de articular-se discursivamente (HABERMAS, 2005, 2006). A questão que agora se coloca não é mais sua existência, mas qual a especificidade do espaço público criado a partir do uso dessas novas formas avançadas de comunicação, propiciadas pelas tecnologias digitais.

4. A razão comunicativa e a Esfera Pública educacional

Nesse novo espaço público, as ações educativas passam a constituir uma esfera pública com um novo papel: o de construir competências argumentativas e situações ideais de fala que facilitem as ações orientadas ao entendimento. O pressuposto nuclear é de que, pelo

diálogo livre de coerção, o ato educativo pode transformar-se em prática formadora da competência argumentativa e permanente ação orientada ao entendimento.

Os atores (alunos e professores) participantes desse processo, por meio da aquisição de conhecimentos e habilidades cognitivas, serão capazes de construir discursos compreensíveis, verdadeiros, corretos e verazes que, frequentemente, em função de cada realidade social, possam ser submetidos à crítica e à correção dos erros que comprometam a validade dos enunciados neles contidos (HABERMAS, 1987).

Nessas formulações, podemos encontrar a compreensão de competências como a junção de caminhos distintos e complementares, formados por três eixos: pessoa (biografia e socialização); formação educacional; experiência profissional. Justifica-se, então, enfatizar os seguintes aspectos no domínio das competências: *savoirs*, *savoir-faire*, *savoir-être* e *savoir-apprendre*. *Savoirs* (saberes) são constituídos de um conjunto de conhecimentos gerais e específicos importantes de se possuir. Estes conhecimentos podem ser teóricos ou práticos. São geralmente expressos em termos de conteúdos, mas podem também ser formulados em termos de objetivos operacionais. *Savoir-faire* (saber-fazer) é concernente ao domínio de ferramentas e de métodos. São expressos em termos de capacidades observadas. *Savoir-être* (saber-ser) refere-se ao saber-fazer social. Constitui-se de atitudes e de comportamentos das pessoas no trabalho, modo ou desejo de agir e interagir. *Savoir-apprendre* (saber-aprender) inclui as capacidades de aprendizagem e de aquisição de conhecimentos novos. O saber aprender tem sido cada vez mais necessário para lidar com as rápidas mudanças no mundo da vida. Considerando os novos espaços públicos de comunicação, é preciso valorizar esse triângulo indissociável de ação: *savoir*, *vouloir* e *pouvoir*, isto é, saber, querer e poder agir (LE BOTERF, 2003). O Saber agir implica em saber fazer e saber como mobilizar, integrar e transferir conhecimentos, recursos e habilidades em um contexto de vida específico.

A competência em ação (Le Bortef) vai gerar o agir comunicativo e construir a competência argumentativa (Habermas). Eles não preexistem ao acontecimento ou à situação, são produzidos em contextos particulares. São criados a partir de trocas que o indivíduo faz com outras competências, de outros indivíduos, que estão na mesma rede, traduzindo-se em saber ser e saber mobilizar o repertório individual em diferentes contextos.

A noção de competência relaciona-se com a ideia de mobilização porque envolve a combinação e a integração de múltiplos e heterogêneos saberes. Neste movimento de integração, estão envolvidas a seleção, a organização e a utilização de conhecimentos em contexto para a realização de uma atividade. Saber mobilizar, então, está relacionado a saber

combinar e transformar saberes. Transformar saberes é mobilizar o agir comunicativo.

Mobilizar competências pelo agir comunicativo na sociedade em rede é fomentar os saber-fazer cognitivos que correspondem a operações intelectuais necessárias à formulação, análise e resolução de problemas, concepção e realização de projetos, tomada de decisão, criação ou intervenção. Os “saber-fazer” cognitivos contribuem para a resolução de problemas (LE BOTERF, 2003, HABERMAS, 2005; 2006). Requerem a apreensão de um *continuum* que dá sentido à sucessão dos atos de fala. A formação da competência argumentativa permite a instrumentalização de saberes e capacidades não reduzidos à instrumentalização de teorias e metodologias. A competência argumentativa leva ao saber mobilizar recursos de aprendizagem, pela capacidade de integrar saberes múltiplos e heterogêneos para a realização de uma atividade fim.

No entendimento de Habermas (1987), a alternativa mais viável e promissora para superar as estratégias do pensamento cognitivo-instrumental é a possibilidade de articulação do pensamento cognitivo-comunicacional. Pelo agir comunicativo, é possível transcender formas lineares de pensar o mundo e interpretá-lo. A racionalidade comunicativa permite o movimento contrário à autoconservação da tradição, que mantém sob custódia a base integradora e natural da linguagem, no interior do mundo vivido. Sobre esse aspecto, Habermas (1987, p. 507) afirma que:

Diferentemente da razão instrumental, a razão comunicativa pode submeter-se sem resistências frente a um processo de autoconservação cego. Ela se refere não a um sujeito que se conserva relacionando-se com objetos em sua atividade representativa e de ação, nem a um sistema que mantém sua consistência ou sua substancialidade delimitando-se frente a um contexto, senão a um mundo da vida simbolicamente estruturado que se constitui pelos aportes interpretativos dos que dele fazem parte e que só se reproduz através da ação comunicativa. Assim, a razão comunicativa não se limita a considerar por suposta a consistência de um sujeito ou de um sistema, senão que participa na estruturação daquilo que haverá de se conservar. A perspectiva utópica de reconciliação e liberdade está baseada nas condições mesmas da socialização comunicativa dos indivíduos, está já inserida no mecanismo linguístico de reprodução da espécie.

Na rede de saberes do ciberespaço, os diversos atos de fala, produzidos a partir de múltiplas perspectivas, fomentam a formação simbólica dos sentidos de mundo e propiciam comportamentos que buscam entender e interagir com outros comportamentos de aprendizagem. Na inter-relação entre estruturas linguísticas construídas pelos atos de fala, o substrato dos conteúdos é partilhado por contextos de mundo diferentes e traz para a intersubjetividade múltiplas formas de entendimento. Partilhamos com Habermas o entendimento de que um dos grandes desafios da ação educativa é fazer com que a pragmática

substancie a racionalidade comunicativa para dirimir problemas do cotidiano linguístico (distorções), ao passo que fundamente intervenções suficientes na cognição, a ponto de possibilitar o desenvolvimento de competências.

A concepção de agir comunicativo está vinculada diretamente à possibilidade de vivência de práticas de entendimento linguístico, quanto a um problema e quanto às ações a serem executadas, o que pressupõe o reconhecimento da validade das decisões tomadas e da aceitação das consequências que tais decisões acarretarem. Portanto, construir um entendimento implica compreender o significado linguístico de experiências e de vivências subjetivas e produzir formas de agir, cujo alcance dos resultados é de responsabilidade dos sujeitos participantes da interação.

Vale lembrar que o conceito “entendimento” possui conteúdo normativo que ultrapassa o nível da compreensão de uma expressão gramatical. Um falante entende-se com outro sobre uma determinada coisa, e ambos só podem visar tal consenso se aceitarem os proferimentos por serem válidos, isto é, por serem conformes à coisa (HABERMAS, 2004).

As instituições educativas precisam estar atentas ao fato de que as tecnologias de informação e comunicação produzem diálogos fecundos, os quais vêm permitindo a criação de distintos itinerários cognitivos cada vez mais abertos, cuja principal função é gerar comunidades de aprendizagem, por meio de formas alternativas de aprendizagens. A sua função passa a ser a de organizar um sistema de gerenciamento do processo ensino-aprendizagem, com acesso diferenciado dos atores educacionais a gramáticas de mundo cada vez mais plurais e que exigem competências móveis e adaptáveis.

A formação da competência argumentativa deve ser o meio que permitirá a instrumentalização de saberes e capacidades. Competência técnica não mais se restringe ao domínio de conteúdos específicos de “disciplinas” específicas. O ensino de conteúdos específicos precisa estar articulado às múltiplas conexões descentralizadas, ou seja, apoiado em perspectivas arborescentes e transdisciplinares. A docência não pode mais estar fundada na transmissão pura e simples dos conteúdos, mas articulada às novas determinações sociais, como acesso a conteúdos relevantes, informações significativas, estratégias pedagógicas flexíveis e hipermediáticas.

Nesse sentido, MacLaren (2000, p. 243) questiona:

Qual a tarefa de recuperação cultural numa era de fronteiras culturais cambiantes, de insegurança dos símbolos culturais tradicionais, de apagamento de fronteiras linguísticas e metafóricas, de avanço e de recuo de posições de sujeito ao longo dos regimes discursivos dominantes, de colapsos de estruturas institucionalmente

limitadas de significado e de reterritorialização do desejo com respeito às formações de alteridade cultural que criamos?

Consideramos, nesse contexto, as salas de aula como parte integrante das redes abertas, sem paredes, muros, quadros “negros” fixos, espaço de encontros e sínteses. As janelas abertas pela rede colocaram estudantes e professores integrantes do enredo de um filme, no qual os conteúdos ofereceram pistas para propiciar o encontro de ambos com de seu “estado curioso”, sua ânsia pelo ato de conhecer e aprender comunicativamente.

A curiosidade, quando a florada, estabelece conexões com as demais qualidades intelectuais – a memória e as múltiplas inteligências – e aciona as operações mentais na busca da resolução de problemas. Conforme Paulo Freire (2000; 2002), o exercício da curiosidade convoca a imaginação, a intuição, as emoções, a capacidade de conjecturar, de comparar, na busca da perfilização do objeto ou do achado de sua razão”.

5. Considerações finais: educação emancipatória como atributo da liberdade e condição universal da existência humana

O núcleo central da discussão, sobre como as instituições educativas encontrarão caminhos de reconstrução do seu papel na sociedade em rede, consiste em colocar em rota tomadas de decisões decorrentes da argumentação racionalmente construída em busca do entendimento sobre o papel da escola.

É preciso mobilizar o Estado e seus atores para caminhar na direção do entendimento, formulado com base em argumentos convincentes para todos. O momento está a exigir mudanças profundas sobre o papel das instituições formadoras na criação de estruturas de intersubjetividades, capazes de operar a transcendência dos mundos fechados e regulados do sistema social, econômico e político para espaços coletivos.

O ato de negociar entende os interesses dos cidadãos como um problema dos governantes, e não como um problema do entendimento entre os participantes do discurso. A prática de entendimento distingue-se da prática de negociação pela sua finalidade: em um caso, a união é entendida como consenso, no outro, como pacto. No primeiro, se apela para a consideração de normas e valores; no segundo, para a avaliação de situações de interesses (HABERMAS, 2002; 2004; 2005).

Os conflitos vividos na sociedade exigem a solução comunicativa como o único caminho para a construção de uma solidariedade entre sujeitos que normatizam de forma coletiva sua convivência, guardando o direito de serem diferentes entre si. O poder

caracterizado pela ameaça precisa ser substituído pelo poder produzido comunicativamente, por meio de procedimentos políticos e deliberativos.

Assim, é preciso supor a criação de um espaço público político que permita à sociedade, em seu conjunto, pensar o papel da escola e tratar de forma coletiva as mudanças do seu interesse. Isso vai possibilitar à soberania popular, mesmo anônima, implementar procedimentos democráticos e jurídicos a partir das condições comunicativas.

A palavra é o veículo relacionado ao envolvimento da pessoa com as outras do seu tempo e com o mundo. É um instrumento de pronunciar o mundo por meio do diálogo. É ação e reflexão em condições de potencializar a razão interativa, incentivando a relação das pessoas com elas mesmas, com os outros e com o mundo, tratando-as como portadoras de direitos e deveres iguais e participantes de uma comunidade comunicativa, cuja finalidade maior consiste na busca de um consenso sobre a melhor educação para todos.

A utopia de uma educação como direito humano básico e vetor do agir comunicativo é aqui entendida como a necessidade fundamental do ser humano, como a busca de outra realidade, uma realidade projetada. O projeto de outra realidade é a utopia. “O meu discurso a favor do sonho, da utopia, da liberdade, da democracia é o discurso de quem recusa acomodação e não deixa morrer em si o gosto de ser gente, que o fatalismo deteriora” (FREIRE, 2002, p.85). Aflora a imagem de um mundo humano e justo para todos os que nele habitam, independentemente de raça, cor, credo ou opção de vida.

Essa compreensão nos alenta no sentido de vislumbrarmos as possibilidades de fazer surgir, nas sociedades, marcadas pelas desigualdades e injustiças sociais, a razão comunicativa como resposta aos anseios da humanidade de viver sem violência, não como algo dado, mas por opção, buscando forças e recursos para criar e construir a paz. Segundo Freire, a paz se cria e se constrói na incessante luta pela justiça, o que certamente só ocorrerá na e pela superação das desigualdades sociais.

Vislumbramos, assim, no contexto da sociedade em rede, um modelo de instituições educacionais que considera as potencialidades imanentes do ser humano, voltadas para a comunicação e a integração, criando oportunidades para que todos tenham direito de exercitar a fala, crítica, argumentação e de decidir sobre o projeto educativo institucional.

A convergência tecnológica, ao ampliar a capacidade de comunicação nas sociedades atuais, nos permite pensar ser possível que todos tenham a chance de externar sua subjetividade e deixar transparecer o que pensam e o que sentem. Além disso, a rede, ao conectar pessoas e mundos diversos, pode acionar atitudes regulativas.

Nesse contexto, Habermas entende que a formação das pessoas, a apropriação de saberes, a integração social e a socialização são processos que acontecem guiados pelo agir comunicativo. Quando as gerações que vivem em locais geograficamente dispersos querem se apropriar dos saberes criados pelas gerações passadas, colocados à disposição de todos nos inúmeros bancos de dados digitais, elas estão em busca de formas de cooperar entre si e colocam em evidência funções sociais elementares que, para serem preenchidas, implicam, necessariamente, o agir comunicativo (HABERMAS, 1987; 2006).

Como coordenação de ação comunicativa, a gestão das instituições educativas tem o papel de traduzir as determinações do mundo contemporâneo em conteúdos que devem ser trabalhados no formato do agir com os outros, ao modo de uma ação comunicativa, baseada na colaboração e na cooperação entre os envolvidos. O conhecimento, aqui, assume a conotação de entendimento de sujeitos sobre fatos, normas e práticas, articulados à realidade da vida e organizados linguisticamente e culturalmente.

O conhecimento, visto como uma relação social educativa, resulta de entendimentos racionalmente produzidos, portanto, distinto do sentido dogmático do saber. Sua apropriação, em uma perspectiva comunicativa, assume o caráter de relação de intersubjetividade de pessoas que buscam se entender sobre o mundo.

A relação professor-estudante, como uma ação comunicativa, exige que eles se entendam entre si acerca do significado dos conhecimentos que são ensinados/apropriados. Para tanto, torna-se necessário que a realidade dos sujeitos integrantes do processo educativo seja argumentativamente submetida à crítica, caminho propício para a consolidação de uma ação orientada para o entendimento sobre o papel da educação na realidade.

Ações consensuais, motivadas racionalmente e orientadas pelo entendimento, podem contribuir para transformar a instituição educativa em uma instância de interação comunicativa, na qual o trabalho pedagógico tem por finalidade mais ampla formar sujeitos competentes para agirem de forma comunicativa e socialmente responsável. A sociedade cognitiva, ou sociedade aprendente, traz a compreensão de que todos devem ser mobilizados para tornarem-se ouvintes e falantes competentes. Ouvir, pronunciar e opinar em clima de cooperação, na busca, sem constrangimentos, de soluções para os conflitos do mundo da vida.

O processo educativo, nesse contexto, passa a se tornar esfera pública onde se desenvolve a competência comunicativa e a interação social. Por interação, entendemos a esfera em que normas sociais se constituem, a partir da convivência entre sujeitos capazes de se comunicar e de agir. É baseado nesse argumento que as instituições educativas assumem

papel relevante na organização de uma instituição comunicativa, capaz de formar sujeitos comunicativamente competentes, o que exige que se eliminem, pelo processo formativo, as formas distorcidas de comunicação, desenvolvendo processos de aprendizagem que possibilitem, por meio da comunicação, encaminhar as pessoas rumo à emancipação. Isso significa dizer que o engajamento dos indivíduos na gestão, via argumentação, é condição fundamental para resistir às formas de dominação (HABERMAS, 2005; 2006).

O potencial emancipador das redes de aprendizagem permite que, no momento em que o falante assume, através de sua pretensão de validade criticável, a garantia de aduzir eventualmente razões em prol da validade da ação de fala, o ouvinte, que conhece as condições de aceitabilidade e compreende o que é dito, é desafiado a tomar uma posição, baseado em motivos racionais. O diálogo permitirá que, caso ele reconheça a pretensão de validade, aceitando a oferta contida no ato da fala, assuma a sua parte de obrigações decorrentes do que é dito, as quais são relevantes para as consequências da interação e se impõem a todos os envolvidos (HABERMAS, 1987).

A razão da educação emancipatória consiste no atributo da liberdade como condição universal da existência humana, diante de valores éticos e de processos autônomos de *ser* e *estar* no mundo apreendido, como matriz de sociabilidade, como germe da comunicação entre diferentes e como raiz constitutiva da democracia.

Em Habermas, a emancipação corresponde, sobretudo, ao aprimoramento da competência comunicativa que faz ascender, em sua progressão de socialização argumentativa dos sentidos sobre as coisas no mundo, a capacidade de sujeitos linguísticos se envolverem com a solidariedade de discursos coletivos, suscitando conteúdo significativo, relações intersubjetivas e verdades compartilhadas.

Nem toda educação, *a priori*, envolve-se com o compromisso da emancipação, sobretudo quando seus fundamentos se erguem sobre interesses que não se coadunam com a utopia emancipatória. Nesse sentido, a emancipação se constitui em espaços de valorização do esclarecimento, independentemente de contextos formais de legitimação do saber, como a escola. Sua constituição natural corresponde à própria base de naturalidade que arquiteta o mundo vivido e, em seu interior, a emancipação faz jus à própria essência da liberdade, isto é, torna-se fruto do próprio exercício do espírito liberto.

As interações comunicativas podem possibilitar a construção de uma instituição educativa autônoma, orientada por um projeto crítico e emancipador. Assim, podemos dizer que a possibilidade efetiva da autonomia da instituição educativa fica condicionada à

autonomia dos seus componentes e às práticas intersubjetivas, capazes de validar pretensões construídas em um processo de comunicação. Para Habermas (2002), as autonomias privada e pública são interdependentes. Há uma conexão interna entre elas. Os cidadãos só podem fazer uso adequado de sua autonomia pública, como algo garantido por meio de direitos políticos, se forem capazes de exercer a sua autonomia privada, igualmente protegida pelo Estado.

Na esteira do pensamento habermasiano, podemos falar de uma autonomia “cidadã”, que só acontece na convivência humana de forma que possa garantir a liberdade de todos. Assim, o conceito de liberdade está ligado à vivência coletiva, interpessoal. Portanto, somos livres com os outros, não apesar dos outros. A liberdade consiste em uma relação e, como tal, constrói-se permanentemente. O próprio significado de liberdade pressupõe regras de reciprocidade. Por isso, podemos afirmar que a autonomia significa a liberdade de as pessoas agirem como indivíduos-cidadãos capazes de respeitar a liberdade dos outros – também livres e autônomos –, independentemente de uma vontade externa. O conceito de autonomia só pode ser explicitado plenamente no contexto de uma estrutura intersubjetiva.

Dessa forma, a liberdade é concebida como o modo de ser, o destino dos seres humanos, mas por isso só pode ter sentido na história que vivem (FREIRE, 2002). A humanização do mundo exige uma ação cultural libertadora, que se apresente por meio de um projeto humanista e libertador, que possibilite o repensar a cultura e os modelos de racionalidade intrínsecos à sociedade. Em tal contexto, os seres humanos, como criadores da História e da Cultura, têm liberdade de poder exercer seus direitos, sobretudo o de se expressar livremente, o que pressupõe responsabilidade com os próprios atos e com as consequências que eles podem gerar. Na verdade, o que cria e mantém uma instituição autônoma é o sujeito que a institui e garante sua existência. Sem sujeito, uma estrutura não tem vida e pode, quando muito, ser algo a facilitar ou dificultar a ação dos seres humanos concretos que a utilizam.

Para Paulo Freire, a curiosidade centraliza os passos metodológicos do conhecer. Segundo o autor, com a curiosidade domesticada posso alcançar a memorização mecânica do perfil deste ou daquele objeto, mas não o aprendizado real ou o conhecimento cabal do objeto. A construção ou a produção do conhecimento do objeto implica o exercício da curiosidade, sua capacidade crítica de tomar ‘distância do objeto’, de observá-lo, de delimitá-lo, de cindilo, de ‘cercar’ o objeto ou fazer sua aproximação metódica, sua capacidade de comparar e indagar. Ademais, para Habermas (2004), o agir comunicativo no contexto de conflitos mobiliza competências para gerar comunicações competentes.

REFERÊNCIAS

- ASMMANN, H. **Redes Digitais e metamorfoses do aprender**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. **Reencantar a Educação**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BRENNAND, E. e DE GÓES BRENNAND, E. **Cognição e redes abertas**: a informação interativa no coração dos sistemas inteligentes. *Ciências & Cognição* v.4, n.10, p. 54-64. Rio de Janeiro.
- _____. Arquiteturas cognitivas e informacionais no contexto das dinâmicas sociais contemporâneas. **Liinc em Revista**, v.6, n.2, setembro, 2010, Rio de Janeiro, p. 316-323
- CASTELLS, Manuel. **A galáxia da internet**: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade. Tradução Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.
- CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. A era da informação: economia, sociedade e cultura. São Paulo: Paz e Terra, 1999. Volume 1.
- FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia**: saberes necessários à prática educativa. 15a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- _____. **Educação como prática de liberdade**. São Paulo: Moraes, 1998.
- _____. **Pedagogia dos sonhos possíveis**. São Paulo: UNESP, 2002.
- GARCIA CANCLINI, N. **Diferentes, desiguales Y desconectados**. Madri: Editorial Gedisa, 2014.
- HABERMAS, J. **Idéalisations et communication**. Paris: Fayard, 2006.
- _____. **L'usage public des idées**. Paris: Fayard, 2005.
- _____. **L'intégration Républicaine**. Paris: Fayard, 2002.
- _____. **Théorie de l'agircommunicationnel**. Paris: Fayard, 1987.
- _____. **Une époque de transitions**. Paris: Fayard, 2004.
- LE BOTERF, G. **Construire les compétences individuelles et collectives**. Paris: Éditions d'Organization, 2013.
- LÉVY, P. **Idéographie dynamique**: vers une imagination artificielle. Paris: Éditions la découverte, 2002.
- _____. **Transparência é a nova objetividade**. Disponível em <http://www.fronteiras.com/artigos/pierre-levy-transparencia-e-a-nova-objetividade>. Acesso em março de 2017
- MACLAREN, P. **Multiculturalismo revolucionário**; pedagogia do dissenso para o novo

milenio. Porto Alegre: Artmed, 2000.

UNESCO. **Education for All 2000-2015: achievements and challenges**; EFA Global Monitoring Report, 2016;

UNESCO. **Country Programming Document**. Programa da UNESCO no Brasil 2010-2012. UNESCO PARIS. **Rapport mondial sur l'apprentissage et l'éducation des adultes**. Disponível em: <www.unesco.org/.../confinteavi_grale_executive-summary_fr.pdf>. Acesso em nov. 2015.

DO UNIVERSO DAS IMAGENS DE MUNDO AO UNIVERSO DO MUNDO DA VIDA – FUNDAMENTAÇÃO DE UMA FILOSOFIA PÓS-METAFÍSICA FOCADA NO MUNDO DA VIDA

Flávio Beno Siebeneichler

Resumo: O trabalho discorre sobre uma tentativa recente de Habermas visando elaborar uma filosofia pós-metafísica focada nos conceitos agir comunicativo e mundo da vida. Refiro-me à tentativa desenvolvida no livro *Pensamento pós-metafísico II*, onde ele delinea uma história das imagens do mundo com dupla intenção: mostrar, em primeiro lugar, que as imagens do mundo objetivo – que nos primórdios não se distinguiam das projeções típicas de um mundo da vida, formando um amálgama – vão se transformando e se libertando, aos poucos, de projeções do mundo da vida mediante saltos ou “empurrões cognitivos”. E esse processo culmina na atual imagem do mundo objetivo, que é inteiramente neutra e não mais centrada em projeções do mundo da vida. Em segundo lugar, pretende mostrar que sua concepção de mundo da vida é capaz de provar que a imagem de mundo objetivo projetada pelas ciências da natureza não implica necessariamente um monismo ontológico de cunho naturalista.

Palavras-chave: Filosofia pós-metafísica; agir comunicativo; mundo objetivo; mundo do dia-a-dia; mundo da vida.

1 INTRODUÇÃO

A filosofia se apresenta atualmente como uma disciplina à parte, ensinada em academias e universidades, ao lado de outras disciplinas científicas.

Isso traz uma série de consequências para a compreensão da filosofia, especialmente no que diz respeito à sua tradicional relação com a totalidade do mundo, da história e da cultura humana.

De outro lado, a eficácia da sua argumentação é bastante reduzida, uma vez que tem de passar pelo pedágio de um saber falível – viabilizado pela comunicação pública – o qual se incorpora em diferentes tipos de discursos científicos, estéticos, etc.

Ela não possui mais o privilégio de um acesso poético ou sublime à realidade.

Entretanto, o que mais preocupa é o fato de que essa nova situação provoca uma “filosofia em fragmentos” especializada na reconstrução racional de determinadas competências, tais como o conhecer, o falar e o agir. Com isso, a filosofia reduzida à reflexão sobre as figuras culturais da ciência, da moral, do direito, da religião, etc., dando origem a diferentes disciplinas filosóficas não comprometidas com a totalidade, tais como:

- Filosofia “do” direito
- filosofia “da” ciência
- filosofia “da” cultura
- filosofia “da” religião
- filosofia “da” arte
- filosofia “da” educação
- filosofia “da” natureza
- filosofia “da” linguagem
- etc.

Curiosamente, estas filosofias são ligadas a aspectos da realidade mediante as partículas “do” ou “da”.

Esse fato desperta em Habermas uma questão filosófica: Seria possível reconectar esses fragmentos, a fim de construir uma nova totalidade? Uma filosofia sem “do” ou “da”? Uma filosofia sem apoio metafísico e, mesmo assim, compromissada com a ideia de totalidade? (HABERMAS, 2012, P. 20).

Os trabalhos que surgiram nas últimas décadas podem ser tidos como outras tantas tentativas de chegar a uma filosofia capaz de fazer jus a essas exigências.

Na minha fala tentarei discorrer sobre uma destas tentativas, a qual aparece no seu livro *Pensamento pós-metafísico II* (2012), especialmente nos capítulos intitulados: *Das imagens de mundo ao mundo da vida*. E *O mundo da vida como espaço de argumentos incorporados simbolicamente*. Neles Habermas discute a fundamentação de uma filosofia pura e simples, sem “do” ou “da”, com viés pós-metafísico, centrada no conceito “mundo da vida” que coloca em jogo uma nova noção de totalidade.

1. FUNDAMENTAÇÃO DE UMA FILOSOFIA PÓS-METAFÍSICA CENTRADA NO MUNDO DA VIDA

Tendo em vista o fato de que o mundo da vida desempenha o papel central nesta fundamentação, julgo oportuno inserir neste ponto algumas informações prévias sobre as origens desse conceito que não foi inventado por Habermas. Elas nos auxiliarão na compreensão do ponto de vista habermasiano:

1.1. PEQUENA HISTÓRIA DO MUNDO DA VIDA

A história explícita do mundo da vida se inicia na primeira metade do século XIX numa obra poética de Heinrich Heine, considerado o “último dos poetas românticos” (nascido em Düsseldorf em 1797 e falecido em Paris em 1856). Heine utilizou o termo “mundo da vida” em sentido poético na novela enigmática intitulada “Noites de Florença” (HEINE, 1969).

Um pouco mais tarde esse conceito passou a ser utilizado na botânica e na biologia para caracterizar fenômenos biológicos em geral.

A entrada do mundo da vida na terminologia filosófica aconteceu em 1918 através da obra de Rudolf Eucken (EUKEN, 1918, p. 343, 393). Georg Simmel e Wilhelm Dilthey, principais representantes da assim chamada “filosofia da vida” (*Lebensphilosophie*) também adotaram esse conceito.

Contudo, foi através da fenomenologia transcendental de Husserl que o conceito mundo da vida deu entrada definitiva na filosofia (HUSSERL, 1954). Na obra sobre a crise das ciências europeias Husserl as critica por excluírem, por princípio, as questões mais importantes para o mundo da vida humano que são as questões acerca do sentido. Com isso elas estariam escamoteando, segundo ele, o fato de que toda e qualquer ciência está fundada no mundo da vida.

Contra esse esquecimento por parte das ciências Husserl propõe o mundo da vida como solo ou base evidente por si mesma, indiscutível, do agir cotidiano, do pensamento, da ciência, da filosofia. Esse mundo constitui uma esfera ou mundo primordial que tem de ser levado na devida conta por qualquer argumentação científica.

É possível afirmar, em síntese, que Husserl utiliza o mundo da vida num duplo sentido:

Ele constitui, de um lado, uma espécie de horizonte ou universo das coisas evidentes por si mesmas, o qual pode ser tido na conta de fundamento de qualquer determinação da relação do homem com o mundo.

De outro lado, o mundo da vida é um mundo prático, concreto, visível. Tal duplicidade cria uma tensão entre as noções: universal – concreto; mutável – imutável.

Alfred Schütz, por seu turno, reelabora, na sequência, o mundo da vida husserliano em termos de uma análise sociológica do mundo do cotidiano (*Alltagswelt*) ou mundo do *Common Sense*.

Esse mundo do dia a dia, a exemplo do mundo da vida husserliano, se configura com um duplo sentido: Ele é o “mundo de cada um”, a realidade por excelência na qual o homem vive, pensa, age e se comunica com os demais.

De outro lado, ele constitui uma realidade prévia e indiscutível aceita pura e simplesmente sem questionamentos. É o solo indiscutível de todos os eventos, um mundo cultural intersubjetivo, no qual todos os fatos já são “fatos interpretados” que apontam para conjuntos de sentido e padrões de interpretação que tornam possível a experiência e o agir no mundo cotidiano.

Björn Kraus tenta, por seu turno, desenvolver o mundo da vida husserliano e schütziano em termos construtivistas e sistêmicos. Kraus parte da ideia de uma dupla vinculação no desenvolvimento de estruturas humanas: De um lado, o mundo da vida de cada ser humano é um constructo subjetivo que depende somente dele. De outro lado, tal constructo não é aleatório uma vez que - dado o fato da acoplagem estrutural do homem ao seu entorno – ele é influenciado e limitado pelas condições gerais desse entorno caracterizado como situação de vida (*Lebenslage*).

O mundo da vida habermasiano

De maneira geral é possível afirmar que Habermas adota e, ao mesmo tempo, reformula o mundo da vida fenomenológico de Husserl à luz da teoria do agir comunicativo, a qual permite, no seu entender, libertar o verdadeiro sentido do mundo da vida husserliano, uma vez que permite a passagem do paradigma da subjetividade monológica para o paradigma da intersubjetividade dialógica.

A originalidade do conceito habermasiano consiste precisamente nisso: ele substitui a egoidade transcendental husserliana por uma relação comunicativa entre *Alter* e *Ego*:

Penso que a seguinte passagem caracteriza bem esta substituição:

à proporção que falantes e ouvintes se entendem entre si sobre algo em um mundo eles se movimentam no horizonte de seu mundo da vida comum. Este permanece às costas dos participantes na forma de um pano de fundo holista e indivisível, não problemático e entrevisto intuitivamente”. [...]. Ao passo que na perspectiva frontal dos sujeitos que agem orientados ao entendimento, o mundo da vida – que sempre anda junto – se subtrai a qualquer tipo de tematização. Na perspectiva dos participantes é possível reconstruir o tipo de saber utilizado praticamente. Mesmo assim, é vedado reconstituir o contexto que se retrai para o pano de fundo, bem como a totalidade das reservas do mundo da vida, as quais permanecem sempre às costas (HABERMAS, 1988 p. 348s).

Gostaria de acrescentar apenas que o mundo da vida habermasiano é uma esfera que se compõe, desde sempre, de certezas performativas, isto é de certezas das quais podemos lançar mão intuitivamente no momento de uma ação (HABERMAS, 2012, p. 20 a 21). Por esta razão, ele se distingue do mundo representado nas imagens de mundo, dado o fato de que ele não se apresenta ante nossos olhos como um cosmo ou como uma sequência ordenada de eventos no espaço e no tempo. Isso por que nós já nos encontramos nele, antes de qualquer tipo de apreensão cognitiva ou esboço teórico. Esse mundo é um tipo de pano de fundo ou horizonte que se movimenta conosco e nos acompanha no momento em que nós, seres finitos, entramos em contato com estados de coisas e eventos que acontecem no mundo.

Segundo Habermas, o desenvolvimento das imagens de mundo - o qual tem início nos primórdios mitológicos - culmina na imagem de um mundo totalmente neutra e imparcial fruto de uma descrição cada vez mais descentrada, isto é, cada vez mais desligada das perspectivas de percepção e interpretação centradas respectivamente no seu mundo da vida (*versachlicht*).

A fim de entender melhor esse ponto, e antes de adentrar a concepção habermasiana acerca da passagem do mundo da vida primordial ao mundo objetivo atual é necessário lembrar que ele trabalha com três conceitos de mundo: O mundo da vida, o mundo do dia a dia ou mundo cotidiano e o mundo objetivo. Esses três mundos formam uma constelação que pode assumir configurações diferentes ao longo da história. A cada um deles corresponde um tipo de saber distinto que é preciso ter em conta quando se pretende entender a concepção habermasiana acerca do mundo da vida.

1.2. A CONSTELAÇÃO DE TRÊS SABERES INERENTES A TRÊS MUNDOS:

1.2.1. O SABER DO MUNDO OBJETIVO.

É um saber objetivo ao qual se chega mediante os sentidos e por observação. É controlado mediante testes e experimentos. Ele exclui qualquer tipo de saber performativo.

Na perspectiva de um observador distanciado podemos saber que o mundo objetivo inclui apenas objetos e entidades, eventos e estados de coisas captados através dos sentidos.

Habermas chama a atenção para o fato de que as imagens que tecemos acerca do mundo objetivo tomam como ponto de partida camadas de saber do mundo da vida acumuladas no mundo do dia a dia.

1.2.2. O MUNDO DAS CERTEZAS DO DIA A DIA, COTIDIANAS (ALLTAGSWELT).

Já o saber inerente ao mundo do dia-a-dia é, ao mesmo tempo, performativo e objetivo englobando tanto características performativas como elementos captados através dos sentidos. Por esta razão ele é inclusivo, englobando não apenas secções constituídas em termos de mundo da vida que transparecem no agir, mas também elementos do mundo objetivo.

Sua característica mais importante deriva, sem dúvida, do fato de que ele esboça, esculpe a imagem que fazemos do mundo objetivo (HABERMAS, 2012, p. 26). Se não, vejamos: no dia-a-dia categorizamos as coisas que aparecem no mundo objetivo de acordo com a nossa prática no mundo do dia a dia. Nós, nós as categorizamos, por exemplo, como:

- **peessoas** quando tais coisas entram em comunicação conosco;
- **atos de fala, normas, textos, artefatos**, etc., quando as coisas são produzidas por pessoas;
- **animais** ou **plantas** quando as coisas possuem um sentido próprio enquanto sistemas orgânicos que se reproduzem e se mantêm por si mesmos.
- **corpos manipuláveis** quando as coisas com que lidamos não têm nenhuma característica típica do mundo da vida.

1.2.3. O SABER DO MUNDO DA VIDA.

Constitui, em primeiro lugar, um modo *sui generis* de saber implícito, pré-reflexivo e intuitivo que nos acompanha em nossas rotinas diárias, isto é, no mundo do dia-a-dia. Em segundo lugar, ele está ancorado na distinção entre “consciência performativa” e “saber falível”, uma vez que o mundo da vida somente se revela a nossa consciência durante a realização de atos. Tomemos os seguintes exemplos:

- Nós “sabemos” o que sentimos quando, após a descoberta de um câncer maligno, vivenciamos o medo de perder o chão sob nossos pés.
- Sabemos o que sentimos ao enrubescer quando cometemos uma gafe ridícula em público.
- Sabemos como alguém se sente no momento em que não pode mais confiar na lealdade de um velho amigo.
- Sabemos o que é perceber repentinamente que certos princípios admitidos durante um longo período da vida como pétreos, começam a ruir.

Nesses exemplos podemos vislumbrar, sem dúvida, situações em que a rotina diária é estremecida. Para Habermas é importante salientar que no momento em que acontece algo parecido é descoberta uma camada de saber implícito *sui generis* que já se encontrava lá, às nossas costas, formando um amálgama não temático (HABERMAS, 2012, p. 23). Porém, no momento em que tentamos circunscrevê-lo em categorias ele foge da nossa tematização e se oculta novamente.

A principal diferença em relação ao mundo do dia-a-dia consiste no fato de que o mundo da vida é um conceito filosófico não inclusivo, isto é, contem apenas elementos que captamos performativamente mediante reflexão e não elementos que captamos diretamente mediante os sentidos, o que é o caso do mundo do dia-a-dia. (HABERMAS, 2012, p. 26).

Apoiado na constelação destes três tipos de saber – os quais evoluem no tempo - e no pressuposto de que existe uma relação complementar e evolutiva entre o mundo objetivo e o mundo da vida - a qual não pode ser eludida *in actu* - Habermas delineia sua história das imagens do mundo objetivo com uma dupla intenção: Ele tenta mostrar, em primeiro lugar que as imagens do mundo objetivo – que nos primórdios não se distinguiam das projeções típicas do mundo da vida, formando um amálgama - vão se transformando e se libertando, aos poucos, de projeções do mundo da vida mediante saltos ou “empurrões cognitivos”. E esse processo culmina na atual imagem de um mundo objetivo, inteiramente neutra, e não mais centrada em projeções do mundo da vida.

Em segundo lugar, pretende mostrar que sua concepção de mundo da vida da é capaz de provar que a imagem de mundo objetivo, projetada pelas ciências da natureza, não implica necessariamente um monismo ontológico naturalista.

1.3. DAS IMAGENS DE MUNDO MÍTICAS, RELIGIOSAS, DELINEADAS EM TERMOS DE MUNDO DA VIDA, À IMAGEM DE MUNDO OBJETIVADA DAS CIÊNCIAS MODERNAS ESQUECIDAS DO MUNDO DA VIDA.

A história das imagens do mundo objetivo, contada por Habermas, é uma história da racionalização neutralizadora e reificadora (*Versachlichung*) destas imagens. Ela consiste em passos ou etapas significativas formadas por lances cognitivos ou empurrões de racionalidade que começam a surgir especialmente a partir da assim chamada “era axial”.

1.3.1. A “ERA AXIAL” COMO PRIMEIRO LANCE SIGNIFICATIVO NA HISTÓRIA DA NEUTRALIZAÇÃO DAS IMAGENS DO MUNDO OBJETIVO.

O conceito “era axial” foi criado por Karl Jaspers, o pai da psicopatologia geral. Jaspers o utilizou a fim de caracterizar o período histórico localizado em meados do primeiro milênio antes de Cristo, especialmente no séc. V aC. Durante esse período surgem, num curto espaço de tempo, o zoroastrismo, o budismo, o confucionismo, o judaísmo e a filosofia grega, por conseguinte, doutrinas religiosas e tradições fortes, imagens de mundo cosmológicas, cuja eficácia perdura até os dias de hoje.

Dentre os aspectos mais relevantes destas doutrinas sobressai a concepção de um único Deus situado além do mundo e a elaboração de conceitos e imagens dualistas de mundo que traduzem uma regularidade cósmica. As grandes tradições e religiões desta época têm, em geral, uma visão dualista da realidade. Todas, porém, chegam a um ponto de vista transcendente.

Para Habermas é importante destacar que esse fato permite aos profetas, aos místicos, aos sábios e aos filósofos criarem uma distância necessária em relação à pluralidade e ao que é meramente casual e mutável. E a partir disso é possível fazer uma distinção radical entre o mundo em sua totalidade e o que acontece no interior do mundo.

Com isso, a antiga distinção entre “mundo dos deuses” e “mundo das manifestações dos deuses” é substituída por distinções do tipo: essência – aparência; substância - acidente.

Como consequência, o amálgama entre mundo da vida e mundo objetivo, que existia na perspectiva dos participantes primordiais, é eliminado. A esfera do mundo cotidiano é desvalorizada como esfera das simples aparências. E o mundo da vida, por seu turno, aparece misturado às aparições do mundo cotidiano.

O próximo lance significativo na história da neutralização das imagens do mundo aparece nos inícios da era cristã especialmente a partir dos esforços do apóstolo Paulo em construir uma ponte entre a fé e a razão.

1.3.2. LIGAÇÃO OCIDENTAL ENTRE UMA IMAGEM DE MUNDO TEOCÊNTRICA E UMA IMAGEM DE MUNDO COSMOLÓGICA A PARTIR DO INÍCIO DA ERA CRISTÃ.

Nos inícios do cristianismo deu-se uma acoplagem sistemática entre a imagem cosmológica da metafísica grega – platônica - e a imagem de mundo teocêntrica da doutrina cristã. Disso resultou, de um lado, um cristianismo helenizado. E de outro lado, um platonismo conservado em conceitos teológicos (HABERMAS, 2012, p. 32 a 33).

As discussões teóricas dos séculos seguintes que giram, em grande parte, sobre os temas da revelação cristã e da razão natural, vão ser marcadas por tentativas de combinar os dois extremos desta dualidade expressa na famosa fórmula agostiniana: “*intellectus quaerens fidem, fides quaerens intellectum*” (A inteligência em busca da fé, a fé em busca da inteligência).

1.3.3. PRIMEIRO GRANDE ABALO DA RELAÇÃO ENTRE FÉ E RAZÃO NO SÉC. XIV: O NOMINALISMO.

O primeiro grande abalo desta dualidade ocidental aconteceu no século XIV através da filosofia nominalista do escolástico inglês Wilhelm von Ockham (1300-1350), cognominado *Doctor invencibilis* e tido como precursor do empirismo e da ciência moderna autônoma.

Segundo ele, pelo fato de a fé e a razão serem coisas distintas, a filosofia tem de distanciar-se da teologia. Os conceitos, inclusive os conceitos gerais ou “universais”, têm de ser reduzidos à condição de simples nomes (*nomina*) ou figuras da consciência, simples emissões de voz sem nenhuma correspondência com a realidade.

1.3.4. A RUPTURA DEFINITIVA ENTRE FÉ E RAZÃO A PARTIR DO ADVENTO DAS CIÊNCIAS DA NATUREZA NO SÉC. XVII.

O empirismo de Francis Bacon (1561 – 1626) e John Locke (1632 – 1704) abriu as portas para uma concepção de ciência, cuja principal tarefa consiste no domínio da natureza e na configuração da cultura através dos conhecimentos da natureza. Para atingir esta finalidade, o homem precisa desvencilhar-se dos preconceitos e dos ídolos ou representações falsas. A experiência passa a ser a única fonte confiável de conhecimento.

Haveria muitos pontos a serem destacados nessa irrupção do empirismo na história dos desdobramentos da imagem do mundo objetivo.

Limite-me, aqui a sublinhar que, aos olhos de Habermas, o empirismo constitui um “salto cognitivo” assaz significativo, o qual provocou mudanças importantes e definitivas na

constelação formada pelos mundos: objetivo, da vida, e do cotidiano. O mundo objetivo compõe-se, a partir de agora, daquilo, e somente daquilo, que pode ser alvo de enunciados verdadeiros. E neste caso, ele se compõe apenas de objetos da experiência que se encontram numa relação “natural” com os demais objetos ou “de acordo com leis” (HABERMAS, 2012, p. 34).

Tal visão, que pode ser caracterizada como mecanicista ou nomológica sugere uma teoria do conhecimento apoiada em dois polos: De um lado, temos o mundo objetivo ou *res extensa* (coisa extensa). E do outro lado, um sujeito cognoscente ou *res cogitans*, (coisa pensante).

Essa temática, que encontra seu ponto alto nas filosofias de Descartes e Kant, é assaz interessante, uma vez que levanta a seguinte questão: será que essa bipolaridade exclui definitivamente o mundo da vida?

Segundo Habermas, esse não é o caso, uma vez que o mundo da vida continua oculto atrás da fachada do “espírito subjetivo” .

Vale a pena reproduzir os contornos de sua argumentação: No momento em que o mundo objetivo é definido como totalidade dos eventos e estados de coisas apreensíveis mediante leis, a “natureza do espírito humano” torna-se problemática. Isso por que a nova epistemologia levanta o seguinte paradoxo:

a) Enquanto “coisa cogitante”, o sujeito é capaz de representar coisas e de assumir uma postura de observador externo do mundo objetivo. Ele consegue, além disso, representar não somente a si mesmo como “um objeto entre outros objetos do mundo”, mas também sua “posse de representações de objetos” (HABERMAS, 2012, p. 35 a 36).

b) De outro lado, porém, enquanto “pessoa de carne e osso”, o sujeito cognoscente não se encontra apenas em face do mundo objetivo. Ele continua sendo uma pessoa que fala e age sendo, por isso, obrigado a interagir com outras pessoas e a encontrar maneiras de se arranjar com aquilo que acontece no mundo (HABERMAS, 2012, p. 38).

Esse fato revela que o mundo não se esgota inteiramente na totalidade dos fenômenos naturais explicáveis à luz da física: ele engloba também o mundo mental, explicável à luz das ciências humanas que começam a despontar nos séculos XVIII e XIX graças, principalmente, a Adam Smith (Economia política) e Auguste Comte (Sociologia).

1.3.5. O ADVENTO DAS CIÊNCIAS HUMANAS.

No entender de Habermas, as ciências humanas analisam secções do mundo cotidiano (*Alltagswelt*), estruturadas em termos de mundo da vida. E são guiadas nesse trabalho por uma curiosidade metódica que as leva a analisar e comparar entre si as mais variadas formas da vida cultural. Disso resulta, de um lado, uma objetivação progressiva do mundo do dia a dia e, de outro lado, uma formalização crescente do mundo da vida.

Convém lembrar, todavia, que os objetos simbólicos que compõem o domínio de objetos das ciências humanas mantêm um status *sui generis*, uma vez que, ao transformar as práticas do mundo da vida cotidiano em dados mensuráveis, o *observador* na área destas ciências precisa entender-se, ao mesmo tempo, como um *participante* virtual dessas práticas.

Conforme vimos acima, este não é o caso das ciências da natureza onde o observador procura atingir o maior grau possível de imparcialidade e neutralidade mediante exclusão de qualquer resquício de subjetividade.

Isso nos coloca diante de uma dupla perspectiva epistêmica tendo em vista que, de um lado, o intérprete das ciências sociais que busca acesso a exteriorizações culturais, ações, textos, mercados, movimentos políticos, corrupção, violência ou tráfico de drogas está mergulhado em práticas do dia a dia, as quais são constituídas em termos de mundo da vida.

Ao passo que o pesquisador da área das ciências da natureza realiza uma abstração no sentido de que na sua definição de mundo objetivo ele elimina metodicamente qualquer tipo de qualidade subjetiva típica do mundo da vida.

Podemos concluir, pois, que a história das imagens do mundo objetivo culmina em dois tipos de objetivação ou neutralização que apontam para um dualismo epistêmico aparentemente insuperável do ponto de vista semântico.

Porquanto o vocabulário das ciências humanas não se deixa encaixar pura e simplesmente no vocabulário das ciências empíricas. Não podemos, por exemplo, afirmar que “o nosso cérebro pensa” (HABERMAS, 2012 p. 46 a 47).

Seria possível superar esse dualismo epistêmico?

Seria mesmo necessário superá-lo?

É hora de passar a palavra a Habermas.

Vou concentrar sua resposta em dois pontos que considero decisivos: a) Ele afirma que o dualismo metódico e a perspectiva epistêmica dupla, solidificados semanticamente, estão profundamente arraigados no mundo da vida, não constituindo problema, uma vez que são capazes de impor limites à auto-objetivação naturalista do espírito humano (HABERMAS, 2012, p. 48 a 49).

b) O verdadeiro problema se levanta quando se defende um monismo ontológico, o qual consiste na suposição de que a ideia de um mundo objetivo implica necessariamente uma descrição monista do mundo, a qual tudo inclui, até o mundo da vida.

Podemos concluir, pois, que a filosofia pura e simples, sem “do” ou “da”, habermasiana, é levada a uma reflexão sobre estruturas gerais do mundo da vida, a qual difere claramente das abstrações realizada nas ciências. E esta reflexão revela que quanto maior a neutralização e a objetivação científica das práticas do mundo da vida e quanto mais práticas observadas são objetivadas, tanto mais fortemente essas análises impõem a passagem de uma compreensão hermenêutica para uma compreensão reconstrutiva e para a formação de um conceito formal de mundo da vida, cujo acesso só é obtido mediante reflexão filosófica (HABERMAS, 2012, p. 48).

Esta filosofia não pretende distribuir orientações para uma vida correta nem gerar novas imagens de mundo, e sim, descobrir bases racionais e teóricas capazes de impedir a naturalização monista completa do mundo da vida.

REFERÊNCIAS

EUKEN, Rudolf. **Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens**. Leipzig: Quelle und Meyer, 1918.

HABERMAS, Jürgen. **Der philosophische Diskurs der Moderne**. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt aM: Suhrkamp, 1988.

----- . **Nachmetaphysisches Denken II**. Aufsätze und Repliken. Berlin: Suhrkamp, 2012.

HEINE, Heinrich. **Sämtliche Werke II**: Florentinische Nächte, Cap. 2. Munique: Artemis & Winkler, 1969 (1837).

HUSSERL, Edmund. **Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie** (Husserliana, Vol. VI 1954).

SCHÜTZ, Alfred e LUCKMANN, Thomas. **Die Strukturen der Lebenswelt.**
Neuwied – Darmstadt: Luchterhand, 1975.

HABERMAS ON THE COGNITIVE CONTENT OF MORALITY

Wilson Mendonça

Centro de Ética e Filosofia da Mente/UFRJ

wilsonpessoamendonca@gmail.com

ABSTRACT: This essay is concerned with a distinction which plays a very prominent role in discourse ethics, namely between the moral and the ethical points of view. My main overall contention is that the irreducibility claim implied by that distinction cannot be maintained on rational grounds. I shall devote a good deal of attention to a recent paper by Jürgen Habermas, where he articulates again the main tenets of his version of discourse ethics. A large part of the task is to clarify Habermas's standpoint and critically follow its implications for moral theory.

1 INTRODUÇÃO

This essay is concerned with a distinction which plays a very prominent role in discourse ethics, namely between the moral and the ethical points of view. My main overall contention is that the irreducibility claim implied by that distinction cannot be maintained on rational grounds. I shall devote a good deal of attention to a recent paper by Jürgen Habermas,⁵⁶ where he articulates again the main tenets of his version of discourse ethics. A large part of the task is to clarify Habermas's standpoint and critically follow its implications for moral theory.

Moral insights *versus* ethical insights

Discourse ethics adopts the viewpoint of an “egalitarian universalism” first by way of a “rational reconstruction” of everyday moral intuitions in modern, pluralistic societies. Besides that, it aims to provide a context-independent theoretical justification of the moral point of view itself from which the basic norms underlying our (first level) moral judgments can themselves be judged (on a higher level) in an absolutely impartial way. As to the task of reconstructing the moral language game in modern societies, Habermas argues for the differentiation between at least two ways through which practical reason effectively binds our

⁵⁶ Habermas, J. “On the Cognitive Content of Morality.” *Proceedings of the Aristotelian Society*, 46 (1996), pp. 335–358. Unless otherwise noted, page numbers in parentheses refer to that paper.

will through “insights” or “epistemic reasons.” According to this distinction, “ethical insights” guide rational choice in contexts defined by questions of the good or not missed life, “which arise in the context of a particular collective form of life or of an individual life history” (p. 341), whereas “moral insights” concern the more abstract question of what is equally in the interest of *all* human beings, including, of course, those human beings who form their individual and collective identities in cultures (or subcultures) which do not share with my culture (or subculture) the same ethos and conception of the good. As Habermas puts it, the moral question “*goes beyond* the context-bound ethical question of what is best ‘for me’ or ‘for us’” (p. 342).

The difference is said to be “semantic” (p. 341) and is explained in terms of the binding character of (ethical) values on the one hand, and (moral) obligations and duties on the other. Values are defined by their “less binding character” (p. 348). What is morally right in that proprietary sense of “moral” claims “categorical validity,” while what is ethically worth striving for is only “conditionally valid.” The difference should become manifest when we approach questions of justice and solidaristic responsibility for everyone. Habermas thinks that an adequate philosophical account of our “intuitive understanding of justice” should conceive justice “as a context-independent standard of impartial judgment,” not “as just one value among others (however pronounced)” (p. 338). This is supposed to be the point where all contemporary “neo-Aristotelian” moral theories based on the concept of the good go astray. Under the ethical point of view, however articulated, the right can only be the road to the good and refers in general to the more or less concrete demands which others impress upon us. There may be good reasons for us to take account of these demands, but *as ethical reasons* they remain, according to Habermas, confined to local community bounds, being, therefore, dependent on the substantive conception of the good shared by me and those who happen to be equally situated in the same historical tradition. And this is so, as already mentioned, on conceptual or “semantic” grounds. By contrast, the universalistic potential of the cognitive content of everyday morality, as revealed by an adequate philosophical reconstruction, points to “an ethically neutral conception of justice” (p. 342) which accords the right an *absolute* priority over the good. Here, at least, moral theory should “uncouple the horizontal perspective in which interpersonal relations are regulated from the vertical perspective of my or our own life-project and treat moral questions separately” (p. 342). Otherwise, moral thinking runs into trouble when considering justice in “societies characterized by a pluralism of worldviews” or dealing with “the just regulation of

international relations between states, ... cosmopolitan relations between world citizens and ... global relations between cultures” (p. 342).

Even a socially extended ethical perspective, which looks for a more inclusive conception of the good capable of being shared by a community more generous than my actual community in the recognition of others as my equals, is no real alternative for Habermas. First of all, it seems to him simply *improbable* that one could devise a conception of the good substantive enough to be both a conception *of the good* and also equally recognized by all human beings, as this would be required by the universal morality of equal respect. Of the utmost importance for him, however, is the circumstance that the limits for a tentative universalization of any conception of the good are not merely empirical, but, again, *conceptual*: the projection of a globally shared collective good would involve “the abstraction from all local contexts” and this, in turn, “would destroy the concept of the good itself” (p. 342).

Overcoming contextualism?

Two questions are immediately relevant here. The first one concerns the ties between conceptions of the good and local contexts defined by intersubjectively shared experiences and interests. There can be no doubt that, for Habermas, these ties are “internal” in the sense that they are constitutive of conceptions of the good. The question is how *narrow* these ties are in reality, or, in other words, how *concrete* the interests are which define the local contexts, or, again, how *particular* the forms of life are which supposedly give conceptions of the good all the meaning they can have. Discourse ethics draws on a rather narrow view of these matters. Conceptions of the good are in Habermas’s view always substantive standards, traditionally anchored, and so dependent for their individuation on communitarian practices and more or less rigid ways of living that even *within* modern, pluralistic societies (nations) they prove to be essentially not generalizable. If they cannot be extended beyond the narrow limits set by traditionally evolved cultural arrangements without losing their very identity, one cannot appeal to them in order to ground the more universalistic aspects of the moral language game or the demands of universal respect. The moral philosopher is then, according to Habermas, confronted with two mutually exclusive alternatives. She can adopt a revisionist attitude *vis à vis* our universalistic intuitions, downgrading the claims of justice and universal solidarity to values “more important for one person than they are for another and ... of greater

significance in one context than in another” (p. 341). (Habermas tell us that this is what neo-Aristotelians, as radical “contextualists” in the wake of Aristotle and Wittgenstein, are doing.) Or she can take seriously the complete range of the presumed cognitive content of everyday morality, acknowledging the reality of context-independent standards for deciding moral questions. (Herewith the moral philosopher’s attitude embodies, according to Habermas, an insight originally due to Kant.) Be that as it may, it is clear that the whole scenario described by Habermas is based on a quite narrow view of conceptions of the good in their relations to local contexts or intersubjectively shared traditions, which are, moreover, taken to be incommensurable.

I shall argue that Habermas has overlooked some real possibilities to generalize over values. It is true that individuals are located in social complexes which are connected with other complexes in such a way that we can expect not only cooperation but also conflicts involving the most constitutive values competing, in the social world, for the individuals’ vital allegiance. I may belong to some particular communities and more or less institutionalized forms of life to which you do not belong. There are, then, some obligations explicit and implicit in the social positions I hold which have force for me, not for you. Some of these obligations go very deep in the structure of my personality, so that I can conceive myself mainly in terms of how well or badly I have discharged them in the course of my life history. In the sense that obligations may be said to presuppose socially accepted norms, our personal identities are deployed within the frameworks of not entirely commensurable sets of norms. Accordingly, the values in whose light I understand myself and which ultimately determine how I should live may differ in important respects from *your* values. Habermas holds that these differences are now so great as to make it virtually impossible, especially for *philosophers qua philosophers*, to address questions of the good life for human beings. From his point of view, matters of self-realization and self-understanding simply do not yield to general theory. But of course it does not follow from partially incommensurable specific views concerning the good for human beings, each bringing with it a distinct set of norms, that there can be no substantial agreement between them. I shall argue that there is a substantial core which can be described in general terms and on which even discourse ethics itself has ultimately to rely.

One possible counter to this argument is the claim that we have only to enlarge our view and consider cultural complexes in a historically broader perspective to see that, whatever common elements there may happen to be in today’s well established, practicable specific

conceptions of the good, they are not really universal anthropological constants, but still context-dependent, particular constellations of values or, as Habermas puts it, “historically changing images of self and world of individuals and groups which stands in need of interpretation” (p. 346). But now the counter to the counter is the question whether this same broadening strategy could also reveal that the moral principle proposed by Habermas, based as it is on the idea of discourses between *individuals* who conceive themselves from the beginning as *autonomously legislating* subjects, embodies a non-neutral value. Is the “republican” ideal of legitimation of norms through a process of deliberation in which each concerned individual counts as one a culturally invariant feature, a metaphysically necessary telos for human beings? The discourse theoretical reinterpretation of the categorical imperative does make morality dependent on a prior commitment to communicative rationality: “the moral point of view can only be realized under conditions of communication which ensure that each individual tests the acceptability of a norm, implemented in a general practice, also from the perspective of his own understanding of himself and of the world” (p. 347). Moreover, “moral norms could win the agreement of all concerned on the condition that they jointly examine in practical discourse whether a corresponding practice is in the equal interest of all” (p. 349). Since no “norm” that may compel us to join rational discourses as a way of solving social conflicts can, without vicious circularity, be said to win our considered allegiance on the same grounds, it is plausible to interpret it as the expression of broad liberal-democratic values characteristic of a “eurocentric” view of social living.

To see what is at stake here, we need only to consider the principle of universalization (U) which in discourse ethics operationalizes the moral point of view. It says that a norm is valid when the foreseeable consequences and side effects of its general observance for the interests and value-orientations of each individual could be freely accepted *jointly* by *all* concerned. (p. 354) Moral reasoning is here conceived in terms of the rational consideration of individuals’ interests, which, apart from the circumstance that they may destructively interfere with the interests of other individuals, are simply taken for granted. Besides, discourse ethics takes the “yes” or “no” stances of each individual involved in discourses of normative justification to be “non-substitutable” (p. 348). The operative idea here looks very much like a value. And the circumstance that this value may be now so cherished by (many of) us that we are, as a rule, not prepared to question it when adjudicating many other conflicting values makes no difference in this connection.

The point of these remarks—to which I have to return later—is *not* that moral philosophy should do whatever is possible to supplant Habermas in the search for a really neutral point of view beyond all contexts infected by values. Rather, moral philosophy, as any other theoretical endeavor, must start somewhere in the middle of things and resist the “Cartesian” temptation to look for “absolutes,” which could make it in principle immune to any logically possible critique of ethical contextualism. Before turning to this point, however, I shall state the second question of the two mentioned above.

Moral knowledge and moral motivation

The question revolves around a certain tension within discourse ethics. On the one hand, Habermas describes the predicament in which modern human beings find themselves in terms of the impossibility to restore a consensus, lost for ever, on the fundamental values which should determine how they understand themselves and, ultimately, how they should conduct their lives: “their initial impulse is ... to engage in deliberation and work out a shared ethical self-understanding. But under the differentiated social conditions of pluralistic societies they will soon realize that their strong evaluations lead to competing conceptions of the good” (p. 352). The members of modern societies are then in a sense obliged to learn to leave behind conceptions of what is better for them and to resort instead to some “ethically neutral” circumstance where they might find the normative elements with which their living together can be morally regulated. This is what it means to say that the right has absolute priority over the good. On the other hand, Habermas himself acknowledges the fact that even self-consciously deliberating men and women looking for justice and the right ultimately have to fall back on common features they already share with other men and women. They still draw on “a particular self-understanding,” characteristic of human beings who currently participate in a certain community to which belong “all individuals who have been socialized into any communicative form of life” (p. 343). This introduces a *prima facie* not-negligible degree of qualification in the asserted ethical neutrality of moral categories in general and justice in particular. Indeed, Habermas even recognizes a genuine, albeit heuristic, value in “the intuition that issues of justice evolve from an idealizing extension of the ethical problematic” (p. 342f.). There is for him after all a “remnant of the good at the core of the right” (p. 343), for it is only as members of an admittedly broad, but still *particular*

community—the community of the deliberators, so to speak—that individuals can expect equal respect from the others.

To be sure, Habermas restricts immediately the range of the good at the core of the right: it is only a “formal good” which can not begin to compete with the “commonalities” of traditionally structured forms of life. The formal good has its roots in a form of life, actually in a certain “practice of deliberation which we call ‘argumentation’.” This form of life is supposed to have “no functionally equivalent alternative” and to be “found in all cultures and societies” (p. 355). But what makes it “ethically neutral” is the purported fact that it offers no strong support for our self-understanding, which always needs a more substantive view of the good. *In that sense* the normative features intrinsic to the practice of deliberation, however they prove to be, are no real alternative to the strong evaluations rooted in traditionally shared conceptions of the good. In other words, we simply cannot refer the sense of a personal identity to those aspects of our culture which define the practice of deliberation itself—even if these aspects are (indeed: *because* they are) as Habermas supposes they are: culturally universal and non-substitutable. As Habermas points out, by adopting, even if only counterfactually, the point of view of this form of life, each deliberating human being definitely “transcends the limits of any actual community.” But this is the move she ought to make if she likes to find some universal duties and obligations which go beyond “the boundaries of a concrete lifeworld, be it that of a family, a neighborhood, a city, or a state.”

Now, according to the statement quoted at the end of section I, this “abstraction from all local contexts” should “destroy the concept of the good itself.” The position Habermas is now urging us to accept admits that there remains after all some good at the core of the right. Characterizing this good as formal or, which is the same, saying that it cannot be the source of an encompassing *value*-consensus in pluralistic conditions—that it cannot play the role of a “hypergood” (Charles Taylor) over and above competing conceptions of the good—may resolve the apparent tension in this corner of Habermas’s moral theory. However, some other problems arise in other corners. It should be noticed, for instance, that whatever guidance can be derived from the presumed “ethically neutral” practice of deliberation itself remains formal, that is, detached from our moving sense of personal identity and the stuff of ethical life. Habermas is fully aware of this consequence: “The appeal to moral contents must be replaced by the self-referential appeal to the form of this practice” (p. 353f.). But under these conditions it is increasingly unclear why he still attributes to ethical values, as those normative elements rooted in full-blooded conceptions of the good, a “less binding character”

than the merely formal moral obligations which should emerge from the intrinsic make-up of the practice of deliberation itself.

If I am convinced that something is really good for me, I have *ipso facto* bound my will. There is no need for an additional explanation for the fact that I now have *both* a direction *and* an overriding motive to act. On the other hand, an additional explanatory story has to be told or is somehow tacitly assumed if I offer the apprehension of some facts as a reason why I act in a certain way. As long as the apprehension of facts is conceived as in principle detached from my beliefs concerning my full-blooded good, it owes whatever motivating force it has to the cravings, desires, interests and, in some decisive cases, the sense of personal identity with which it is only contingently associated. And it makes no difference whether the facts in question are “empirical” or “formal” in character—whatever that means exactly. Knowing and reasoning, as Hume argues, can never be by themselves an “influence motive of the will.” Kant, on the contrary, tried notoriously to impress on us the idea that pure reason can be practical in the sense that it has in itself features which would be action-directing absolutely, not contingently on the agent’s desires. So he ends up conceiving reverence for the moral law as an emotion or a sentiment which is “*self-produced* by a rational concept,” in opposition to the rather “empirical” sentiments originated in the self-love, which determine the will from without.

The Kantian Habermas has no sympathy for Kant in this regard. From his point of view, only an uncritically accepted “Platonistic” premise to the effect that insight into the moral reality is intrinsically motivating could have led Kant to the assumption that a cognitivist position concerning moral judgments should cover also their illocutionary force. Habermas proposes the elimination of the offending premise and with this, consequently, the uncoupling of moral knowledge from moral motivation. This is in a sense only the reverse side of the fact that the concept of morally right action has been detached from any full-blooded conception of the good: “It is true ... that the uncoupling of morality from questions of the good life leads to a motivational deficit ... Discourse ethics even intensifies the intellectualist separation of moral judgment from action by locating the moral point of view in rational discourse. There is no direct route from discursively achieved insight to action” (p. 348). Indeed neither the normative presuppositions of discourse, whatever they are, nor the moral principle based on them can motivate us to take part in discourses or to follow moral insights justified in and by discourses. To avoid the charge of circularity in his attempt to ground discursively the moral point of view, Habermas refers all normative presuppositions of discourse “to the process of

argumentation itself, not to interpersonal relations *outside* of this practice” and eliminates from these normative presuppositions “any *immediate* practical significance for actions and interactions beyond rational discourse” (p. 357).⁵ But by the same token “we lose the strongest motive for obeying moral commands” (p. 348). Emptied from any content, moral insights, so conceived, determine the will only when embedded in the richer contexts of institutionalized, socially legitimated full-blooded forms of life which furnish us with the right motives to act. It therefore turns out that, despite the initially asserted greater binding character of moral insights, they have only a weak motivating force, derived as it is from our ethical and pragmatic concerns: “When we know what is morally right to do, we know that there is no good (epistemic) reason to act otherwise. But that does not prevent other motives from prevailing” (p. 348).

Even this concession is misleading, as it suggests that moral motives can be overridden by “other” motives. What really follows from Habermas’s division of the practical landscape into moral concerns and ethical concerns is that motives can now be found only on the ethical side of the fence. Under the perspective of a cognitivism expunged of all “Platonistic” internal ties between moral knowledge and motivation, moral attitudes contain in themselves no more than the inert intel-lectualist apprehension of facts. Embedded in the right affective context, they may be *reason-giving*, but *per se* they are not *determining*. As if ignoring this, Habermas observes again in a misleading way that the autonomous will is bound by moral insights, although it could decide otherwise. Given the non-orthodox cognitivism defended by him, it would be more adequate to acknowledge that ethical and pragmatic reasons do actually all the binding or determining here, *even when the will decides in accordance with moral reasons*. For, as he concedes, it is only as backed by ethical and pragmatic concerns that moral insights become practically effective. Anyway, the whole *impetus* for the decisions of the will does not come from intellectual insights, but is at best directed by these—as Hume pointed out.

Cognitivism

The last remarks put the semantic difference between ethical reasons, on the one side, and moral reasons, on the other, which Habermas is so eager to render prominent, in a new light. The purported higher validity of moral judgments is purchased by discourse ethics at the price of an abstraction from the contents of our ethical life. Practical reason in its moral version, we are told, is a power op-posed to “pre-existing interests and context-dependent

value-orientations through pragmatic and ethical reasons” (p. 346) and which should impose restrictions on them. But the net result of making moral judgments independent of more mundane weak and strong evaluations is their characterization exclusively along an intellectualist dimension. And this, as I argued, makes them in an important sense powerless. Strong evaluations rooted in substantive conceptions of the good, on the contrary, are immediately effective. They are *internally* connected to the interests and self-understanding of socially situated agents and answer to their need of self-realization. What makes them ultimately objectionable for Habermas is the fact that they furnish only “subject-centered” reasons for acting, whose very meaning depends on the particular life stories and traditions in which the agents in question happen to be contingently situated. As such they do not yield strictly universal prescriptions, as this would be required by an “egalitarian universalism” in the spirit of Kant. Strong evaluations, as ethical reasons in general, put the will under “contingent, subjective determinations” and the imperatives they yield are merely conditional, since they depend on “subjectively given interests or intersubjectively shared traditions.” The will is then said to be determined “from without.” Only the elimination of all these “residues of compulsion” would make it possible for the will to be determined “from within” (p. 345). Of course, saying so only occasionally makes it so. With these statements Habermas more assumes proves that there is some determination left when reason abstracts from everything that gives content to the ethical life. The natural continuation of this line of reasoning should be an argument to the effect that there is some real substitute for Kant’s non-empirical moving interest, born in reason itself and capable of setting an aim in itself which everyone has to realize, independently of her actual preferences and inclinations. However, Habermas wants nothing of the sort. He so intellectualizes moral reasons that they end up entirely devoid of any determining force. The addressee of categorical imperatives, so interpreted, may indeed *know* that she has no reason to act otherwise; but as categorical imperatives now are no more immediately action-guiding, this still leaves open the *practical* decision to act in the way indicated by morality.

That this view should be termed “cognitivism” is again misleading. *Non-cognitivist* accounts in ethics are usually based on the thesis that moral terms have primarily a non-descriptive meaning. Rather than referring to objective entities which could be proper objects of knowledge, they are taken to conventionally express either subjective attitudes or prescriptions and recommendations by the utterer of moral judgments. Moral talk would then be more a matter of expressing decisions than putting forward claims of knowledge.

Naturalistic accounts, on the contrary, hold that moral words are descriptive in meaning, but descriptive of relations between actions and some “natural” human wants and interests. Here we would have knowledge and truth, for it is an objective, although not-easily solvable matter, not a question of choice or decision, whether a certain course of action brings, in the short or perhaps only in the long run, more satisfaction than distress. Yet, by making the action-guiding aspect of moral judgments dependent on conditions defined by the needs and possible satisfactions of the persons whose actions are to be guided by them, naturalistic approaches leave no room for absolute standards of evaluation over and above “natural” desires. In particular, they leave aside categorical imperatives. This seems to go against the ordinary understanding of the moral language game as viewed from the inside by the participants themselves. *Prima facie*, at least, the moral judgment of an action is about the action itself, not about its relation to the utterer of the judgment or to anyone else. Naturalistic approaches imply therefore revisionist reconstructions of the moral language game. But non-cognitivist approaches are revisionist too. Why would we still engage in moral disputes if we did not believe that there is some “matter of fact” involved in them? It seems that in these disputes we intuitively appeal to something “external” to us, which has objectively authority over our desires. *Cognitivism* proper—not the mitigated form advocated by Habermas—opposes both non-cognitivism and naturalism and takes these features of ordinary morality at face value. It maintains that moral words have a descriptive meaning, not of some “inert” fact, but of something intrinsically evaluative and prescriptive, something whose determining aspects are not contingent upon our desires and inclinations. Moral terms would then be instrumental to the aim of introducing objectively prescriptives into our talk about action and choice. Apprehension of moral properties and relations would be reason-giving *and* determining in one. As J. L. Mackie points out, this view is at least implicitly held by the main stream of European moral philosophy from Plato onwards. It is offered as the best explanation for the very *practicality* of moral statements, which is taken to be one with the “fact” that moral statements have illocutionary force as an integral part of their meaning, i.e., that their directive component is not really distinguishable from the descriptive aspects that make them “right” or “wrong”—or even “true” or “false.” This view is embodied in Kant’s claim that through rationally justifiable categorical imperatives reason prescribes ends absolutely and necessarily, irrespective of our self-centered interests—indeed, *against* our self-centered interests. It is also part of both Sidgwick’s thesis that to be morally, objectively good is to be “good from the point of view of the universe” and Moore’s assumption of a non-

natural property as that which is picked up by the word “good.” In a sense, we deal in this connection only with variations of the Platonic theme that acquaintance with the Idea of the Good would not only tell us to pursue the good, but automatically make us pursue it.

The tenability of the many admittedly different cognitivist positions is not in question here—and fortunately so. The point I am trying to make is rather that Habermas’s “cognitivist” approach in moral philosophy, far from representing a possible solution for the problem which cognitivism proper tries to solve, simply passes over it. For the problem is to give an account of the *prima facie* intrinsic prescriptivity of moral judgments. The assumption of objectively prescriptives may prove in the end to be very hard to justify. Such would-be abstract entities are ontologically and epistemologically very odd. Yet one can see how this assumption, if it could be made good, would solve the problem at hand. Alternatively, one can try one’s hand at the non-cognitivist denial that moral terms have a descriptive meaning or at the naturalistic recourse to existing needs and satisfactions. And maybe there are other possibilities, other theoretical moves which could be successful. Anyway, to hold with Habermas a “cognitivist” position tailored to the non-motivational aspects of morality is, in the context of the debate on the practicality of moral judgments, *simply uninteresting*.

Habermas apparently commits himself to cognitivism proper when he observes that a valid moral judgment (in his sense of “moral”) *means* an obligation. However, the commitment is more verbal than substantial, as this obligation is conceived as a purely intellectual affair, which depends for its force and efficacy on a motivational background contingently associated with it. “For unless discourse ethics is undergirded by the thrust of motives and by socially accepted institutions, the moral insights it offers remain ineffective in practice.” On the motivational background itself discourse ethics is silent. It leaves us, therefore, with no positive account of the practicality normally associated with moral judgments. As such, its “cognitivism” does not oppose naturalistic reactions to cognitivism proper. Indeed, I shall explore in the last two sections of this paper the possibilities of a naturalistic interpretation of Habermas’s position.

Ethical reasoning and self-understanding

I now turn to the details of Habermas’s account of how ideals of good living operate in practical reasoning. As against Kant’s “failure” to sufficiently distinguish questions of ethical self-understanding from the prudential concerns having to do with given preferences and

goals of a more or less unchanging self, Habermas points to a “layer of traditions in which identities are formed” (p. 346). At this level of reflection, my subjective preferences are submitted to a scrutiny with the aim of determining what is *really* good for me. Accordingly, I have to turn from the question of which course of action would best satisfy my actual desires to the question of which desires should go into the habits of action defining my own character. Hence, not what I have or would like to have, but what I am or would like to be constitutes the subject-matter of an ethical inquiry. This difference is one of complexity and manifests itself clearly, as Dewey stresses, whenever my actual ends prove to be incompatible. For if my ends cannot be made homogeneous, if my choice cannot be guided by a single type of end, a question almost inevitably arises concerning the relation of my ends to my character. The decision about the best course of action turns out then to be a decision about what sort of character disposition is most valuable and shall be reinforced. If we also assume, again with Dewey, that we, as socially situated agents, “cannot separate the idea of ourselves and of our own good from our idea of others and of their good,” since “it is as difficult to determine what is really good for oneself as it is to discover just where the good of others lies and just what measures will further it,” then we can see, now with Habermas, that ethical questions, although frameable in the first person singular, go much beyond the “pragmatic” concerns of a particular person who takes her likes and dislikes as a datum: “In these questions the first person perspective no longer signifies an egocentric restriction to my preferences; it points rather to the totality of an individual life history which is always already embedded in intersubjectively shared traditions and forms of life” (p. 340).

To a certain extent, insights into what is really good for human beings are, according to Habermas, amenable to a rational control. *Initially* at least, his moral theory seems to admit the possibility of *something like* ethical knowledge. The provisos are, however, carried so far by Habermas as to virtually annihilate any genuine knowledge claims in this connection. “Ethical knowledge” exists first and foremost as “intersubjectively shared know-how which has gained acceptance in the lifeworld and has ‘proved’ itself in practice” (p. 340). Out of this state, it can be retrieved, so Habermas claims, by some sort of reflection on the material “sedimented in evaluative vocabulary and in the rules for the use of normative sentences” (p. 339f.). But this is to be sharply distinguished from “the acquisition of factual knowledge,” as the retrieval in question inevitably takes the form of a hermeneutic reappropriation which brings nothing really new to the fore: “reflexively achieved ‘insight’ only makes explicit the pre-theoretical knowledge which communicatively socialized individuals have already

acquired in the lifeworld” (p. 339). Moreover, there is no cognitive controlling of a claim concerning what is good for us in anything approaching the manner of a scientific testing, since any such claim “enjoins ‘objectivity’ in virtue of its social diffusion and acceptance” (p. 340).

Habermas’s recourse to inverted commas in this context is no accident. He starts with a distinction between the form of reflection which takes an agent’s own interests, desires and inclinations as a datum and the form of reflection aiming to determine the agent’s real good. In the first case, the perspective is egocen-tric; and my attitudes, my private feelings about people and actions, my likes and dislikes have authority for me just by being mine. In the second case, by claiming and trying to justify that something *is good*, I appeal or seek to appeal to a higher and more authoritative standard. This breaks the narrow egocentric barrier. However—and this is the important point—the shift from the purely per-sonal concerns of any individual agent to ethical standards of good living brings us only, according to Habermas, to institutions and values accepted in the society to which the agent and those with whom she establishes communication equally belong. Ethical reasoning “unfolds *within* the horizon of unquestioningly recognized norms” (p. 338). Hence, the ultimate source of the authoritative ethical standards which any socialized agent can expect others and herself to recognize as well as of the specific contents of ethical evaluations is to be located in the context of historically conditioned forms of life. Being dependent on a contingent ethos, ethical evaluations are valid on the condition of given interests. These may be widely *intersubjectively* shared. But as even wide intersubjectivity alone still does not make for objectivity, ethical evaluations are “objective” only in a figurative sense. And if the hermeneutic articulation of our shared ethos points beyond the subjective world of private preferences and is not narrowly egocen-tric, it still adheres to an intuitively held particular point of view. That is why Habermas speaks here of “*self* -understanding” or “*self* -clarification.” Again, this is only figuratively “knowledge.”

The practical meaning of ethical reasoning is characterized by Habermas as deriving “from the idea of a consciously guided and coherent course of life where the authenticity of a life-project can be understood as a higher-level validity claim” (p. 341). This characterization picks up only a *form*, since, as Habermas seems to assume, the very value of authenticity, embodied as it is in forms of social life, changes as these forms change. On this account, the validity claim raised by the ideal of an authentic life cannot have the last word. It would be indeed preposterous, in trying to *impartially* assess (sufficiently ethical) forms of life, to

appeal to the form common to them. Thus the guidance afforded by even the most rational ethical consideration gives us no *neutral* stand by reference to which a reasoned choice between substantive ideals of good living could be made.

So much for Habermas on ethical reasoning. In what follows I shall not dispute his main contention that ethical ideals constitutive of our self-understanding (or socially embodied conceptions of the good in general) may radically differ from each other, beyond expressing some doubts about whether in that case the recourse to an ethically neutral stand would be really possible.

Are moral needs ethically neutral?

The question which I shall be concerned with comes to a head in connection with the requirement—which Habermas takes to be moral *par excellence*—“that each person should stand in and answer for a stranger who has formed his identity in completely different circumstances and who understands himself in terms of alien traditions.” With reference to such situations, Habermas writes:

Socialized individuals are particularly vulnerable in their integrity and are consequently in special need of protection because they can only stabilize their identities in relations of reciprocal recognition. They therefore need to be able to appeal to an authority beyond their own community ... (p. 343)

The problem here is to give a practical sense to Habermas’s use of “therefore.” If the “alien tradition” with which a socialized individual is confronted is constituted by ethical values more or less congruent with the values of his or her own community, there seems to be no need to appeal to a higher authority. In that case there is *ex hypothesi* agreement between the respective social conceptions of the good on which individuals draw their self-understanding; and the confrontation with an alien tradition does not represent a threat to the stabilization of identities. On the other hand, if traditions begin to radically diverge in the values in whose light their respective members understand themselves and their lives, there may follow out of their encounter some bad consequences for the personal integrity of those carried by the ensuing conflict. Consider, for instance, the case of a tradition whose concrete conception of the good looks, from my point of view, “perverse,” so that I may doubt whether we are talking about the same subject-matter when we are explaining and practically exemplifying our ideals of good living. Viewed from their, let us say, “super-spartan” stand,

the very demand that I should be protected and actively supported in my efforts of self-realization, *conceived in my terms*, could be met with contempt, rather than with recognition. If the conflicting ideals and values are such that those subscribing to them are willing to tolerate some constraints upon the means by which they strive to reach their good, the case is not very different from the first one and we could appeal to *that* as part of a strategy for the consensual resolution of practical conflicts, eventually modifying or extending our self-understanding. But if there is no common ground in that respect, if the traditions confronting each other are really alien and the circum-stances in which identities are formed are completely different, then it is plausible to assume that there is nothing short of force to which those afflicted with the feel-ing of destabilization in their identities could still appeal. For there can be even no necessary guarantee that what is, from one point of view, a clear case of “unfair” destabilization of identity will be perceived as such by the other conflicting party, rather than as a “natural” consequence of a “crazy,” “vicious” way of living.

The crucial point which begins to emerge is that there seems to be no ethically uncontroversial way to specify those features of a society’s life which form the locus of the moral. Of course, Habermas would gainsay this emphatically. According to him, the fundamental human needs to which morality answers have to do with the “unconspicuous necessity for participants [in social interactions] to become more and more individuated.” Habermas takes it as established that such individuation, in the case of normal human beings, is possible only through a specific kind of socialization mediated by language: to form the inner center of his or her personal identity, the human subject has no choice but to participate in increasingly differentiated interpersonal relations through language. This in turn is the source of a special sort of vulnerability, which is taken to be more serious than “cruder threats to the integrity of life and limb.” Finally, the socialized individuals’ need to stabilize their structurally fragile personal identities plays in Habermas’s philosophical ethics the role of a defining criterion for moral concerns. Accordingly, moral judgments refer essentially to this need: “Moral intuitions are intuitions that instruct us on how best to behave in situations where it is in our power to counteract the extreme vulnerability of others ... In anthropological terms, morality is a safety device compensating for a vulnerability built into the sociocultural form of life.” To know then whether a judgment should be counted as genuinely “moral”—as opposed to “ethical” and “pragmatic”—we have to ask whether its subject-matter is the satisfaction of the “universal” need to stabilize a personal identity. Also,

by referring to their implications for the satisfaction of this need, we could tell right and wrong judgments.

But what to say of the identification of the need in question? Is *this* concrete event a case of destabilization of identity calling for a special “moral” regulation or rather one “ethical” affair, i.e., one of those “clinical questions of the successful and happy, or better, not misspent, life” requiring the “critique of self-deceptions and of symptoms of a compulsive or alienated mode of life” (p. 341)? The considerations above may have suggested that in crucial cases there is no clear-cut answer to this question. In such cases the categorization of an event as destabilization of the inner center of identity cannot be less dependent on the constitutive values of a collective life than the very process of forming a personal identity. Indeed, this categorization *is* an ethical judgment in Habermas’s sense. For it may be the object of a dispute which Habermas himself would have to classify as ethical.

It should be noticed that the argument above could proceed along pretty immanent lines. It centers on Habermas’s observation that personal identity, far from being an absolute datum, is determined by socially and historically situated strong commitments and evaluations which make up the framework within which an “ethical” orientation towards what is good or how one should live is possible. But then a similar observation must be made concerning whatever is taken to be the most fundamental needs of the human self: what we are prepared to recognize as a fundamental need of human beings in each case keeps pace with the varying set of constitutive values of modes of living, i.e., with historically changing ethical outlooks. And any choice between ethical outlooks is simultaneously a choice between rival conceptions of human needs and the preferred ways to satisfy them. Habermas *formal* delimitation of the moral domain in terms of a special vulnerability of socialized human beings makes it look as if we had no need to fix *first* an interpretation scheme *and then* see where the personal vulnerability lies—and with it also how to locate our moral obligations. But if Habermas is right on the forming of identities, there is such a need and the relevant interpretation can again only be fixed in the context of historically conditioned forms of social life. The upshot of all this is that there are not two independent forms of practical deliberation, “discourses of self-clarification” and “discourses of normative justification,” by reference to which we could separate ethical from moral questions (p. 347f.).

On the character of norms justified under “the moral point of view”

The discourse theoretical delimitation of the moral domain in terms of conditions defined by the need to stabilize structurally fragile personal identities lends itself to a “naturalistic” interpretation. This vitally connects moral principles with the material of conflicts of action which grow out of everyday life. It allows the treatment of morality not as an abstraction or an “empty” formalism, but as part of our efforts on behalf of important ends. In particular, the correctness of moral judgments or moral norms can be assessed, under a naturalistic interpretation, by reference to their consequences for the satisfaction of certain real necessities of human existence.

The bearing of this view on our main problem—namely, whether moral concerns can be understood and pursued independently of any conception of the good life—can be better appreciated if we separate two levels of analysis. First, we have to consider the character of the norms justified under the “moral point of view” whose most general articulation is the rule of argumentation (U). Do norms selected in accordance with this rule necessarily avoid any reference to elements pertaining to the good life? Second, we have to consider the proposed “moral point of view” itself. Is there an “ethical choice,” an implicit reference to a vision of the good living, behind Habermas’s privileging a certain procedure for the moral resolution of conflicts?

Habermas’s attitude at the first level is stated in conditional form:

If the participants remain steadfast in their resolve to engage in deliberation and not abandon the moral regulation of their coexistence for a negotiated *modus vivendi*, they find that, in the absence of a substantive agreement on particular norms, they must rely on the ‘neutral’ circumstance that each of them participates in *some* communicative form of life. (p. 353).

As we had opportunity to comment, participation in *some* practice of deliberation, although a common feature shared by those entangled in conflicts of action, is in Habermas’s view a “formal” trait, *not* the common denominator—which according to Habermas may not exist at all—of the substantive conceptions of the good giving rise to conflicts. It is a “formal good” out of which the “moral good” should be gained, *not* the minimal basis for a compromise or value-consensus— which again may not be possible. The claim is therefore that the search, guided by the rule (U), for morally satisfying norms will lead to results which abstract entirely from any factors positively referring to the good life.

Habermas is doing here what he otherwise considers to be definitely wrong: to *anticipate* in moral philosophy what only real practical discourses should establish. From his point of view, the object of moral theory is to fix the stand-point which allows for participants

in discourses to find *themselves* the constitutive norms of their interaction. This is accomplished in discourse ethics by the specification of a rule of argumentation (U) out of which alone *no* moral obligation follows. Rather, any moral obligation as such “attaches to the special objects of practical discourse, that is, to the input of norms to which the reasons mobilized in deliberation refer” (p. 357). Now, the rule of argumentation in question says nothing whatever about the necessity of “transcending” conceptions of the good or finding an “ethically neutral” circumstance on which moral duties and rights can be based—so as to better assure the stabilization of personal identities. It states only that norms should be tested by each individual from the perspective of his or her interests and jointly accepted by all. Hence any claim to the effect that morally satisfying norms will contain no reference to elements pertaining to the good life goes *beyond* what is “logically” implied by the rule of argumentation (U) and stands in need of an extra, “empirical” support.

Still, whether transgressing or not his own methodological maxims for moral philosophy, Habermas *could* be right in his anticipatory claim. The important point to be kept in mind, however, is that considerations to be adduced for this claim have to show their value by connecting it with the fundamental needs in behalf of which morality has a point and a function. It is indeed possible to justify with considerations of this sort some general assumptions about the results of practical discourses without running them in “real time.” For instance, it is safe to assume that norms selected according the rule (U) will stand up to what Mackie calls the first stage of universalization (the elimination of numerical differences in the sense of individual reference to persons, groups, nations, and so on) and also the second stage (the elimination of principles which differentially favor those who happen to have certain characteristics or certain positions). That the constraints imposed by the first stage will be satisfied if morality is to fulfill the function assigned to it by Habermas is more or less evident. This sort of universalization is now almost part of the meaning of moral terms and statements. Satisfaction of the second stage constraints have a less “logical” status, but can be well supported by arguments dealing with the distinctively “moral ends:” to give their potentially and actually endangered personal integrity a safe basis, it is strongly advisable for serious deliberating human beings to adopt norms which reflect the ability to put themselves sincerely in the place of another, to see things from the standpoint of his or her social position. This procedure will naturally lead to prescriptive principles that will not resist application to numerically different individuals *irrespective of such characteristics as rank, race, sex, and so on.*

However, if norms satisfying the constraints of the second stage call for an “intersubjectively extended perspective” and rationally compel each participant to adopt the perspective of others, they do not take sufficiently into account the whole gamut of varying values and ideals: when putting herself in the place of another according to the second stage of universalization, each individual initially only asks for real possibilities of realizing *her* given values and ideals if she were to occupy the social position of another. If this were all there is to practical deliberation, it may easily lead, as Habermas puts it, to “the marginalization of worldviews of particular individuals or groups” (p. 354). It may make us insensitive to the intrinsic worth of activities that are not attractive from the point of view of our values, which in turn may have bad consequences for the personal integrity of social actors.

To prevent such a development, participants in discourse could tentatively go in for Mackie’s third stage of universalization: taking full account of all the interests that anyone has, including interests arising from the ideals and values that they do not actually share. This corresponds exactly to the utilitarian’s injunction to put our desires and dispositions in agreement with what they would be in the mind of an impartial observer. However, as Mackie shows, the attempt to put one-self thoroughly into the other person’s place, so as to take on not only his more “external” social position, but also and especially his ideals and values, is not feasible. For it then “hardly makes sense to talk of putting *oneself* in his place; hardly any of oneself is retained.” Of course, conflicts of action would be peacefully solved (or would perhaps not even really arise) if we could rely on norms positively expressing an absolute agreement of all points of view, i.e., norms subsuming in themselves all different systems of values. But the fact is that systems of values differ and individuals may not be willing to eliminate completely the differences, as this may amount in their view to giving up important elements of their identities. “People do have specific and divergent ideals and values, and it is not possible genuinely to adhere to an ideal and at the same time to subordinate it to some resultant of all ideals.” It now goes without saying that disagreements of this sort also have a necessary reflex in disagreements concerning aspects of procedures for the resolution of conflicts.

Habermas would surely agree with this negative appraisal of attempts to a full-blown universalization on values and ideals. Also, he would use it as evidence for the claim that participants in discourse would ultimately set out for features which only “refer negatively to the damaged life instead of pointing affirmatively to the good life.” Also, since there can be

no real universalization along the dimension of values, participants in discourses would have to “disengage problematic actions and norms from the substantive ethics of their lived contexts, subjecting them to hypothetical reasoning without regard to existing motives and institutions.” All this would be equivalent to a vindication of the conditional statement quoted above.

But refraining from any engaging entanglement with conceptions of the good is *not* the only alternative to the impracticable all-inclusive ideal of a benevolent observer. Participants in discourse could instead work out a rationally acceptable compromise between not entirely homogeneous systems of values. A compromise of this sort is not to be generally confounded with the arbitrary imposition of one point of view in detriment of others by means of persuasion. Rather, it could be motivated by what Dewey calls “intelligent sympathy,” whose main point is to wide and deepen our concern for the consequences of our acts on the social welfare.²³ Under some favorable conditions, this could lead to morally defensible *negative* constraints on the means by which individuals and groups strive to reach their aims. What is more important in the present connection: it could also lead, again on favorable conditions, to the recognition and active endorsement of some aims and goals *positively* contributing to the well-being of all concerned.

There is of course no *a priori* reason why these conditions do not obtain. Habermas would counter with the observation that this presupposes something like a “shared ethos,” which is rapidly disintegrating in a society characterized by the pluralism of worldviews. However, it is implied in what is brought out in the last section that there are limits for the disintegration of a shared ethos in that sense. Trespass of these limits cannot be compensated by any amount of “discursive” intentions, for under such conditions we would very likely only discover that discourses are just impossible.

That an intelligent compromise between systems of values characterized partly by cooperation, partly by conflict can fulfill any function reasonably assigned to morality is an insight explored in the ethics of Dewey and Mackie.²⁴ They work in frameworks differing from each other and also from the framework of Habermas. In particular, their conceptions of the fundamental needs which give morality its point cannot be brought to absolute coincidence. Nevertheless, they share an insight that can be profitably mobilized in the critical evaluation of Habermas’s moral theory. Accordingly, participants in discourses organized around the rule of argumentation (U) are *not* coerced either by the rule itself or by the relevant facts to rely on the ethically neutral, “formal” circumstance that they have been socialized in

communicative forms of life. This is not the only common ground where they can reasonably expect to find a normative system capable of guaranteeing their structurally endangered personal integrity. They could as well (or even better) take recourse in their deliberations to Dewey's consideration that

there are common human affections and impulses which express themselves within every social environment;—there is no people the members of which do not have a belief in the value of human life, of care of offspring, of loyalty to tribal and community customs, etc., however restricted and one-sided they may be in the application of these beliefs. Beyond this point, there is always, on whatever level of culture, the possibility of being on the alert for opportunities to widen and deepen the meaning of existing moral ideas. The attitude of *seeking* for what is good may be cultivated under any conditions of race, class, and state of civilization.

Why should these ideas be less characteristic of human life than the fact that human beings speak *some* language which can be put (ideally? always? only under special circumstances?) to an argumentative use? That it should be easier discursively to get effective action-guiding principles deserving the eulogistic title “moral” with their help than with the help of recondite formal presuppositions of “communication as such” is evident. And even recognizing that these ideas cannot be given a fixed meaning once and for all, since they are internally connected to changing social arrangements, participants in practical discourses could still argue for and against proposed substantive interpretations of these ideas with a view to best satisfy the “moral ends.”

Any such substantive interpretation, if minimally acceptable, can be viewed as the expression of a negotiated *modus vivendi*. Now, in the passage quoted at the beginning of this section, Habermas seems radically to oppose the moral regulation of coexistence to negotiated *modi vivendi*. But under this reading, the claim that moral norms selected by discourses with the help of the rule of argumentation (U) will contain no positive reference to elements pertaining to the good life is tautologically uninformative. Habermas's position here can be rationally assessed only if negotiated *modi vivendi* are not excluded *a priori* from the legitimate options to be examined in discourses. As such, negotiated *modi vivendi* are not objectionable. They can be more or less intelligent (in Dewey's sense of intelligence). It is open to discourses to tell them apart.

Compromises and the justification of “the moral point of view”

Compromises of the sort mentioned above can be an effective way of adjudicating between rival claims originated in irresolvably diverse conceptions of the good. Habermas wants to restrict their range of application to cases where “exclusively particular interests are at stake,” as opposed to “generalizable interests.” But there is no good reason for such a restriction, based, as it seems to be, on the assumption of a hard and fast line of separation where there may be none. Compromises do not have to accept any characterization of interests “as is.” They work by bringing the parties first of all to avoid seeing the issues dividing them in polarized terms. “Moral inquiry,” as Dewey calls the working out of intelligent compromises, is the search for fruitful standpoints from which rival descriptions begin to make sense. Particular problems are put in a larger context and interests are redescribed in more general terms, so as to render possible the rational evaluation of alternatives that might otherwise be overlooked. Compromises are, therefore, systems of *positive morality*, enabling the determination of concrete rights, liberties and duties. These will never be absolute, as they are made stable by a body of considerations which require vindication by the event. But that does not make them “particular” in any pejorative sense.

Nor is it mandatory to view the framework of ideas within which compromises are worked out as calling for some “higher” justification to be provided by specific “decontextualized” arguments. Compromises must take care of themselves. The “local” adjudication of conflicts will naturally make use of general ideas or general principles which allow a fair, i.e., acceptable weighting of the claims involved— after submitting them to all sorts of proper (again: acceptable) redescriptions. Such principles are among the most important considerations to be brought into the debate about what rights and duties should be created, modified or preserved in the concrete instance. While playing this role, they are frequently assigned a special status which puts them, at least *for the time being*, aside of the subject-matter of the dispute in question. From a Deweyan, naturalistic point of view, however, they are still “hypotheses with which to experiment,” “instrumentalities” or “methods by which the net value of past experience is rendered available for present scrutiny of new perplexities.” Hence, not only can general ideas become the subject-matter of a dispute to be settled by a new compromise—in which case *other* general ideas are taken for granted—they are indirectly tested and eventually revised by their working in the background of fair, successful compromises.

This can now be brought to bear on Habermas's interpretation of the moral point of view. A naturalistic acceptable justification of the rule of argumentation is to be found in the fact that it expresses an idea which has been increasingly effective in previous, acceptable judgments of conduct and now can be actively employed in the working out of fair compromises. Of course, the moral development of our societies cannot be viewed as a rule-governed argumentative practice, a succession of discourses or intelligent compromises reached by the strict compliance of principles of legitimate inference. Still, a case can be made, as Habermas puts it, for "the emergence, after a long seesawing struggle, of a *directed* trend toward the realization of basic rights." A naturalistic moral theory—as the meta-theory of successful moral judgments—would reconstruct this historical process, thereby isolating and making more significant its main operative ideas. This is no purely descriptive affair, since explicit consideration of the rather implicit valuations of approved sociopolitical movements transforms them in *values*, i.e., items requiring our endorsement as effective means to make more stable the goods which we are interested in.

There is much to be said, from this point of view, for a principle which binds up the acceptability of social norms with agreement of those affected by it. We may have learned "by trial and error" that the stability of compromises on a large scale depends on the fact that conflicting interests are given an adequate say *first of all from their own perspective*. Cooperation in social bodies sufficiently similar to ours and loyalty to their political forms stays and falls together with institutions whose function is to assure potentially conflicting interests a proper hearing. On the other hand, individuals are now located in so many different communities of interests that the best way—as shown by experience—to achieve this is to let them, at least in principle, speak for themselves. Further, what is suggested by a tortuous experience can be enhanced in meaning by reflection. Thus, we come to the ideal of a discourse in which no other contributions are allowed than those which can be defended by each concerned agent herself with a view to ensure fair conditions for the pursuit of her own good. This is a powerful idea, appeal to which recommends itself as an outstanding way to find and establish in the concrete situation satisfactory norms for coexistence. It is not universally applicable. First, there are in our societies some contexts in which positive moral development does *not* even suggest the device of discourses based on the non-substitutability of the stances of all concerned. Family life is obviously a case in point. Second—and more to the point—it is an historical product which holds on more or less specific conditions: pluralism of conceptions of the good, a certain degree of "individualism," etc. Still, it is a

powerful idea which can be justifiably put to work in the concrete working out of fair compromises.

It is highly significant that support for a “naturalistic” justification of the moral point of view as sketched above can be found in some statements by Habermas. He prefaces the passage referred to in the last footnote with the claim: “Moral universalism is a *historical result*.” Accordingly, the task of rendering plausible the principle of universalization (U) is said to involve “genealogical arguments which rest on assumptions of modernization theory” (p. 357). More emphatically, he observes that this principle is initially “nothing more than a hypothesis arrived at in an abductive fashion” (p. 354). The abductive confirmation of the rule (U) presupposes of course that it can be put to practical use in an experimental basis. Habermas accepts that: “It must first be *shown* that a practice of justification conducted in this manner succeeds in selecting norms which are capable of gaining general agreement—e.g., those that enshrine human rights” (p. 355).

For an ethical naturalist this is as far as one can go—as far as one *should* go. For Habermas, however, it is not far enough. At this point he parts company with the naturalist, but also *with the participants in discourse themselves*, who, as Habermas concedes, “will perhaps be content with this (or a similar) rule of argumentation as long as it proves its usefulness and does not lead to counterintuitive results.” Fearing then that “ethnocentric assumptions, and hence a specific conception of the good which is not shared by other cultures may have insinuated themselves into the abduction of ‘U’,” Habermas requires of the moral theorist “a final step in justification,” namely the dispelling of “the suspicion that the understanding of morality operationalized in ‘U’ reflects eurocentric prejudices” (p. 355).

The discourse theoretical approach *presumes* that this final step can be made good if the moral theorist, so to speak, “goes transcendental,” taking recourse to the purported normative content of communicative presuppositions of argumentation as such. Since I cannot possibly go here into the details of Habermas’s extensive contributions to the program of a final justification, I will finish this paper with three short remarks.

1. In the absence of a final justification in that sense—and Habermas never claims to have *accomplished* it—our present agreement on fundamental-rights norms as well as the historical realizations in which Habermas sees “the gradual embodiment of moral principles in concrete forms of life”³⁰ should be assigned at best the status of *tacit compromises*. For they *may* just reflect, of course without our being aware of it, “intuitions of a particular

culture or epoch” or “the prejudices of adult, white, well-educated, Western males of today.” For the time being, we do not know whether this is the case or not. “As long as the moral principle is not justified ... the ethnocentric fallacy looms large.” But this is to concede that the principle hypothetically posited by discourse ethics may be *au fond* the expression of an ethical value constitutive of a concrete form of life. Further, it also implies that compromises can be now be regulating pretty general interests. For the task I set myself in this paper this is a significant result.

2. Habermas never tells us how it would be, if the search for an ethically neutral foundation for morals should lead us to the unexpected *denial* of the idea expressed by the rule (U). Would we then have to recognize that some of our most central moral intuitions are all *wrong*, i.e., not moral at all? *If* there is a final step in justification to be made, it cannot be wholly determined by the justification reached at by merely abductive means. It must be possible for the yet to be accomplished final justification to collide with the less final one. The question of the final justification must be open even for unexpected outcomes. Otherwise, we may legitimately suspect that the device of a justification beyond the abductive one is only another manifestation of the nowadays so unpalatable philosophical hankering for an absolute certainty, leading only to “foundations” that have, however, to be supported by what they should carry. But again: Can we make sense of a “moral point of view” which goes against the core of our historically confirmed moral intuitions? And if unexpected outcomes are excluded from the very beginning: What is laying foundations here for what?

3. Let us, though, suppose that a rule of argumentation *has been* successfully derived in an unobjectionable way from presuppositions of argumentation as such. The question is: What difference does it make for participants trying to regulate morally their coexistence? They now have a rule of argumentation which can be used to set apart some norms of action as valid. But are the norms so selected also *moral*, i.e., *morally* justified? To see whether this is the case, participants have to apply them, to check the consequences of following them against their past experiences, their well-considered expectations, their intuitions. In short: they have to see whether the selected norms fulfill the function assigned to morality independently of the derivation of the rule of argumentation in question. But this is exactly the procedure of abductive justification; in which case the final justification does not add much. In this process, participants may be called to work out all sorts of compromises with a view to a “locally” more satisfactory determination of rights, liberties and duties. Let us suppose that they explicitly refer in their deliberations to the principle (U). If a situation

now arises in which the practical meaning usually associated by them with this principle reveals itself as part of the project of a privileged form of life, a form of life excluding others, their working out of a more inclusive compromise will involve at the same time the submitting of the principle to a novel, fairer interpretation. Doing this they will be giving the idea behind (U) a new meaning—in each case a new meaning. Moreover, they will be here on their own: no amount of *a priori* considerations about pragmatic presuppositions of discourse can fix in advance and for all cases the meaning of a principle of universalization.



COMUNICAÇÕES COORDENADAS

ABORDAGEM CRÍTICA NOS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS NO BRASIL: GRUPOS DE PESQUISA E INICIATIVAS EM UNIVERSIDADES

Ana Carolina de Gouvêa Dantas Motta

Universidade Santa Úrsula (USU)

Doutora em Engenharia de Produção – COPPE/UFRJ (2014)

anacarolinadegouvea@gmail.com

Michel Jean-Marie Thiollent

Universidade do Grande Rio (UNIGRANRIO)

Doutorado em Sociologia - Université de Paris V (René Descartes) (1975)

m.thiollent@gmail.com

Resumo: O presente artigo, foi fruto de uma pesquisa de doutoramento, que teve como questão central conhecer as temáticas desenvolvidas no campo crítico nos estudos organizacionais. O horizonte mais amplo da proposta foi o de alcançar uma exposição das propostas críticas mais significativas da atualidade e, a partir daí, refletir sobre seus principais pressupostos em confronto com outros modelos da tradição do pensamento crítico, que se aproximam da Teoria Crítica, do pós-modernismo, dos enfoques clínicos do trabalho e do *Critical Management Studies* (CMS). A metodologia do Discurso do Sujeito Coletivo (DSC) foi aplicada na análise de entrevistas. A pesquisa evidenciou que o conhecimento produzido por esses grupos tem um caráter libertador e que influencia na transformação de práticas organizacionais, por meio da conscientização dos atores envolvidos sobre as relações de poder nas organizações, contribuindo para a emancipação do sujeito na sociedade, embora os mecanismos de controle organizacionais sigam inovando.

Palavras-chave: Estudos Organizacionais Críticos. Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Enfoques Clínicos do Trabalho. Pós-Modernidade nas Organizações. *Critical Management Studies* (CMS).

INTRODUÇÃO

Objetivo do estudo

A partir de uma extensa pesquisa de doutoramento, que teve como objetivo descrever as atuais temáticas a que se dedicam as correntes mais evidentes de pensamento crítico em estudos organizacionais no Brasil, foi extraída apenas parte da pesquisa de campo realizada na ocasião, no ano de 2012, para fins de realização do presente artigo.

A tese buscou por meio de extensa revisão documental, estabelecer perspectivas acerca de seus objetos de investigação, com base em informações obtidas em levantamento

bibliográfico, (este aspecto não será abordado aqui); como também em entrevistas realizadas com integrantes de grupos de pesquisa em atividade em universidades brasileiras. Neste artigo são apresentados aspectos das perspectivas dos grupos que representam as variadas correntes teóricas, e para onde tendem seus interesses nesse campo crítico.

Justificativa

O tema “estudos organizacionais críticos”, ainda que represente pouco em termos de presença em publicações nos periódicos reconhecidos pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, tem se tornado cada vez mais recorrente entre pesquisadores, de acordo com levantamento feito por Eduardo Davel e Rafael Alcadipani Silveira (2003) no artigo *Estudos críticos em Administração: a produção científica brasileira nos anos 1990* e, posteriormente, complementado por Ana Paula Paes de Paula (2008) no livro *Teoria crítica nas organizações*.

No levantamento realizado por Paula (2008, p. 21), em uma amostra de, aproximadamente, cinco mil artigos da área de Administração, produzidos ao longo das três últimas décadas, apenas cerca de 6% poderiam ser considerados estudos críticos. Mas não é o fato de um determinado tema predominar em publicações que o torna relevante.

Conforme definição apresentada por Thiollent (2013, p. 2):

o conceito de organização – que não se deve fetichizar – é aplicado para designar empresas, como também instituições ou entidades públicas, políticas ou sociais, e pode ser estendido a outros tipos de vida social organizada.

Ainda segundo o autor, os estudos organizacionais abrangem as atividades organizativas *como conjuntos de ações, aplicações de princípios, exercício de poder e demais aspectos como controle, regulação, discriminações, [...] e até destruição* (THIOLLENT, 2013, p. 2).

A dimensão crítica dessa área de conhecimento interdisciplinar não adota a priori a *normatividade inerente às vigentes relações de poder, nem se conforma aos interesses dos detentores do capital e de seus intermediários* (THIOLLENT, 2013, p. 2).

Em meados do século XX, a crítica às organizações foi inicialmente abordada no Brasil pelos intelectuais Alberto Guerreiro Ramos e Maurício Tragtenberg. No entanto, com a repressão durante o Regime Militar, que perdurou de 1964 a 1985, não havia espaço no país para pensamentos críticos. Com essa lacuna, que culminou inclusive na extinção do Instituto

Superior de Estudos Brasileiros – ISEB –, o debate universitário dessa área ficou empobrecido e tornou-se mais propenso a receber e adaptar o *corpus* teórico de pesquisadores estrangeiros.

Também sobressaiu durante esse período uma grande euforia desenvolvimentista nacional, que de certa maneira convergiu para o apagamento da memória do país. Dessa maneira, recrudesciu ainda mais a tradição de adoção de obras importadas por técnicos, pesquisadores e intelectuais brasileiros.

A dificuldade dos intelectuais, especificamente na área de Administração, para elaborarem um pensamento próprio e um posicionamento mais crítico diante desses fatos parecia atender às diretrizes da época, como se uma postura crítica viesse a prejudicar os planos desenvolvimentistas da nação e não pudesse ser compatível com a evolução capitalista. Chama a atenção a contradição dessa realidade, até mesmo porque, em países que estão no centro do capitalismo, como Inglaterra e Estados Unidos, o pensamento crítico esteve fortemente presente e tem aumentado nos últimos 30 anos.

Por isso, diante da pouca presença de pensamento crítico na literatura sobre organizações, apesar de haver autores nacionais de ontem e os contemporâneos que constituem um acervo crítico em organizações, espera-se, com este trabalho, estimular mais reflexões, para que se formem administradores mais críticos quanto às formas de gestão contemporâneas e suas contradições e que busquem alternativas mais democráticas.

Contribuição original

Os debates sobre aspectos filosóficos e, sobretudo, a respeito de práticas organizacionais, desenvolvendo o pensamento crítico em Administração, ainda são, nos dias atuais, um desafio. Essas discussões ficam restritas a poucos cursos de pós-graduação em Administração e causam desconforto diante das concepções prevalecentes na área.

O pensamento crítico é cerceado diante da popularização dos ideais gerencialistas, promovidos pela próspera “indústria do *management*”, que, segundo Thomaz Wood Júnior, é formada pelos seguintes pilares: as escolas de Administração, as empresas de consultoria, os gurus de gestão e a mídia de negócios (PAULA, 2012, p. 93).

A indústria do *management* reforça a ideologia que fomenta excessivamente o individualismo, a competição, e que, de acordo com Adorno *apud* Paula, “não conduz à educação, mas à barbárie, pois tal lógica só é benéfica quando utilizada em seu aspecto

lúdico, como é o caso do esporte, no qual o desempenho máximo busca ser balanceado pelo *fair play* (PAULA, 2012, p.95).

Não obstante, a maioria dos universitários, de cursos de Administração ou de áreas afins, nunca ouviu falar ou teve contato com autores com abordagens críticas acerca do campo organizacional.

Metodologia

Segundo Thiollent (2013, p. 10), os estudos organizacionais têm como característica a diversidade em termos teóricos e conceituais e também quanto às abordagens metodológicas. Nesse campo de conhecimento, segundo o autor, são preponderantes as pesquisas de caráter qualitativo, assemelhando-se mais aos estudos humanísticos do que aqueles oriundos das ciências exatas ou da natureza.

Em face aos objetivos propostos, foi utilizado o método de investigação qualitativo. Para a coleta de dados, na tese, foram adotadas a pesquisa bibliográfica, para se descrever as temáticas que predominam atualmente em publicações com abordagens críticas, em estudos organizacionais no Brasil, parte omitida neste trabalho pelos motivos previamente expostos. A pesquisa original apresentada na tese também contou com entrevista semiestruturada, com base em roteiro previamente elaborado, para se vislumbrar as perspectivas possíveis de seus objetos de pesquisas.

Foram utilizados apenas dois filtros nas consultas à base CNPq. Na grande área, selecionou-se “Ciências Sociais Aplicadas”, e na área predominante, “Administração”. Com base em palavras-chave, foram definidos sete grupos (listados na seção que trata da pesquisa de campo) de pesquisa da área de Administração, dedicados atualmente às correntes de pensamento crítico em estudos organizacionais no Brasil.

As entrevistas foram realizadas com oito membros oriundos de apenas de seis grupos.

Para o tratamento dos dados da pesquisa de campo, foram realizadas transcrições das entrevistas, e foi adotado, especificamente para essa fase, o método analítico do Discurso do Sujeito Coletivo (DSC), de Lefèvre e Lefèvre (2005).

A pesquisa pretendeu de algum modo recuperar o sentido positivo e progressivo do estudo, entendido não como coleta de noções, mas como elaboração crítica de uma experiência, aquisição de uma capacidade (útil para o futuro) de identificar os problemas, mas

encará-los com método e expô-los segundo certas técnicas de comunicação (ECO, 2010, p. XIV).

Enfim, esta pesquisa buscou enfatizar as reflexões obtidas por meio dos depoimentos por representarem, de alguma forma, o pensamento crítico de membros dos grupos de pesquisa dedicados aos estudos organizacionais críticos.

AS CORRENTES DE PENSAMENTO CRÍTICO NO MUNDO

A seguir serão apresentadas brevemente as correntes de pensamento crítico de autores estrangeiros usualmente adotadas para embasamento de trabalhos realizados por pesquisadores que atuam no Brasil.

A Teoria Crítica

A Teoria Crítica surgiu em 1923, quando diversos intelectuais com formações distintas se reuniram em Frankfurt com o objetivo de criticar os rumos daquele tempo. Então, foi criado o Instituto para a Pesquisa Social. Entre os autores que fizeram parte desse círculo estão: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Leo Lowenthal, Franz Neumann, Erich Fromm, Otto Kirchheimer, Friedrich Pollock e Karl Wittfogel (MATOS, 2005, p. 7).

Esses pensadores exprimiam o sentimento de desilusão de parte da sociedade em relação às transformações pelas quais o mundo passava, a descrença em relação às conquistas dos movimentos revolucionários e o anseio por autonomia e independência do pensamento (MATOS, 2005, p. 7). Matos (2005, p. 7) aponta como os principais fatos que marcaram as preocupações dos intelectuais da Teoria Crítica: *a ascensão do nazismo, a Segunda Guerra, a Primeira Guerra e o stalinismo* (MATOS, 2005, p. 7).

A obra marxista era o principal referencial dos pensadores da primeira geração da Escola de Frankfurt, o que não os furtava de dirigir críticas a determinados marxismos, abrangendo: *os mecanicistas, os naturalistas, as versões fisicalistas da história elaborada pelos leninistas e outros* (FARIA, 2009, p. 26). As análises de fundamento marxistas desses pensadores incluíam a dialética de Hegel e referências a Freud e Weber. Tais diálogos possibilitaram abertura das análises para áreas *da estética, da cultura, do conhecimento, da linguística, da psicologia social e das organizações* (FARIA, 2009, p. 26).

Os membros do Instituto constataram, no entanto, que a corrente de pensamento marxista, que tinha certa unidade, passou a ter sua compreensão fragmentada, devido a tantos desdobramentos. Então, propuseram-se a apresentar um modelo marxista alternativo às interpretações que dividiam o marxismo. A principal divergência era quanto à via para se chegar ao poder: se pela reforma ou pela revolução (FARIA, 2009, p. 26).

A segunda geração da Escola de Frankfurt está mais vinculada ao pensamento de Jürgen Habermas, sucessor de Adorno e seu crítico mais contundente. Habermas critica obra *Dialética do esclarecimento*, de Horkheimer e Adorno, que tinha por objetivo investigar a razão humana e as formas sociais da racionalidade, concluindo enfaticamente que *a razão instrumental consistia na forma estruturante e única da racionalidade social no capitalismo administrado* (NOBRE, 2003, p. 9). Horkheimer e Adorno criticam a realidade social estabelecida sob o jugo da racionalidade técnica, que se molda facilmente para atender às demandas de uma realidade marcada pela dominação, alimentando uma atitude conformista (NOBRE, 2003, p. 9).

Infere-se a partir dessa definição que o processo de esclarecimento conduz a sua própria autodestruição, caracterizando assim um impasse paradoxal. O ato crítico confronta-se em uma aporia:

se a razão instrumental é a forma única de racionalidade no capitalismo administrado, bloqueando qualquer possibilidade real de emancipação, em nome do que é possível criticar a racionalidade instrumental?.

Horkheimer e Adorno justificam essa aporia, alegando que, no capitalismo administrado, a condição para o exercício da crítica se tornou assaz precária (NOBRE, 2003, p. 11).

Habermas considerava temerária, no entanto, a elaboração de uma crítica fundamentada em uma aporia. A fim de contrapor essa compreensão de Horkheimer e Adorno, Habermas conceituou dois novos tipos de racionalidade com base em concepções diferenciadas da razão humana: “a instrumental e a comunicativa, imanentes a duas formas de ação humana”. A ação instrumental consiste naquela orientada por metas a serem alcançadas, própria do ambiente de trabalho, caracterizada por ações voltadas à:

à dominação da natureza e à organização da sociedade que visam à produção das condições materiais da vida e que permitem a coordenação das ações, isto é, possibilitam a reprodução material da sociedade” (NOBRE, 2003, p. 12).

A racionalidade da ação de tipo comunicativo, por sua vez, orienta-se pelo entendimento, que permite a reprodução simbólica da sociedade. A racionalidade

comunicativa ressalta a formação da capacidade interativa como aprendizado da razão comunicacional:

[...] a forma social própria da modernidade é aquela em que a orientação da ação para o entendimento encontra-se presente no próprio processo de reprodução cultural que permite a continuidade de interpretações do mundo, nas próprias instituições em que o indivíduo é socializado, nos processos de aprendizado e de constituição da personalidade (NOBRE, 2003, p. 12).

O sucessor de Habermas foi Axel Honneth, constituindo-se o que se denomina como a terceira geração da Escola de Frankfurt. Honneth identifica um “déficit sociológico” na Teoria Crítica, considerando, portanto, que desde o trabalho inaugural de Horkheimer prevalece um entendimento acerca da sociedade que se fundamenta essencialmente *entre estruturas econômicas determinantes e imperativas e a socialização do indivíduo, sem levar em consideração a ação social, como mediador necessário* (HONNETH, 2009, p. 23).

Segundo o autor, a centralidade da Teoria Crítica é o conflito social, cuja base de interação é o conflito, e sua gramática composta pelas leis que a regem, a luta por reconhecimento. O alemão desenvolve os fundamentos de uma teoria social de teor normativo, partindo de um modelo conceitual hegeliano de uma “luta por reconhecimento” (HONNETH, 2009, p. 24).

Honneth recorre ao jovem Hegel para embasar sua teoria desenvolvida acerca da “gramática moral dos conflitos sociais”, cuja base reside na ideia de que o florescimento humano – e a autorrealização pessoal – depende da existência de relações éticas bem estabelecidas (HONNETH, 2009, p. 25). O jovem Hegel entendia que:

as reivindicações individuais por reconhecimento intersubjetivo da identidade constituem-se na vida social desde a sua origem como uma tensão moral e como força estruturante do desenvolvimento moral da sociedade (VENTURA, 2011, p. 159).

Assim, Honneth se propõe a associar uma inflexão empírica à ideia hegeliana. A partir da psicologia social de George Herbert Mead, estabelece os padrões de reconhecimento intersubjetivo: *o amor (que gera autoconfiança), o direito (autorrespeito) e a solidariedade (autoestima)* (HONNETH, 2009, p. 26).

Ao focalizar os conflitos que se originam de uma experiência de desrespeito social, o autor delinea a ideia de uma teoria crítica da sociedade na qual os processos de mudança social devem ser explicados tendo em vista as ações que buscam restaurar relações de reconhecimento mútuo ou justamente desenvolvê-las num nível evolutivo superior. As lutas

por reconhecimento podem ser vistas como força moral que impulsiona desenvolvimentos sociais (HONNETH, 2009, p. 26).

As perspectivas introduzidas por sua teoria estão fundamentadas em três eixos: (i) na investigação histórica dos rudimentos para um modelo analítico de conflito; (ii) na consideração da lógica moral dos conflitos sociais; e, enfim, (iii) no esboço do conceito de eticidade próprio da teoria do reconhecimento (HONNETH, 2009, p. 23).

Nem sempre os pressupostos epistemológicos e metodológicos da Teoria Crítica são adequadamente fundamentados em textos na área de estudos organizacionais, se assemelhariam, assim, a uma crítica teórica ou a uma abordagem crítica dirigida à teoria das organizações. Por isso, a necessidade de se delimitar o alcance desta teoria nos estudos organizacionais. Horkheimer ressalta que a Teoria Crítica deve mostrar dialética e criticamente as contradições da sociedade capitalista. Adorno acresce a necessidade de se enfrentar as imagens deformadas da realidade que naturalizam a servidão ao poder, ocultando a realidade desordenada do capitalismo (FARIA, 2009, p. 27).

Cabe aos estudos atuais sobre as organizações, portanto, investigar além das questões pertinentes às racionalidades instrumentais, estratégias, comportamentos e política; mas compreender o mundo do poder e as formas de controle exercidas pelas organizações e suas finalidades. Segundo Faria: “é isto que pode conferir qualidade à teoria, criar condições de análise e promover intervenções políticas em ambientes de trabalho preenchidos de competitividade de toda ordem” (FARIA, 2009, p. 27).

A Economia Política do Poder, nos estudos das organizações, com base no esquema metodológico e epistemológico crítico e dialético da Teoria Crítica, deve considerar:

[...] as questões que afetam a vida cotidiana dos sujeitos das mais variadas formas e que valorizam o sujeito coletivo mais do que as organizações em que trabalham, pois de um modo ou de outro, se todos vivem em função das organizações ou delas dependem, como sugere Etzioni (1974), todos vivem originalmente em sociedade (FARIA, 2009, p. 27).

As organizações, enquanto construções sociais, resultado de um processo histórico, consistem em lugares de mediação entre os interesses dos sujeitos que as integram e os objetivos propostos para os quais foram estabelecidas. Portanto, seria um engano considerá-las “entes abstratos, sujeitos absolutos, entidades plenamente autônomas, unidades totalizadoras e independentes” (FARIA, 2009, p. 27).

As semelhanças entre fascismo e capitalismo surgiram nos estudos dos frankfurtianos, a partir da reflexão acerca do uso da racionalidade para a dominação da natureza para fins

lucrativos, que a consideravam a primeira ditadura, a “ditadura da produção” (MATOS, 2005, p. 8).

Viera e Caldas (2007, p. 294) reconhecem a atualidade das bases críticas de Marx para se ter um entendimento mais amplo desse momento de exacerbação extraordinária do capitalismo. No entanto, discordam da visão de que a condição para se fazer teoria crítica é somente pela continuação do trabalho de Marx (VIEIRA e CALDAS, 2007, p. 294).

Segundo Viera e Caldas (2007, p. 296), a utilização da Teoria Crítica, na Administração, surgiu na área de estudos organizacionais, por escolas de pensamento que questionavam o *mainstream* funcionalista. De acordo com os autores, no Brasil esses pesquisadores conseguiram consolidar essa abordagem teórica, enquanto no mundo anglo-saxão os teóricos críticos se reuniram sob a denominação CMS, ou, em português, Estudos Críticos em Administração (VIEIRA e CALDAS, 2007, p. 295-296). Segundo os autores, a referida resistência de teóricos críticos estrangeiros à Teoria Crítica, em estudos organizacionais, pode ser explicada pela presença hegemônica das abordagens não positivistas de origem norte-americana nos espaços editoriais e pelo costume de grupos de pesquisa se estruturarem em domínios e, assim, evitarem conflitos (VIEIRA e CALDAS, 2007, p. 295-296).

Pós-Modernismo

Em sua obra considerada seminal, *A condição pós-moderna*, originalmente publicada em 1979, Lyotard teve como objeto de estudo *a posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas*. O pós-moderno é entendido como *o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX*. Em sua obra, Lyotard situa essas transformações em relação à crise dos relatos (LYOTARD, 2011, p. XV).

Lyotard afirma que *originalmente, a ciência entra em conflito com os relatos*. Do ponto de vista de seus próprios critérios, a maior parte deles revelam-se fábulas. Mas, na medida em que não se limite a enunciar regularidades úteis e que busque o verdadeiro, deve legitimar suas regras do jogo. Assim, exerce sobre seu próprio estatuto um discurso de legitimação, chamado filosofia. Quando esse metadiscurso recorre explicitamente a algum grande relato, como a dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou

trabalhador, o desenvolvimento da riqueza, decide-se chamar “moderna” a ciência que a isso se refere para se legitimar (LYOTARD, 2011, p. XV).

Critical Management Studies (CMS)

Segundo Fournier e Grey (2000, p. 171), a partir dos anos 1990 proliferou no meio acadêmico a associação do termo crítica à gestão. A expressão *Critical Management Studies* foi inicialmente utilizada como título de uma coleção, organizada por Alvesson e Willmott, que reuniu estudos, conferências, pesquisas e publicações acerca de críticas ao gerencialismo (FOURNIER e GREY, 2000, p. 171).

O pluralismo teórico do CMS abrange:

o neo-marxismo (Labour Process Theory, a Teoria Crítica, o conceito da hegemonia por Gramsci), o pós-estruturalismo, o desconstrucionismo, a crítica literária, o feminismo, a psicanálise, os estudos culturais, o ambientalismo” (FOURNIER e GREY, 2000, p.179).

Mais recentemente, surgiram os enfoques pós-colonialista e a Teoria *Queer*. Em decorrência da falta de unidade na conceituação de crítica na perspectiva do CMS, não seria incomum constatar que pesquisadores identificados com o CMS rejeitassem esse rótulo (FOURNIER e GREY, 2000).

Para ilustrar a diversidade e a divergência conceitual que estão subjacentes à adoção do termo crítica, Fournier e Grey (2000, p. 179) mencionam que há pesquisadores que aceitam o termo apenas em trabalhos baseados na Teoria Crítica, da Escola de Frankfurt. Por sua vez, há o entendimento, de maneira pejorativa, que os estudos críticos correspondem à análise pós-moderna (FOURNIER e GREY, 2000, p. 179).

Diante do pluralismo do CMS, a fim de se estabelecer as fronteiras entre trabalhos críticos e não críticos, os autores propõem que sejam observadas as questões acerca da performance, desnaturalização e reflexividade (FOURNIER e GREY, 2000, p. 180).

No estudo não crítico da gestão, a performance é o imperativo que orienta a prática, sem a necessidade de questionamento, por exemplo:

o objetivo é contribuir para a eficácia da prática gerencial, ou para construir um modelo melhor [...]. A gestão é vista de maneira determinista, como um dado a ser alcançado, e não é questionado, exceto na medida em que isso contribua para a sua maior eficácia (FOURNIER e GREY, 2000, p. 180).

No Brasil, houve uma extensa discussão acerca da adesão ao CMS por parte de pesquisadores da área de Administração. Misoczky e Amantino-de-Andrade iniciaram o

debate no artigo “Uma crítica à crítica domesticada nos estudos organizacionais”. Nesse trabalho, as pesquisadoras expressam seu desconforto em relação à aceitação, de modo acrítico no Brasil, de tendências difundidas pelos países centrais, desprezando a tradição crítica nacional. Para Misoczky, o CMS busca se distanciar do positivismo que predomina nos estudos organizacionais no Reino Unido, sem, no entanto, um projeto político voltado para a emancipação do sujeito (MISOCZKY e AMANTINO-DE-ANDRADE, 2005, p. 193).

No entanto, reconhecem que o positivismo também prevalece nos estudos organizacionais no Brasil, onde são escassas as abordagens críticas, às vezes, compreendidas de maneira pejorativa na academia. Lembram, ainda, a relevância do posicionamento dos críticos das organizações no Brasil, Maurício Tragtenberg, Alberto Guerreiro Ramos e Fernando Prestes Motta: “denunciaram, sistematicamente, como o referencial positivista serve, em termos práticos, para a criação de ‘harmonias administrativas’ e para o exercício da dominação em inúmeros espaços da vida” (MISOCZKY e AMANTINO-DE-ANDRADE, 2005, p. 193).

Em seu estudo, as pesquisadoras defendem a necessidade de se criticar a teoria dominante, oferecendo, concomitantemente, fundamentos para a emancipação e a transformação, circunscritos a um contexto histórico, político e social. E expressam dúvidas quanto à viabilidade de se utilizar referências dos países centrais, no contexto latino-americano, de modo acrítico, com vistas a nossa emancipação (MISOCZKY e AMANTINO-DE-ANDRADE, 2005, p. 193).

O debate proposto no artigo “Uma crítica à crítica domesticada nos estudos organizacionais” parte da perspectiva da realidade de um país periférico, o Brasil, no caso, e do entendimento de que “o capitalismo não é uma fatalidade, mas uma construção histórica e humana e que, portanto, não é natural, nem eterno” (MISOCZKY e AMANTINO-DE-ANDRADE, 2005, p.194).

Enfoques Clínicos do Trabalho

Os pesquisadores envolvidos com a clínica do trabalho não se restringem apenas a narrar os percalços do ambiente de trabalho, mas prover análises capazes de dar embasamento suficiente àqueles que pretendem levar transformações às situações de trabalho. Por isso, o empenho na atividade de pesquisa coletiva e continuada ao longo do tempo, a fim de se acumular a experiência, elaborá-la e transmiti-la, de modo a defender o trabalho contra a sua

desconstrução e descaracterização que têm se alastrado nas organizações (BENDASSOLLI e SOBOLL, 2011, prefácio).

A clínica do trabalho é uma atividade científica coletiva e aberta, que recebe contribuições de áreas como a psicodinâmica do trabalho, a psicopatologia do trabalho, a clínica médica do trabalho e a ergonomia de origem francófona, sem que haja monopólio de nenhuma corrente teórica. Ives Clot, pesquisador, professor e psicólogo do trabalho, explica que, para não se trapacear o real, como afirma, estimula-se a constante autocrítica dos limites e controvérsias teóricas das pesquisas, por meio de diálogos autênticos entre os pesquisadores. Cabe, portanto, aos envolvidos promover o inventário de questões não resolvidas, ou inconclusivas, que requerem esforços dirigidos no âmbito da clínica do trabalho (BENDASSOLLI e SOBOLL, 2011, prefácio).

A definição de “clínicas do trabalho”, segundo Clot e Leplat *apud* Bendassolli e Soboll, corrobora e sintetiza as ideias apresentadas no prefácio do livro e compreende:

[...] um conjunto de teorias que têm como foco de estudo a relação entre trabalho e subjetividade. Apresentando uma diversidade epistemológica, teórica e metodológica, o objeto comum dessas teorias é a situação do trabalho, que, em síntese, compreende a relação entre o sujeito, de um lado, e o trabalho e o meio, de outro (BENDASSOLLI e SOBOLL, 2011, p. 3).

Embora a gestão empresarial seja amplamente considerada como um meio racional e objetivo de conduzir com eficiência as organizações, há de se considerar as relações de poder que estão contidas em suas normas e regras, além da orientação capitalista que incide sobre sua ideologia, atualmente influenciada pela abstração e desterritorialização do capital.

Essas mudanças têm trazido sérias consequências para o ambiente do trabalho. No entanto, não há mobilização por parte da sociedade, mesmo diante de tantas injustiças e tanto sofrimento padecido nas organizações. A falta de mobilização da sociedade decorre, segundo a visão de Dejours, da intimidação da força da organização do capital mundo afora, que forçou a flexibilização das relações de trabalho e oprime, por meio de técnicas gestionárias, o trabalhador de diversas maneiras, abrangendo aspectos relacionados à sua competência, passando por mentiras institucionais até a pressão do “mercado”, como um modo de subjugarlo.

PESQUISA DE CAMPO

Procedimentos Utilizados

Assim sendo são apresentadas informações desse corpus que compreende os grupos a serem analisados, sendo que a ordem dos entrevistados por grupo ficou a seguinte:

Grupo 1- Economia Política do Poder em Estudos Organizacionais – EPPEO

Entrevistado: José Henrique de Faria

Entrevistado: Francis Kanashiro Meneghetti

Grupo 2- Núcleo de Estudos Organizacionais e Sociedade – NEOS

Entrevistada: Ana Paula de Paes Paula

Grupo 3- Programa de Estudos em Gestão Social - PEGS

Entrevistado: Fernando Guilherme Tenório

Grupo 4- Organização e Práxis Libertadora

Entrevistada: Maria Ceci Araújo Misoczky

Entrevistada: Sueli Maria Goulart Silva

Grupo 5- Núcleo de Estudos em Tecnologias de Gestão e Subjetividades –NETES

Entrevistado: Gelson Silva Junquilha

Grupo 6- Organizações, racionalidade e desenvolvimento

Entrevistado: Maurício Roque Serva de Oliveira

Não foi possível realizar entrevistas com pesquisadores do grupo “Estudos Organizacionais”, coordenado pelo pesquisador Rafael Alcadipani da Silveira, pela ausência de respostas aos contatos realizados por e-mail.

As entrevistas foram todas realizadas pessoalmente, gravadas em meio digital e transcritas para facilitar a identificação dos trechos das falas mais significativas para cada uma das perguntas contidas no roteiro, com exceção para a entrevista com o Prof. Maurício Serva que, a fim de ser viabilizada, foi realizada por e-mail.

O roteiro original de entrevista contém onze questões norteadoras, mas a fim de viabilizar a apresentação desse trabalho, foram selecionadas apenas as primeiras 3 perguntas, voltadas para as atividades dos grupos em si. As demais perguntas serão apresentadas futuramente em outras oportunidades de publicação seja em forma de artigos ou livros.

As perguntas foram as seguintes:

1. Qual é o conceito de crítica adotado pelo grupo?
2. Quais são as questões centrais trabalhadas pelo grupo?
3. Quais são os principais autores e teorias que norteiam seus estudos?

A etapa da análise dos dados obtidos pelas entrevistas teve como objetivo encontrar um sentido para esses dados coletados e mostrar como respondem ao problema de pesquisa proposto. O procedimento de análise escolhido foi o da técnica do Discurso do Sujeito Coletivo (DSC) concebida por Lefèvre e Lefèvre.

Lefèvre (2005) afirma que para se conhecer o pensamento de uma comunidade sobre um determinado assunto, é necessário que a pesquisa inicial seja qualitativa, para se ter acesso aos pensamentos e expressões da subjetividade humana que passam pela consciência humana. O autor enfatiza que, apenas por meio de pesquisas qualitativas, de base indutiva, torna-se possível reaver e resgatar os pensamentos produzidos na consciência. Sobre a necessidade do caráter qualitativo na aplicação da pesquisa com este fim, Lefèvre argumenta que:

essas pesquisas devem ser, necessariamente, qualitativas porque tais pesquisas têm justamente como objetivo a geração ou reconstrução de qualidades, como é o caso do pensamento coletivo (LEFÈVRE, 2005, p.9).

Essas pesquisas procuram respostas para perguntas, tais como: *o que você pensa de tal tema, ou o que você tem a dizer sobre tal assunto?* Com isso, os entrevistados vão gerar um número variado de discursos individuais que formarão a matéria-prima a ser processada a fim de se obter a produção de resultados coletivos (LEFÈVRE, 2005, p.10).

A técnica do Discurso do Sujeito Coletivo concebida pelos autores tem como objetivo preservar a discursividade em todas as etapas da pesquisa, desde a coleta e o tratamento de dados, até a apresentação dos resultados (LEFÈVRE, 2005, p.11).

Quando se trata de uma pesquisa acerca da opinião, das ideias, do pensamento, de algo que as pessoas professam sobre um tema, segundo o autor, a variável existe de modo apenas virtual precisando ser reconstruída durante ou através do próprio processo de investigação. Todas essas expressões convergem em discursos individuais (LEFÈVRE, 2005, p.14).

Para conhecer o pensamento de uma coletividade, o DSC propõe uma forma de organização e tabulação de dados qualitativos, obtidos, por exemplo, a partir de depoimentos, cuja análise é feita com base nas ideias centrais ou ancoragens e suas correspondentes expressões-chave, a fim de se compor um ou mais discursos-síntese na primeira pessoa do singular. O sujeito coletivo é a reunião das sínteses de cada um dos discursos individuais, expressando ideias coletivas (LEFÈVRE, 2005, p.15-16). Detalhando o procedimento, tem-se que a partir de discursos em estado bruto, inicia-se o trabalho analítico de composição, que consiste na seleção das principais ancoragens e/ ou ideias centrais identificados em cada um

dos discursos individuais. Uma vez reunidos, esses relatos incidirão na reconstituição discursiva de uma determinada representação social (LEFÈVRE, 2005, p.20).

Nesta pesquisa o DSC foi utilizado apenas como critério de classificação, para fazer análise das falas e dos textos; sem, no entanto, proceder à adição discursiva própria do princípio da aditividade do DSC, no qual se produz um discurso coletivo que pareça emitido por uma pessoa.

As implicações dos estudos críticos na área acadêmica

Para a etapa de análise das entrevistas, as respostas dos entrevistados foram tratadas de acordo com a técnica utilizada para tratamento de dados no DSC, em que são destacadas as ideias e expressões-chave de suas falas, literalmente.

1) QUAL É O CONCEITO DE CRÍTICA ADOTADO PELO GRUPO?

GRUPO/ ENTREVISTADO	IDEIAS CENTRAIS	EXPRESSÕES-CHAVE
Grupo 1- Economia Política do Poder em Estudos Organizacionais – EPPEO <i>Entrevistado: José Henrique de Faria</i>	O referencial da teoria crítica tal como elaborado por Horkheimer no texto clássico, Teoria Crítica e Teoria Tradicional, foi uma inspiração para FARIA iniciar seu trabalho, mas escolheu por adotar primordialmente o referencial marxista. O Entrevistado ressalta a importância de se conservar suas interpretações próprias dessas teorias.	"Tenho muita coisa da Escola de Frankfurt, mas rigorosamente a crítica nossa é marxista, [...], então, a gente diverge de muitas críticas ao marxismo feitas pela teoria crítica, embora a gente tenha uma vinculação com a teoria crítica, a gente não concorda em totalidade com a teoria crítica [...]".
<i>Entrevistado: Francis Kanashiro Meneghetti</i>	Meneghetti afirma ser marxista, não de ideias muitas vezes, mas de compreensão da realidade, por seguir o materialismo histórico. O entrevistado declara não ter uma posição contrária às outras correntes, apesar de ter se tornado senso comum dizer que os pesquisadores da teoria crítica são refratários a outras concepções teóricas. O grupo do qual faz parte prioriza a crítica, sem, no entanto, tornar-se dogmático. Enfatiza que a teoria crítica visa a felicidade do sujeito, por meio da	"Eu também acho que na teoria crítica a gente tem de fazer as pessoas mais felizes, porque esse é o sentido da vida, a teoria crítica não precisa ser necessariamente uma coisa pesada para as pessoas, um muro de lamentações, mas um olhar sobre a realidade, que possibilite o sujeito ir além daquilo que vive, então, é encontrar um caminho diferente para ele poder viver melhor".

	melhora social. O grupo realiza uma crítica, mas sem ser dogmática, sem adotar uma atitude totalitária ou reacionária.	
Grupo 2- Núcleo de Estudos Organizacionais e Sociedade – NEOS <i>Entrevistada: Ana Paula de Paes Paula</i>	<p>Paula pondera que há vários entendimentos acerca de crítica e que não é possível definir o conceito de crítica mais verdadeiro de todos. A entrevistada reconhece a influência de Kant, para quem a crítica consiste na saída da minoridade, a busca pela autonomia do sujeito, que foi a referência para Horkheimer relacionar a crítica à busca da emancipação, por meio da <i>práxis</i>. Há de se considerar também que conceito de crítica adotado por outras vertentes das ciências sociais, como o funcionalismo, que mesmo com cunho determinista, se posicionou criticamente em seu contexto.</p> <p>A tentativa em se agrupar diferentes conceitos de crítica, pode resultar num reducionismo ao se tentar reunir tantas acepções diversas.</p>	<p>"Adorno não opõe positivismo à crítica, ele opõe positivismo à dialética. Então, crítica, dialética, emancipação são coisas que vão estar muito vinculadas dentro da perspectiva da escola de Frankfurt".</p> <p>"[...] aquele quadrante do Morgan falando sobre os paradigmas, ele cria estrangulamentos, na minha opinião, que são muito difíceis de serem superados e que tem proporcionado controvérsias que nem sempre são muito instrutivas [...]".</p>
Grupo 3- Programa de Estudos em Gestão Social - PEGS <i>Entrevistado: Fernando Guilherme Tenório</i>	<p>Tenório afirma que sua crítica é dirigida às contradições observadas no interior das organizações e delas com a sociedade, que refletem essencialmente a racionalidade instrumental. O grupo dedica-se essencialmente à análise das contradições.</p>	<p>"Essa é a preocupação nossa, identificar as contradições apresentadas pela estrutura organizacional, pelo processo de tomada de decisão, pela relação que o capital tem com o trabalho, pela relação que a instituição ou a empresa tem com a sociedade e com o mercado. [...] nossa preocupação é mais no sentido de análise das contradições. A crítica vai neste fundamento. E, daí, a questão central para nós é o tema da racionalidade instrumental que é o que permeia todas as instituições."</p>
Grupo 4- Organização e Práxis Libertadora <i>Entrevistada: Maria Ceci Araújo Misoczky</i>	<p>Essencialmente, esse grupo, do qual faz parte a entrevistada, se define como anticapitalista. Bem distante da noção hegemônica que surge a partir de Taylor e Fayol,</p>	<p>"Nós desenvolvemos estudos sobre movimentos sociais, interessados na organização de lutas anticapitalistas, no sentido mais concreto".</p>

	se interessam pelos "dispositivos organizacionais" empregados no âmbito das lutas sociais, que visam realizar a ação libertadora, por meio de processos e práticas territorializadas e orientadas pela razão estratégica crítica, cujo pensamento crítico é influenciado pelo historiador colombiano, Renan Veja Cantor.	
<i>Entrevistada: Sueli Maria Goulart Silva</i>	Goulart trabalha com uma ideia de crítica, no sentido, da crítica na ação, a crítica para transformação, para a mudança social, para mudança radical.	“Não é uma crítica pela crítica, nem uma crítica diletante, mas uma crítica que procura ir na raiz, é o que é que aquela crítica pode nos informar como meio de transformação”.
Grupo 5- Núcleo de Estudos em Tecnologias de Gestão e Subjetividades – NETES <i>Entrevistado: Gelson Silva Junquillo</i>	A abordagem de Junquillo não é da teoria crítica, da Escola de Frankfurt, está mais alinhada ao pensamento do sociólogo francês, Michel de Certeau, que trabalha com as práticas, a fim de dar voz aos atores sociais, observar como no dia-a-dia, por meio de suas ações ordinárias, até mesmo por um gesto inconsciente, sem ter planejado uma ação determinada, como esses atores sociais estão resistindo ao sistema. As abordagens teóricas dos pesquisadores do grupo são diversas, mas sempre no sentido de se realizar crítica ao sistema dominante.	"(...) o que estou preocupado mesmo é em perceber como é que esses atores agem no dia-a-dia, como é a construção dessa vida cotidiana, se isso está errado ou certo, se isso vai chegar à sociedade emancipada ou não, não estou preocupado com isso". "(...) o pesquisador vai a campo, minimamente tem de ter uma abordagem etnográfica, para perceber como são as relações no dia-a-dia das pessoas e como o sujeito consegue escapular da vigilância do sistema".
Grupo 6- Organizações, racionalidade e desenvolvimento <i>Entrevistado: Maurício Roque Serva de Oliveira</i>	Serva explicou que, em termos gerais, para esse grupo de pesquisa, a crítica é um meio de expressar o contraponto aos processos macro ou microsociais que permitem e efetivam a opressão, em todas as suas manifestações, sobre pessoas e grupos, com destaque para o ambiente social do trabalho.	

Quanto ao conceito de crítica adotado pelo grupo, as respostas dos primeiros entrevistados convergiram declaradamente para o referencial marxista da Teoria Crítica, da

Escola de Frankfurt, embora se constate ao longo das entrevistas que esse referencial seja adotado pela maioria dos entrevistados.

Para esses primeiros entrevistados, deve haver o questionamento crítico em relação à própria teoria que usam, para evitar um posicionamento dogmático. Acrescentam que respeitam outros entendimentos e concepções teóricas acerca do que é crítica. Essa é a opinião da maioria dos entrevistados, mas não uma unanimidade entre eles.

Uma entrevistada ponderou que a crítica é pertinente a um contexto, a um tempo que quando observado mais adiante pode perder seu significado mais genuíno.

Outras respostas enfatizaram o propósito da crítica como meio de o sujeito sair do estado de menoridade e alcançar sua emancipação e a de, em última instância, o sujeito alcançar a felicidade. E mais, como um meio de as lutas dos movimentos sociais realizarem a ação libertadora, adotando práticas territorializadas e orientadas pela razão estratégica e crítica, ideia corroborada pela outra citação que considera a crítica no sentido da ação para a mudança.

Outras falas enfatizaram o objeto ao qual a crítica deve se dirigir, a saber: as contradições no interior das organizações onde prevalece a racionalidade instrumental; os processos sociais que geram opressão nas pessoas especialmente no ambiente organizacional e o sistema dominante, que para enfrentá-lo é necessário dar voz aos atores sociais e observar os modos de resistência no dia-a-dia desses atores sociais.

2) QUAIS SÃO AS QUESTÕES CENTRAIS TRABALHADAS PELO GRUPO?

GRUPO/ ENTREVISTADO	IDEIAS CENTRAIS	EXPRESSÕES-CHAVE
Grupo 1- Economia Política do Poder em Estudos Organizacionais – EPPEO <i>Entrevistado: José Henrique de Faria</i>	<i>Sem resposta</i>	
<i>Entrevistado: Francis Kanashiro Meneghetti</i>	A centralidade do grupo é o trabalho, com foco na gestão e nas organizações. Também são abordadas a produção do conhecimento e a epistemologia.	"A centralidade do grupo é estudar o trabalho, especificamente, as formas de controle no trabalho, o trabalho no sistema capitalista de produção, a influência da gestão de uma organização sobre o trabalhador, ou seja, sobre o trabalho que ele exerce".

<p>Grupo 2- Núcleo de Estudos Organizacionais e Sociedade – NEOS <i>Entrevistada: Ana Paula de Paes Paula</i></p>	<p>Paula explica que o grupo de pesquisa NEOS se dedica a três linhas principais: uma epistemológica, outra prática e outra mais voltada ao ensino. O que tem em comum entre essas linhas de pesquisa é o referencial em autores críticos para a discussão e reflexão acerca da realidade em que cada uma das questões pesquisadas se insere. Seus orientandos demonstram predileção por desenvolver pesquisas acerca da condição do sujeito no ambiente de trabalho. Os referenciais fundamentais para desenvolver pesquisas com grupos: a metodologia psicanalítica e a pesquisa-ação.</p>	<p>"Quem está dentro de um posicionamento mais crítico, psicanalítico, está interessado não no padrão, mas nos detalhes, naquilo que escapa, no refugio, nas coisas que as pessoas, em geral, não prestariam atenção [...]que vem de uma perspectiva que é muito da psicanálise, porque é isso o que se faz na escuta, você escuta as pessoas falando coisas padronizadas, você vai ter de cada paciente uma fala padrão e você vai estar interessado nas falhas, porque aí é que você tem acesso ao inconsciente".</p>
<p>Grupo 3- Programa de Estudos em Gestão Social - PEGS <i>Entrevistado: Fernando Guilherme Tenório</i></p>	<p>Considerando o conceito de crítica adotado pelo grupo, para quem a crítica representava essencialmente a análise das contradições nas organizações, bem como as delas em relação à sociedade, Tenório apontou como questão central para o grupo a racionalidade instrumental, uma vez que permeia todas as instituições [...].</p>	<p>"Ao invés da gente fazer aquela leitura do tradicional capital versus trabalho, que é o que você encontra nas referências bibliográficas, a gente inverte esta posição, querendo dar o protagonismo ao trabalho, ao trabalhador. Ou seja, a gênese do ser social numa leitura lukacsiana. Essa leitura [...] está significando que a gente está privilegiando o trabalho e não o capital. [...]. A outra leitura é ao invés de estado versus sociedade, usar sociedade versus estado, privilegiando a sociedade na relação com o estado, mas com o foco em cidadania deliberativa".</p>
<p>Grupo 4- Organização e Práxis Libertadora <i>Entrevistada: Maria Ceci Araújo Misoczky</i></p>	<p><i>Sem resposta</i></p>	
<p><i>Entrevistada: Sueli Maria Goulart Silva</i></p>	<p>Goulart cita o tema desenvolvimento, mas começando pelo questionamento do próprio conceito de desenvolvimento, cunhado no âmago do sistema capitalista. O termo desenvolvimento é usado, por falta de um outro que</p>	<p>"no Brasil, 90% das pesquisas são produzidas na universidade pública, que financia, então, as pesquisas e os pesquisadores, dá bolsa para a gente se formar e tal, depois, este mesmo corpo, nos exige publicação. As publicações mais valorizadas são as</p>

	<p>não seja oriundo do capitalismo. Dedicam-se a conhecer os modos de produção do conhecimento e as concepções em disputa, que é fundamentalmente orientada pelas perguntas: “para quê ou para quem nós produzimos conhecimento? Para que serve o conhecimento que a gente produz”?</p>	<p>publicações nos periódicos internacionais indexadas A1 e A2. Alguns deles já estão cobrando por páginas para publicar, cobrando do autor, por quantidade, não basta ele ser aprovado na cognição, mesmo aprovado, eles ainda cobram um “x” por página lá, para você publicar. Bom, quem paga isso geralmente são as fundações e, tudo mais, né, o próprio governo. Depois eles indexam tudo e publicam e a Capes vai lá e compra a assinatura. Entende? É muito esquisito”.</p>
<p>Grupo 5- Núcleo de Estudos em Tecnologias de Gestão e Subjetividades – NETES <i>Entrevistado: Gelson Silva Junquillo</i></p>	<p>Junquillo conta que dentro do seu observatório, a questão central é o cotidiano da gestão escolar. Mas há pesquisadores do Grupo NETES dedicados a questão das relações de gênero [...]. Outra linha trata das relações de trabalho, mas na visão crítica, na abordagem marxista, resgatando aspectos da ergonomia e o associando às relações de trabalho, suas relações de poder. Junquillo prioriza a averiguação de como o sujeito usa a tática para subverter a ordem que o oprime.</p>	<p>“O que interessa para a administração isso: se eu não conheço o mundo oculto da ação desse sujeito, eu não sei como lidar com ele, não poderia gerir uma organização se eu quisesse, mas entender aquilo que está oculto, nas relações cotidianas, então, eu tenho de estar lá com esses atores para entender e perguntar o que está significando [...]”.</p>
<p>Grupo 6- Organizações, racionalidade e desenvolvimento <i>Entrevistado: Maurício Roque Serva de Oliveira</i></p>	<p>Serva respondeu que as questões centrais trabalhadas pelo grupo são aquelas que norteiam as quatro linhas de pesquisa que são pertinentes ao Núcleo ORD, a saber: Economia social, gestão e desenvolvimento; Epistemologia e sociologia da ciência da administração; Organizações e desenvolvimento territorial sustentável e Racionalidade nas organizações.</p>	

Aparecem como questões mais citadas a epistemologia, a produção do conhecimento, prática e ensino, aqui sendo mencionadas metodologias participativas como pesquisa-ação e pesquisa-intervenção, além do uso de metodologia psicanalítica para se compreender melhor os problemas vivenciados pelos trabalhadores nas organizações. Também consta a sociologia

da ciência da administração como tópico de interesse em pesquisas. Em seguida, constam problemas inerentes à gestão, como gestão escolar e as implicações da racionalidade instrumental na gestão. Também foram citadas: a economia social e o desenvolvimento territorial sustentável. Uma entrevistada respondeu que o tema principal que circunda suas pesquisas é o desenvolvimento, mas tecendo várias ponderações sobre as vinculações do conceito tradicional do termo, justificando seu uso por falta de um termo mais adequado.

3) QUAIS SÃO OS PRINCIPAIS AUTORES E TEORIAS QUE NORTEIAM SEUS ESTUDOS?

GRUPO/ ENTREVISTADO	IDEIAS CENTRAIS	EXPRESSÕES-CHAVE
Grupo 1- Economia Política do Poder em Estudos Organizacionais – EPPEO <i>Entrevistado: José Henrique de Faria</i>	<i>Sem resposta</i>	
<i>Entrevistado: Francis Kanashiro Meneghetti</i>	Meneghetti citou Theodor Adorno, Karl Marx, Sigmund Freud, Maurício Tragtenberg, e José Henrique de Faria. [...], mencionou a importância das obras de Kant. Mas seus interesses vão além das questões do trabalho e são variados, por exemplo, os últimos avanços da física, bem como tem se dedicado a leituras acerca dos campos de concentração e organizações totalitárias. Meneghetti assiste aos programas religiosos na televisão, que tem um sistema de dominação impressionante. Considera que a civilização começa com a barbárie, que ainda não foi superada, por isso, a modernidade não teria se completado.	
Grupo 2- Núcleo de Estudos Organizacionais e Sociedade – NEOS <i>Entrevistada: Ana</i>	Paula enfoca os autores da primeira geração da Escola de Frankfurt, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin.	

<i>Paula de Paes Paula</i>	Ultimamente, com a aproximação com a psicanálise. A entrevistada tem trabalhado com obras de Freud e Lacan e destaca entre os autores críticos nacionais em cujas obras mais estudou: Fernando Prestes Motta, Maurício Tragtenberg e Guerreiro Ramos.	
Grupo 3- Programa de Estudos em Gestão Social - PEGS <i>Entrevistado: Fernando Guilherme Tenório</i>	Tenório relatou que tem utilizado mais esses autores específicos, da primeira geração da Escola de Frankfurt: Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse; já outros autores desta fase não têm sido tão utilizados por ele, como: Walter Benjamin e Eric Fromm. Tenório também recorre aos autores da segunda geração, Habermas e de Claus Offe e da terceira geração, começou a estudar Axel Honneth.	
Grupo 4- Organização e Práxis Libertadora <i>Entrevistada: Maria Ceci Araújo Misoczky</i>	<i>Sem resposta</i>	
<i>Entrevistada: Sueli Maria Goulart Silva</i>	Goulart declara que, em seu grupo, os pesquisadores têm se aprofundado muito na corrente marxista de pensamento. Particularmente, investe muito no estudo e na crítica de autores brasileiros, começando por Celso Furtado e Milton Santos. Também tem estudado Ruy Mauro Marini, a teoria marxista da Dependência; David Harvey, pela leitura bem interessante que faz do capitalismo, e, entre os autores brasileiros, Álvaro Vieira Pinto. Na apresentação do EnANPAD que havia feito naquela semana, Goulart discutiu a relevância de Manoel Bonfim, um autor do começo do século, 1903 foi quando ele escreveu “Males de origem”, o livro que inspirou o	"Eu não sou marxista de formação, eu sou estudiosa, eu estudo, eu, nesse momento, estou estudando o marxismo, porque, para mim, para eu abraçar uma forma de pensar, uma forma de produzir conhecimento, eu tenho de ter aquela visão de mundo, eu ainda não consigo olhar o mundo dialeticamente, a lógica formal ainda meio que predomina na minha forma de pensar, então, eu sou, assim, uma estudiosa crítica, eu tenho um pé na realidade crítica, mas ainda minha forma de olhar para isso ainda é preliminar [...]"

	Darcy Ribeiro, cujas obras também tem lido. Dos autores latino-americanos contemporâneos, destaca Atílio Boron, que começou a estudar recentemente.	
Grupo 5- Núcleo de Estudos em Tecnologias de Gestão e Subjetividades – NETES <i>Entrevistado: Gelson Silva Junquillo</i>	Junquillo reafirma sua predileção pela linha cotidianista, de Michel de Certeau, a qual tem encontrado autores mesmo no âmbito da administração convergentes com essa questão de entender as práticas cotidianas. Também se apoia em Michel Foucault e Anthony Giddens, que se dedica à questão de como o sujeito enfrenta a opressão, no entanto, sem pretensão de mudar o mundo. Usa um pouco de Gramsci, mas reconhece que a noção de <i>habitus</i> , de Bourdieu, poderia contribuir com essas questões de pesquisa, embora não o utilize.	"[...] o Anthony Giddens, que de certa maneira está preocupado com o fazer do sujeito, ora reproduzindo, ora subvertendo uma dada ordem, a ideia dele é a teoria da estruturação. O uso do Giddens reforça a ideia de que o ator pode subverter uma determinada ordem, sem necessariamente querer mudar o mundo".
Grupo 6- Organizações, racionalidade e desenvolvimento <i>Entrevistado: Maurício Roque Serva de Oliveira</i>	[...] indicou as obras de Guerreiro Ramos, Jurgen Habermas, Luc Boltanski, Laurent Thévenot, Bruno Latour, Pierre Bourdieu, Hannah Arendt, Edgar Morin, Ignacy Sachs, Benoît Lévesque e do próprio Maurício Serva.	

Não surpreende, considerando a trajetória dos entrevistados, que quase todos citassem os mesmos autores da Escola de Frankfurt, da primeira geração, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, como também outros autores que se tornaram referência para esses intelectuais, como: Karl Marx, Sigmund Freud e até mesmo Jacques Lacan. Da segunda geração, Habermas e Claus Offe, sendo que Habermas, especificamente, foi mencionado como referência utilizada por dois entrevistados; e, por um terceiro; ao contrário, como um autor meramente revisionista, completamente suprimido da consideração desse grupo, por não o considerar crítico. Da terceira geração foram citados Nancy Fraser e Axel Honneth, atual diretor do Instituto para Pesquisa Social, em Frankfurt. Kant, que influenciou o pensamento de Horkheimer e Adorno, também foi citado.

Também foram mencionados os autores brasileiros precursores da vertente crítica do pensamento brasileiro em administração: Fernando Prestes Motta, Mauricio Tragtenberg e Alberto de Guerreiro Ramos. Dos autores contemporâneos foram citados José Henrique de Faria e Maurício Serva. Além de intelectuais brasileiros de diversas áreas: Álvaro Vieira Pinto, Ruy Mauro Marini, Manuel Bomfim, Darcy Ribeiro, Celso Furtado e Milton Santos. Dentre autores latino-americanos foram lembrados o sociólogo argentino Atilio Boron e o historiador colombiano Renan Veja Cantor.

Além dos elencados acima, foram apontados: Michel de Foucault, Michel de Certeau, Anthony Giddens, Antonio Gramsci, Luc Boltanski, Laurent Thévenot, Bruno Latour, Pierre Bourdieu, Hannah Arendt, Edgar Morin, Ignacy Sachs, Benoît Lévesque

CONCLUSÃO

As abordagens críticas apresentadas, mesmo com diferentes referenciais teóricos, convergem no sentido desenvolver a capacidade do sujeito de tomar suas próprias decisões, a fim de alcançar a sua emancipação pela ação transformadora. Principalmente, as pesquisas fundamentadas na teoria crítica da Escola de Frankfurt, apontam “como as coisas são” diante da perspectiva de “como deveriam ser” para a sociedade, do ponto de vista de examinar as potencialidades latentes em um determinado contexto social e temporal.

Para realizar o potencial emancipador dessas correntes, esse conhecimento precisaria ultrapassar efetivamente os núcleos em que está restrito, nos cursos de pós-graduação. Um ponto de partida seria começar pela reforma curricular dos cursos de graduação em administração, que não incluem referências críticas, não adotam fundamentos que apresentem o pensamento crítico. A proposta seria que reflexões críticas abrangessem, de maneira transversal, as disciplinas que estruturam todo o curso. A formação crítica do administrador, o tornaria mais consciente diante das questões sociais, ambientais e econômicas que sofrem as agruras de suas decisões. Com isso, elevando qualitativamente as implicações das interferências das organizações na sociedade; de modo a promover relações mais dignas, justas e igualitárias entre os sujeitos, concomitantemente minimizando a exploração indiscriminada de recursos naturais.

Para finalizar, são apresentadas elucubrações sobre dois aspectos, como meio de estímulos a pesquisas e a discussões. A primeira se dirige às concepções críticas

desenvolvidas no passado em outro contexto: decorrido tanto tempo, como correlacioná-las de maneira coerente com os problemas organizacionais atuais?

REFERÊNCIAS

BENDASSOLLI, Pedro F.; SOBOLL, Lis Andrea P. (Org.). **Clínicas do trabalho**: novas perspectivas para compreensão do trabalho na atualidade. São Paulo: Atlas, 2011.

DAVEL, E.; ALCADIPANI, R. Estudos críticos em Administração: a produção científica brasileira nos anos 1990. **Revista de Administração de Empresas – RAE**, v. 43, n. 4, out.-dez. 2003.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. Tradução: Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2010.

FARIA, José Henrique de. Teoria crítica em estudos organizacionais no Brasil: o estado da arte. **Cadernos EBAPE**, v. 7, n. 3, artigo 8, Rio de Janeiro, set. 2009.

FOURNIER, V.; GREY, C. At the critical moment: conditions and prospects for critical management studies. **Human Relations**, vol. 53, n. 1, p. 7-32, 2000.

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

LEFÈVRE, Fernando; LEFÈVRE, Ana Maria C. **O discurso do sujeito coletivo**: um novo enfoque em pesquisa qualitativa (desdobramentos). 2. ed. Caxias do Sul, RS: Educs, 2005.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 14. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

MATOS, Olgária C.F. **A Escola de Frankfurt**: luzes e sombras do iluminismo. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2005.

MISOCZKY, M.C; AMANTINO-DE-ANDRADE, J. Uma crítica à crítica domesticada nos estudos organizacionais. **Revista de Administração Contemporânea**, v. 9, n. 1, p. 193-211, jan.-mar. 2005.

NOBRE, Marcos. **A Teoria Crítica**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

_____. [Apresentação]. In: HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

PAULA, Ana Paula Paes de. **Estilhaços do real**: o ensino de Administração em uma perspectiva benjaminiana. Curitiba: Juruá, 2012.

_____. **Teoria crítica nas organizações**. São Paulo: Thomson Learning, 2008. (Coleção Debates em Administração.)

THIOLLENT, M.J.M. **Estudos organizacionais: possível quadro referencial e interfaces.** In: CONGRESSO BRASILEIRO DE ESTUDOS ORGANIZACIONAIS, I, 2013, Fortaleza. *Anais...* Fortaleza: [s.n.], 2013.

VENTURA, Tereza. **Luta social por reconhecimento: dilemas e impasses na articulação pública do desrespeito.** Rev. Sociol. Polit., Curitiba, v. 19, n. 40, Oct. 2011

VIEIRA, Milano Falcão; CALDAS, Miguel. Teoria crítica e pós-modernismo: principais alternativas à hegemonia funcionalista. In: CALDAS, Miguel; BERTERO, Carlos Osmar (Coord.). **Teoria das organizações.** São Paulo: Atlas, 2007.

RECONHECIMENTO E GRAMÁTICA MORAL: PERSPECTIVAS A PARTIR DE HABERMAS E HONNETH

Anderson de Alencar Menezes⁵⁷

Universidade Federal de Alagoas.
Doutor em Ciências da Educação.
anderufal@gmail.com

Virgílio Andrade Neto⁵⁸

Universidade Federal de Alagoas.
Mestre em Educação.
andradevirgil@gmail.com

José Aparecido de Oliveira Lima⁵⁹

Universidade Federal de Alagoas.
Mestrando em Educação.
aparecido.filosofia@gmail.com

Resumo: Habermas defende em sua obra, *A Inclusão do Outro*, 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. Já Honneth procura mostrar que o indivíduo desenvolve, em cada forma de reconhecimento, um tipo de relação prática positiva consigo mesmo (a autoconfiança nas relações amorosas e de amizade. A normatização que se introduz com o Direito surge como um complemento ao déficit da moral da comunidade e sua aplicação se constitui um caráter constitutivo em certas interações desprovidas de conteúdo moral. O *médium* do Direito, portanto, pressupõe uma categoria de direitos, via de regra fundamentais, que asseguram um *locus* de proteção ao cidadãos e nesse viés as minorias ofendidas e maltratadas se socorrem do direito positivo para garantir seu processo de afirmação.

Palavras-chave: Habermas. Honneth. Direito. Inclusão. Reconhecimento.

INTRODUÇÃO

Ao se falar de revitalização da esfera pública, temos que levar em consideração a interpenetração progressiva da esfera pública com o setor privado. Neste sentido, a teoria política do Estado alcança aqui o seu fundamento e síntese, ou seja, pensar a esfera pública

⁵⁷ Anderson de Alencar Menezes é doutor em Ciências da Educação (Universidade do Porto – Portugal), mestre em Filosofia (Universidade Federal de Pernambuco), professor, pesquisador e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Educação (mestrado/doutorado) da Universidade Federal de Alagoas.

⁵⁸ Virgílio Andrade Neto é mestre em Educação (Universidade Federal de Alagoas), pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Educação (mestrado/doutorado) da Universidade Federal de Alagoas.

⁵⁹ José Aparecido de Oliveira Lima é mestrando em Educação (Universidade Federal de Alagoas), pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Educação (mestrado/doutorado) da Universidade Federal de Alagoas.

significa pensá-la a partir da relação intrínseca entre sistema e mundo-da-vida. Neste sentido, Habermas nos ajuda a perceber que:

A esfera pública burguesa desenvolve-se no campo de tensões entre Estado e Sociedade, mas de modo tal que ela mesma se torna parte do setor privado. A separação radical entre ambas as esferas, na qual se fundamenta a esfera pública burguesa, significa inicialmente apenas o desmantelamento dos momentos de reprodução social e de poder político conjugados na tipologia das formas de dominação da Idade Média avançada.⁶⁰

Neste âmbito de compreensão, para além do “público” e do “privado” surge a esfera do social, cujo intuito é o de dissolver esta relação paradoxal no âmbito da vida pública, politicamente falando. Por outro lado, trata-se de recolocar, no lugar normativamente desejado, a ideia de uma esfera social repolitizada, cujo intuito fundamental é de não permitir que esta política “neo-mercantilista” promova uma espécie de “refeudalização” da sociedade, em que o público e o privado não se distinguiam enquanto tal, e que a esfera do social, que é um fenômeno mais moderno, fique desconstituído dos potenciais mais constitutivos, principalmente no que toca aos aspectos de crítica e reconstrução do tecido socio-político.

Portanto, é neste âmbito de compreensão que devemos pensar a Luta por Reconhecimento a partir de uma nova Gramática Moral. Neste sentido, é no processo de dialética entre Estado Democrático de Direito e Sociedade Civil que podemos pensar uma nova gramática moral que se funda em novos padrões morais: Amor, Direito e Solidariedade.

1.A LUTA POR RECONHECIMENTO NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

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.⁶¹

Evidentemente, o mesmo vale para croatas na Sérvia, russos na Ucrânia, curdos na Turquia; vale também para deficientes, homossexuais. Essa exigência não visa em primeira linha ao igualamento das condições sociais de vida, mas sim à defesa da integridade de

⁶⁰ HABERMAS, Jürgen (1984). *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, p. 169.

⁶¹ HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002, p.232.

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.⁶² 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.⁶³

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 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.

⁶²Ibid., 232.

⁶³ Ibid., 232.

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.

2. AS FORMAS DE RECONHECIMENTO NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

O declínio da subjetividade simbólica é um dos fatores primordiais para a degradação das relações sociais e a sua conseqüente desumanização. Daí a tarefa das ciências humanas, sobretudo da filosofia, em possibilitar o descortinamento desta realidade, apontando as raízes subterrâneas destas relações no tecido social. Neste âmbito de compreensão emerge o papel das ciências da educação para delinear itinerários que incluam processos, objetivos, critérios e etapas para o desenvolvimento de novos modelos e paradigmas de aprendizagem ética, cívica e cidadã.

A nossa perspectiva é de pensar a ideia de integração social a partir da categoria filosófica do reconhecimento partindo dos princípios e parâmetros da ética do discurso e da ética do reconhecimento, no âmbito do Estado Democrático de Direito, procurando evitar uma concepção mecânica e funcionalista da realidade social.

A Ética do Discurso adquire grande relevo, pelo fato de seu caráter interdisciplinar possibilitar o envolvimento das várias ciências na busca constante de iniciativas e soluções para os vários problemas ligados à violência contemporânea.

Honneth (2003) procura mostrar que o indivíduo desenvolve, em cada forma de reconhecimento, um tipo de relação prática positiva consigo mesmo (a autoconfiança nas relações amorosas e de amizade; o autorrespeito nas relações jurídicas e a autoestima 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 político-jurídica, 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 autorrelação prática da pessoa, privando-a do reconhecimento de determinadas dimensões de sua identidade.

Para Honneth (2003), interessam aqueles conflitos oriundos de experiências de desrespeito social capazes de suscitar uma ação de luta social que busque restaurar as relações de reconhecimento mútuo ou desenvolvê-las num nível de ordem superior. É possível ver na luta por reconhecimento uma força moral que impulsiona desenvolvimentos sociais, políticos e institucionais.

São as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades.

O que importa mostrar é a lógica dos conflitos que se originam de uma experiência social de desrespeito, de uma violação da identidade pessoal ou coletiva.

Os conflitos sociais emanam de experiências morais decorrentes da violação de expectativas normativas de reconhecimento firmemente arraigadas. Essas expectativas formam a identidade pessoal. Quando essas expectativas são desapontadas, surge uma experiência moral que se expressa no sentimento de desrespeito. O sentimento de desrespeito, por sua vez, somente pode se tornar um ponto de vista generalizável, dentro do horizonte normativo de um grupo.

O surgimento de movimentos sociais depende da existência de uma semântica coletiva que permita interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual, mas também o círculo de muitos outros sujeitos. A sequência desrespeito, luta por reconhecimento e mudança social constitui o desenvolvimento lógico dos movimentos coletivos. Em síntese, a ideia básica é a de que sentimentos morais, quando articulados numa linguagem comum, podem motivar as lutas sociais.

Segundo Honneth (2003), existem formas não distorcidas de reconhecimento. No âmbito da dinâmica social do reconhecimento, do desrespeito e da luta por reconhecimento pode ser extraída uma concepção formal de eticidade ou vida boa que sirva como padrão normativo de justificação da normatividade.

Nas sociedades modernas, os sujeitos têm de encontrar reconhecimento como seres tanto autônomos quanto individualizados. A concepção formal de eticidade reúne todos os pressupostos intersubjetivos que precisam estar preenchidos para que os sujeitos se possam saber protegidos nas condições de sua autorrealização.

Honneth (2003), ao retomar o jovem Hegel de Jena, fala da ideia de uma Fenomenologia das Relações de Reconhecimento; ao citar o psicanalista inglês Donald

Winnicott apresenta o conceito de fase de intersubjetividade indiferenciada em oposição à teoria freudiana do narcisismo primário. Winnicott fala de uma intersubjetividade primária, que constitui o processo de interações sociais através do qual mãe e filho, podem se separar do estado de indiferenciado *ser-um*, de modo que eles aprendem a se aceitar e amar, afinal, como pessoas independentes. Segundo Winnicott há um processo de amadurecimento infantil que comporta uma cooperação intersubjetiva mãe/filho.⁶⁴

Seja no estado de *ser-um* simbiótico, eles de certo modo precisam aprender do respectivo outro como eles têm de diferenciar-se em seres autônomos. A mãe e a criança podem saber-se dependentes do amor do respectivo outro, sem terem de fundir-se simbioticamente uma na outra. Concluímos com Winnicott acerca do processo de amadurecimento na primeira infância com ilações a respeito da estrutura comunicativa que faz do amor uma relação particular de reconhecimento recíproco.⁶⁵

Para Winnicott, citado por Honneth (2003), a quebra da simbiose faz surgir aquela balança produtiva entre delimitação e deslimitação, que para ele pertence à estrutura de uma relação amorosa amadurecida pela desilusão mútua (tensão intersubjetiva; relação descontruída consigo).

Na concepção de Hegel, a forma do reconhecimento do amor que ele descreve como um “ser-si-mesmo em um outro” não designa um estado intersubjetivo, mas um arco de tensões comunicativas que medeiam a experiência do poder-estar só com a perspectiva do estar-fundido.

A referencialidade do “eu” e a Simbiose representam os contrapesos exigidos mutuamente e que possibilitam estar-consigo mesmo no outro. A Reciprocidade da estrutura intersubjetiva tensa é perturbada nos casos patológicos ou pela autonomia egocêntrica ou pela dependência simbiótica. Nesse sentido, salienta-se a ideia de aceitação cognitiva da autonomia do outro e o Reconhecimento da independência do outro.

3. A POLÍTICA E SEU PAPEL NA LUTA POR RECONHECIMENTO NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

Em meio à estratificação das sociedades contemporâneas e submersa nos problemas cogentes e nos paradigmas constituídos pelas políticas modernas e pela aculturação do poder

⁶⁴HONNETH, Axel. Luta por Reconhecimento. São Paulo: Editora 34, 2003, p.164.

⁶⁵Ibid., p. 174.

democrático, faz-se necessário uma nova perspectiva, pautada na igualdade dos direitos e no reconhecimento de luta das minorias, buscando assim, superar o atual sistema coercivo e segregador no qual estamos inseridos.

Diante deste âmbito de pensamento, percebemos de um lado a sociedade moderna composta por um emergente contexto social multicultural e complexo, e por outro lado, temos em caráter normativo e constitucional a representação da lei, formado por entre outros, do exercício político, do Estado e do seu poder coercivo. Por outro lado, pensar em uma constituição que busca assegurar direitos iguais para todos é pensar em uma sociedade que se reconhecem reciprocamente, isto é, “Em última instância, trata-se da defesa dessas pessoas individuais do direito, mesmo quando a integridade do indivíduo – seja no Direito, seja na moral – dependa da estrutura intacta das relações de reconhecimento mútuo” (Habermas, 2002, p. 229).

Em vista disso e frente às identidades subjetivas que englobam uma diversidade multicultural, heterogênea e complexa, revela-se uma preocupação resultante de um esquecimento político das minorias sociais que anseiam, antes de tudo, por um reconhecimento igualitário, integrador e mútuo, contra todo tipo de aculturação tradicionalista, opressora e segregadora.

Segundo o pensamento habermasiano:

Em um primeiro momento, no entanto, as coisas parecem ser diferentes quando se trata de reivindicar reconhecimento para identidades coletivas ou igualdades de direitos para formas de vida culturais. Feministas, minorias em sociedades multiculturais, povos que anseiam por independência nacional ou regiões colonizadas no passado e que hoje reclamam igualdade no cenário internacional, todos esses agentes sociais lutam hoje em favor de reivindicações [...] (Ibid., p. 231).

De fato, desenvolver uma ‘política do reconhecimento’ é uma das reivindicações mais emergentes e necessárias que depõem a favor de uma democracia de direito envolto pelo respeito ao sujeito, a sua identidade e a sua constante mutação.

Ora, as regulamentações políticas acerca dos contextos sociais não podem tomar conotações diferenciadas e, conseqüentemente, divergentes. Para Habermas (Ibid., p. 233) “Taylor esmiúça essa oposição [...] segundo os conceitos de bom e justo, advindos da teoria moral [...] que deve assegurar chances iguais a todos, de modo que cada um possa orientar-se por uma concepção própria do que seja bom”.

Verdadeiramente, é imprescindível que os sistemas de direitos não deixem de problematizar e evidenciar as segregações sociais e os preconceitos culturais. Por isso, se faz

necessário uma política de reconhecimento do outro; e uma dialética coerente e igualitária entre o sistema normativo, os movimentos sociais e as individualidades subjetivas impregnadas nas coletividades.

Acerca disto, Habermas (2002, p. 237) afirma que:

Uma leitura ‘liberal’ do sistema de direitos que ignore essa relação não tem saída senão entender erroneamente o universalismo dos direitos fundamentais enquanto abstrato de diferenças, e de diferenças tanto culturais quanto sociais. Caso se queira tornar o sistema de direitos efetivo por via democrática, é preciso que se considerem as diferenças com uma sensibilidade sempre maior para o contexto. Ontem como hoje, a universalização dos direitos é o motor de uma diferenciação progressiva do sistema de direitos, sistemas que logra manter segura a integridade dos sujeitos jurídicos, mas não sem um tratamento rigidamente igualitário [...] dos contextos de vida de cada um, os quais originam sua própria identidade individual.

Perceber a necessidade de um nivelamento político acerca das diferenças culturais e sociais é evidenciar um processo de universalização política, partindo de uma democratização onde o respeito pelas minorias e por suas diferenças são reconhecidas e aceitas.

Fechar os olhos para essa realidade é reelaborar um processo contínuo de esquecimento histórico das lutas e dos direitos conquistados. Este flagelo social que resulta nas divisões de classes e no esquecimento histórico instigam novas minorias que fracassam na busca por reconhecimento social e por direitos políticos, pois “disputa acerca da interpretação e imposição de reivindicações historicamente irresolvidas é uma luta por direitos legítimos, nos quais estão implicados agentes coletivos que se defendem contra a desconsideração de sua dignidade” (Ibid., p. 230).

É perceptível no pensamento habermasiano a preocupação quanto à autonomia pública da sociedade enquanto cidadãos do Estado. Para Habermas é preciso uma política com características igualitárias e com normatizações que busquem corrigir as desigualdades, sem estas políticas o sujeito fica sem a possibilidade de percorrer novas fronteiras “de crescer sem perturbações em seu universo cultural de origem, e de poder criar seus filhos nesse mesmo universo” (Ibid., p. 252).

Noutras palavras Habermas (2002, p. 237) persevera em favor da sociedade por elucidações junto à política e ao Estado, ou seja:

[...] em debate público acerca da interpretação adequada das carências, os enfoques sob os quais as diferenças entre experiências e situações de vida de determinados grupos de

homens e mulheres se tornam significativos para um uso das liberdades de ação em igualdades de chances.

Neste sentido, em comunhão com o pensamento habermasiano, as vontades e os entendimentos políticos devem trilhar também as expressões particulares de uma minoria que clama por reconhecimento social e político. Isto deve/pode embasar razões que compreendam e orientem decisões que denotem, por exemplo, um ‘auto-entendimento ético político’ ou justificações e discussões acerca de uma concepção de vida escolhida, buscando evitar assim, segregações e exclusões. De outro modo, para Habermas “A exclusão social da população de um Estado resulta de circunstâncias históricas que são externas ao sistema dos direitos e aos princípios do Estado de direito” (Ibid., p. 246).

Portanto, enquanto não existir um entendimento comum entre o Estado de Direito e a democracia, os sujeitos multiculturais não poderão usufruí da chance de confrontar, romper, continuar ou transformar a realidade no qual estão inseridas, a partir de sua origem cultural e de suas atitudes autocríticas, mas em um contexto livre da coerção, do preconceito e da intolerância revestida de normatização democrática. Na concepção de Habermas (2002, p. 252) “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”.

Neste seguimento, é necessário romper com uma sociedade e, conseqüentemente, com uma política pautada no senso comum respaldados pelo que acham a grande maioria. De outra forma, Habermas nos propõe um “posicionamento reflexivo”, com base no reconhecimento multicultural, na tolerância ao diferente e na reciprocidade entre os heterogêneos pontos de vista, ou seja, “é preciso reconhecer cada pessoa como membro de uma comunidade integrada em torno de outra concepção diversa do que seja o bem, segundo cada caso em particular” (HABERMAS, 2002, p. 253).

Ora, como afirma o próprio Habermas “Todo recalque produz seus sintomas” (Ibid., p. 266), as segregações e os preconceitos são sintomas que impossibilitam uma política do reconhecimento, da democratização justa e da relação recíproca. Como afirma Buber “Que ninguém tente debilitar o sentido da relação: relação é reciprocidade” (2001, p.54), ou seja, perceber o outro, desenvolver políticas que reconheça o outro é antes de tudo, edificar a relação mútua entre o ‘eu’ e o outro diferente.

4. RECONHECIMENTO E JUSTIÇA⁶⁶

Existe uma grande discussão entre liberais e comunitaristas. Para os liberais, trata-se de dar prioridade a uma concepção abstrata de “pessoa”, desvinculando suas capacidades de agir de forma autônoma e livre dos contextos e determinações históricas específicas que compõem sua identidade. Para que uma concepção de justiça possa fornecer princípios e normas com pretensões morais de justiça, é preciso limitar-se a uma concepção impessoal e imparcial de pessoa.

Já segundo os comunitaristas, a justiça está atrelada aos contextos da comunidade, ou melhor, à sua história, tradição, práticas e valores, que formam o horizonte normativo para a constituição da identidade de seus membros e, por conseguinte, dos princípios de justiça.

O debate entre ambos os grupos no início da década de 1980 se caracterizou pela rigidez das distinções: os liberais, pertencentes à tradição kantiana, podiam ser definidos como aqueles que se esquecem do contexto; já os comunitaristas, de tradição hegeliana, como os que são obcecados pelo contexto.

O debate com John Rawls é de que os princípios de justiça devem ser objeto de um acordo original e razoável, isto é, de que a escolha dos princípios seja feita de modo equitativo e imparcial, sem que o indivíduo saiba seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou status social, sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força e coisas semelhantes. Essa é a função do véu da ignorância.

Neste sentido, a autorrealização deveria ser assegurada por uma estrutura de direitos, liberdades e deveres como querem os liberais; não abstratamente deduzida e, sim, efetivada num contexto ético intersubjetivamente compartilhado, como defendem os comunitaristas.

5. ASPECTOS NORMATIVOS DO RECONHECIMENTO

É certo que o ordenamento jurídico tende a contemplar os direitos que os cidadãos, reciprocamente, devem se submeter e estão obrigados a exigir uns aos outros; essa regra é própria dos meios do Direito Positivo. Também é certo que a Teoria dos direitos deve atender as diferenças culturais. Entretanto, na efetivação do direito, surgem os desafios que são proporcionais as diferenças culturais, étnicas e religiosas envolvidas, já que, em tese, a norma

⁶⁶ NOBRE, Marcos (Org). Curso Livre de Teoria Crítica. Campinas: Papirus,2008, p. 192-198.

jurídica representa as decisões de um legislador local e tendem a ser mais traumáticas quando envolve posições fundamentalistas.

A normatização que se introduz com o Direito surge como um complemento ao déficit da moral daquela comunidade e sua aplicação se constitui um caráter constitutivo em certas interações desprovidas de conteúdo moral. O *médium* do Direito, portanto, pressupõe uma categoria de direitos, via de regra fundamentais, que asseguram um *lócus* de proteção ao cidadãos e nesse viés as minorias ofendidas e maltratadas se socorrem do direito positivo para garantir seu processo de afirmação.

O direito moderno fornece um sistema de garantias e proteção dos indivíduos, que pelo princípio da legalidade, esse sistema de garantias impõe ao Estado uma certa limitação e possibilita ao indivíduo uma maior liberdade. O direito deve, precisamente, conter os direitos que os cidadãos estão reciprocamente submetidos em suas regras de convivência.

Esse sistema do direito moderno individualiza aquele detentor de direitos e garantias estabelecidos no sistema normativo e impõe ao Estado uma limitação decorrente do sistema legislativo que certos momentos, poder ser entendidos como retrógados, mas legitimado pelo manto do regime democrático que exige do direito um comportamento legal, tal comportamento confirma sua legitimidade quando garante a todos os jurisdicionados um tratamento isonômico e igualitário. O processo democrático depende de um processo de normatização jurídica, pois exige dos participantes uma participação positiva e com foco na obediência as garantias individuais fundamentais para sua legitimação. Um problema que surge é que o direito Positivo não deve regular as possíveis interações formuladas por sujeitos capazes de falar e de agir, esse papel cabe aos atos regulados pela regra da moral.

Essa busca pela legitimação que é inerente ao processo democrático e que exige a participação positiva dos envolvidos, Habermas (2002) alerta para o problema da “igualação jurídica e do igual reconhecimento”, quando evolve os grupos multiculturalmente definidos, ao passo em que se busca a proteção dos interesses dos grupos, tende a distinção de coletividades que se destacam entre si, pois na medida em que se busca o reconhecimento, tende a se individualizar mais ainda, quer seja pela vontade de manutenção de suas crenças, tradições, etnias e até mesmo na manutenção de suas identidades, esse processo gera um fator de dificuldade nas comunidades de imigrantes que buscam manter suas tradições e ao mesmo tempo serem incluídos na nova comunidade.

Todavia, a inclusão nessa nova comunidade sem sempre é pacífica e de fato ocorre. A título de exemplo, conforme ocorreu no caso da lei francesa de 2010 que proibiu o uso da

burca (véu islâmico) em espaços públicos, tal caso foi levado ao Tribunal Europeu de Direitos Humanos que confirmou a legitimidade da lei francesa sob o pálio argumento de medidas de segurança para prevenir atentados no território francês. A hostilidade contra a figura do estrangeiro não é nenhuma novidade e ocorre há várias décadas, em especial no continente Europeu, por conta do grande fluxo migratório que ocorre na região decorrente de vários fatores, tais como: ameaça a vida ou a liberdade por conta de questões políticas ou até mesmo fugindo da fome e da miséria em busca de trabalho e de novas oportunidades.

Na definição de uma sociedade acolhedora num processo de migração, Habermas define que:

Essa comunidade projetada de modo construtivo não é um coletivo que obriga seus membros uniformizados à afirmação da índole própria de cada um. Inclusão não significa aqui confinamento dentro do próprio e fechamento diante do alheio. Antes, a "inclusão do outro" significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos- também e justamente aqueles que são estranhos um ao outro - e querem continuar sendo estranhos. (HABERMAS, 2002, p.8).

Invariavelmente, qualquer comunidade que aceite o processo de acolhimento do imigrante, certamente sofrerá interferências e até uma possível mudança cultural, pois ainda que exista uma certa resistência quanto a manutenção da integridade na forma como os cidadãos daquela comunidade acolhedora mantenha sua cultura certamente receberá influências do convívio com o estrangeiro. Habermas (2002) questiona, até que ponto em uma sociedade de direito democrático pode ser possível exigir do exilado ou refugiado que ele assimile os preceitos ético-político da nação que lhe acolhe. Aponta que esse processo de assimilação poderá ocorrer em dois níveis, sendo num primeiro momento o processo da “concordância”, momento em que o acolhido tende a apreender os princípios da constituição daquele espaço de convívio e de interação que está inserido por meio da “autocompreensão ético-política dos cidadãos”, como também pela “cultura política do país” que o acolhe e a obediência as regras aceitáveis daquela comunidade.

O segundo nível ocorre com a “disposição à aculturação” do sujeito que chega ao novo ambiente, e esse processo não quer dizer que seja plástico ou superficial, ele dever ocorrer de maneira introspectiva que altera o modo de viver e de absorver as novas práticas e costumes, ocorrendo uma certa fusão de culturas no indivíduo, por conta do contato continuado que ele está inserido.

Nessa perspectiva, passam a se submeter as normas jurídicas que devem ser respeitadas não somente porque elas coagem, mas sim porque elas são legítimas. Essa legitimidade

característica de uma norma jurídica demonstra que, ao mesmo tempo que está positivada torna cidadãos politicamente autônomos, já que aqueles incluídos nessa comunidade podem compreender-se em conjunto com os demais como autores das leis as quais se submetem como destinatários.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, na modernidade, formas rígidas de vida tornam-se vítimas da entropia. Movimentos fundamentalistas podem ser entendidos como a tentativa irônica de, com meios restaurativos, conferir ultra estabilidade ao próprio mundo vital. O nacionalismo também pode se tornar um fundamentalismo, mas não pode ser confundido com ele. Porém, o fundamentalismo que conduz a uma práxis de intolerância é irreconciliável com o Estado de Direito. Essa práxis apoia-se sobre interpretações religiosas ou histórico-filosóficas do mundo que reivindicam exclusividade para uma forma privilegiada de vida.

Portanto, em sociedades multiculturais, a constituição jurídico-estatal só pode tolerar formas de vida que se articulem no médium de tradições não-fundamentalistas, já que a coexistência equitativa dessas formas de vida exige o reconhecimento recíproco das diversas condições culturais de concorrência do grupo. A integração ética de grupos e subculturas com cada uma das identidades coletivas próprias precisa ser desacoplada do plano de uma integração política abstrata, que apreende os cidadãos do Estado de maneira equitativa.

Nesta perspectiva de análise, a neutralidade do direito em face das diferenciações éticas no interior do Estado pode ser explicada pelo fato de que, em sociedades complexas, não se pode mais manter coesa a totalidade dos cidadãos através de um consenso substancial acerca dos valores, mas tão-somente através de um consenso quanto ao procedimento relativo a ações jurídicas legítimas e ao exercício do poder.

Nos dias de hoje, a hostilidade contra estrangeiros é amplamente difundida nos países da União Europeia. Do ponto de vista filosófico, justifica-se essa política de isolamento contra imigrantes? Pois, a afluência de imigrantes altera a composição da população também sob um ponto de vista ético-cultural. Neste sentido, salienta-se que a integração política, não se estende a culturas imigratórias fundamentalistas. O slogan defensivo “o barco está lotado”, presente na discussão sobre políticas de asilo na Alemanha no início dos anos 1990, permite entrever esta indisposição.

REFERÊNCIA

ARAGÃO, Lúcia. **Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

AUDARD, Catherine. “**Le principe de légitimité démocratique et le débat Rawls-Habermas**”. In: **Rainer Rochlitz (Org.) L’usage Public de la Raison**. Paris: Presses Universitaire de France, 2002, p. 95-132.

BUBER, Martin. **Eu e tu** / Martin Buber. Tradução: Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. **Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social**. Madrid: Taurus, 1988.

_____. **A Inclusão do Outro: estudos de teoria política**. Tradução: Paulo Astor Soethe. São Paulo, Edições Loyola, 2002

_____. **Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade**. Vols.1 e 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen & TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo: Lotte per il riconoscimento**. Milano: Feltrinelli, 2006.

FERRY, Jean-Marc. **Habermas: l'éthique de la communication**. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento**. São Paulo : Editora 34, 2003.

NOBRE, Marcos (Org). **Curso Livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papirus, 2008.

RICOUER, Paul. **Percorso do Reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2010.

TAYLOR, Charles. **A Ética da Autenticidade**. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalisme: Différence et démocratie**. Paris: Éditions Flammarion, 2009.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1997.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. Petrópolis: Vozes, 1997.

AUTONOMIA PLENA E POLÍTICA E COORIGINARIDADE ENTRE AUTONOMIA PRIVADA E PÚBLICA EM JOHN RAWLS E JURGEN HABERMAS

André Guimarães Borges Brandão

UFRRJ. Mestrando

andreborgesbrandao@hotmail.com

Resumo: Trata-se de artigo que objetiva investigar o quanto permanece válido o conceito de autonomia e seu desdobramento em *autolegislação* nas leituras contemporâneas da filosofia política de John Rawls e Jürgen Habermas, sobretudo a partir do desenvolvimento desse conceito ao longo das principais obras de Rawls e da forma com que aparece em *A inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*, em *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, bem como em *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*, todas obras da maturidade de Habermas a partir da década de 1990. Na modernidade, notadamente a partir de Kant, o conceito de autonomia confere legitimidade à justificação pública do direito e à fundamentação de uma moral racional através de um procedimento imparcial. Após a Revolução Científica e a Reforma Protestante, as quais demonstram a não conexão cósmica e divina do homem com a realidade, passamos a não poder mais contar com uma coesão social forjada a partir de referências heterônomas. O potencial reflexivo do próprio homem é o que o constitui e, portanto, deve figurar como guia das pretensões práticas. A contemporaneidade radicaliza esse ímpeto político moderno, uma vez que a relação entre Estado e Sociedade ou direito e política aparece agora como relação entre direitos humanos e soberania popular no seio de um Estado Democrático de Direito. Ora, isso coloca novos problemas à pretensão de *autolegislação* advinda de Rousseau e Kant. Desta forma, uma reinterpretação da razão prática se torna necessária, sobretudo diante de sociedades que agora se pretendem equitativas e cooperativas no contexto do fato do pluralismo de cosmovisões. É essa a pretensão em comum de ambos autores, sendo que o presente artigo ambiciona, após uma breve passagem pela investigação acerca do conceito de autonomia em cada um deles, apontar a melhor releitura do conceito.

Palavras-chave: Autonomia Plena. Autonomia Política. Autonomia Privada. Autonomia Pública.

INTRODUÇÃO

As discussões públicas contemporâneas deixam evidente a existência cada vez mais intensificada de desacordos no que diz respeito ao direcionamento de nossas ações. Muitas são as finalidades que conduzem nosso atuar cotidiano, vários são os vetores que influenciam nossas escolhas e o modo como procedemos as tomadas de posição no mundo da vida, de maneira que cada indivíduo segue seu caminho tomado por influências particulares, muitas das vezes imperceptíveis até para o próprio ator social. Os diferentes projetos de vida – muitas vezes inconciliáveis concepções de bem – se mostram como o principal diagnóstico de sociedades contemporâneas complexas, nas quais já há muito se pretendeu considerar a liberdade como um princípio norteador. Nada mais natural, portanto, haja vista essa consagração da liberdade como princípio norteador, do que a multiplicação de concepções finalísticas e teleológicas, concepções abrangentes do bem, as quais não podem chegar a um

acordo, portanto permanecendo inconciliáveis. Hoje, cada indivíduo tem um *télos* que orienta não só sua conduta como sua concepção de mundo, sua cosmovisão. Muitas vezes, essa visão pode ser forjada ou fomentada pela indústria cultural de massas, outras vezes permanece sendo parte do próprio ímpeto emancipatório de cada indivíduo, bem como do saudável desenvolvimento de seu projeto de vida. Entretanto, uma coisa é certa: esse emaranhado de concepções individuais do bem no seio da liberdade do pensamento é um ponto de partida imprescindível para o debate que pretende melhor entender a relação do indivíduo com a sociedade e desta com o Estado no seio daquilo que se pretendeu chamar desde o final do século passado de multiculturalismo. Segue esse mesmo diagnóstico o conceito de *fato do pluralismo* que o filósofo americano John Rawls pretende consagrar em sociedades contemporâneas complexas:

Isso porque uma característica básica da democracia é o pluralismo razoável – o fato de que uma pluralidade de doutrinas abrangentes, razoáveis e conflitantes, religiosas, filosóficas e morais, é resultado normal da sua cultura de instituições livres. (RAWLS, 2001, p. 173-174).

O multiculturalismo se dá diante do fato de que em sociedades contemporâneas interessadas por se autoregular através do direito não se espera que uma pessoa, dada a liberdade que se consagrou e se consagra desde a modernidade, deva renunciar a um credo religioso ou a um projeto de vida qualquer, a não ser que este seja considerado irrazoável, e, portanto, ilegítimo diante de um procedimento imparcial de justificação em que os concernidos são considerados como autores e destinatários das normas (*autolegislação*). A apostasia, ou seja, a mudança de credo religioso, não pode prejudicar a ideia de um cidadão como membro de uma sociedade cooperativa, e portanto, possuidor de uma identidade pública inerente a esta condição, a qual não se perde com a mudança de credo religioso ou de qualquer concepção abrangente que pretenda dar conta de certa totalidade com sua narrativa.

Portanto, pelo menos desde a modernidade, entende-se a limitação da liberdade como sua própria consagração, nos termos dos conceitos de autonomia ou de *autolegislação* presentes desde Rousseau e Kant. Na verdade, o que esses autores sugeriram foi uma relação mais aproximada entre liberdade e coerção. A liberdade do ser humano é entendida a partir da efetivação de sua autonomia, sendo esta a própria garantia de legitimidade e justificação da cogência das normas jurídicas modernas, ou seja, de sua força obrigatória. Assim, podemos dizer que dentro do direito moderno se tem a máxima de que tudo aquilo que não for proibido

pelo direito coercivo, é permitido, verdadeiro espaço de liberdade de ação garantido para todos aqueles que se projetam em suas predileções metafísicas ou não.

Contudo, é claro que essa liberdade não é irrestrita e nem absoluta, ela é situada em um contexto de garantia de direitos. A liberdade é garantida no seio do direito institucionalizado, bem como de sua própria revisão discursiva, o que não se dá por acaso, mas levando em conta uma situação pragmática junto ao pluralismo de concepções de bem: as relações sociais em sociedades complexas contemporâneas são mediadas pelo *direito*, sendo esse um procedimento que limita os poderes das autoridades contra a liberdade do cidadão, algo reivindicado desde o início do Constitucionalismo.⁶⁷

Rawls e Habermas entendem cada um a sua maneira o papel do direito, sendo certo de que Rawls não deixa claro a função que o direito deve ter. Contudo, os dois autores investigam a legitimidade das normas em sociedades contemporâneas, as quais são filhas da modernidade, e, portanto, marcadas por uma diferença entre os indivíduos no que diz respeito às inconciliáveis pretensões relacionadas ao projeto de vida de cada um. Portanto, ambos autores têm como objeto de investigação sociedades herdeiras da ideia de *autolegislação* e da tentativa de regulação e integração através de normas jurídicas consagradas por todos no uso de uma razão compartilhada. Pretendem dar continuidade ao ímpeto kantiano de uma justificação moral a partir de uma razão pública. Evidente que a contemporaneidade ainda tem muito a dizer sobre a efetivação do conceito de autonomia kantiano, balizador do direito moderno, mas, no presente ensaio, analisaremos apenas duas tentativas de articulação desse conceito com sociedades marcadas pelo fato do pluralismo.

Podemos afirmar que a modernidade nos conduziu a diversas aporias, mas seus grandes temas, bem como a validade de várias de suas pretensões, ainda permanecem vivas nas discussões contemporâneas da filosofia prática. Não é razoável pensar que conceitos como o de autonomia ou mesmo de democracia a partir de um estado de direito devam ser desconsiderados das pesquisas contemporâneas ou mesmo estejam esgarçados pelo tempo e pelo uso inapropriado. Ora, nos parece que estes conceitos ainda carecem de investigações mais aprofundadas, a fim de trazer à luz seus principais sentidos, de maneira que o adeus à modernidade, tão querido por alguns irracionalistas contemporâneos, deve, ao menos, por ora, ser substituído por uma utopia realista que aprofunde criticamente alguns conceitos fundamentais da modernidade, entre eles, no presente ensaio filosófico, trataremos, de passagem, da autonomia, do direito e da democracia. Pretendemos assim investigar o conceito

⁶⁷ Cf. “Evolução histórica do Constitucionalismo”. In *Direito Constitucional Esquemático* (LENZA, 2010, p. 49).

de autonomia na *teoria da justiça como equidade* e na *democracia deliberativa* de, respectivamente, John Rawls e Jürgen Habermas, certo de que esse conceito, dado o contexto em que é pensando, perpassa necessariamente os conceitos de direito e de democracia.

Ainda restaria dizer, com a finalidade de desconstruir a despedida da modernidade, que na Pós-modernidade a crítica dos conceitos ainda passa pela utilização destes, e por mais que engrossemos o caldo da crítica avassaladora da razão, só conseguimos a “liga”, ou seja, o ponto da crítica, a partir da própria razão. Diante de tão evidente contradição performativa⁶⁸ contida nas críticas destruidoras da modernidade, resta claro que essa despedida, na verdade, é típica de filhos desta modernidade que buscam pensar por si mesmos e construir conceitos ao invés de apenas reproduzi-los segundo a tradição. Ademais, é evidente que alguns dos principais temas da modernidade ainda não se esgotaram nem sequer se arrefeceram, pelo contrário, continuam sendo debatidos em todo o mundo, bem como configuram problemas ainda não resolvidos. Portando, deixemos claro desde o início da investigação que a negação do *fato do pluralismo* e do ímpeto moderno de *autolegislação* relacionada ao direito e à democracia no seio da contemporaneidade são objeções ao presente artigo que pretendemos afastar de plano, preliminarmente, sem prejudicar eventuais discussões que estão por vir.

Diante dessas condições dadas em sociedades complexas contemporâneas consagradoras da democracia, fica difícil tratar de um conceito de indivíduo que não passe antes pela socialização, sendo esta entendida a partir de um desacordo razoável frente ao pluralismo de cosmovisões e da participação dos indivíduos como sujeitos de direito. Ora, o indivíduo não tem uma vontade estanque, atomizada, como se fosse um observador imparcial ou um sujeito em solipcismo. Ele já é parte da existência, já é um participante das relações sociais desde o seu nascimento, de modo não ser possível pensá-lo identitariamente fora de uma relação dialética com a sociedade. A individuação contemporânea ocorre sempre a partir da situação de sociedades que se pretendem cooperativas. Enfim, o que queremos dizer é que a individuação só pode se dar na socialização⁶⁹. Nascemos como sujeitos de direito ou, melhor, desde a concepção, desde a potência de viver, portanto enquanto nascituros, já somos considerados sujeitos de direito em potencial. Ora, sociedades desse tipo, percebemos, são diferentes de sociedades tradicionais que se moviam sempre em referência a um bem supremo ou comum, sendo que parte da sua filosofia prática passa a ser uma tentativa de estabelecimento de princípios normativos que regulem de modo legítimo as condutas e não

⁶⁸ Cf. APEL. “Fundamentação Última não Metafísica”. IN: Ernildo STEIN & Luiz A. de BONI. *Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima*. Vozes, 1993, p. 322.

⁶⁹ Cf. “Individuação através da socialização. Sobre a teoria da subjetividade em George Herbert Mead”. In *Pensamento Pós Metafísico* (HABERMAS, 2002, p. 183)

uma tentativa de ajustar nossas condutas a uma prévia concepção norteadora de bem. Talvez seja importante sublinhar esta diferença entre sociedades tradicionais e sociedades complexas contemporâneas, por serem estas últimas o foco de investigação tanto de John Rawls como de Jürgen Habermas. Com isso, deixamos marcos e condições para a presente investigação, os quais passam tanto pelo *fato do pluralismo* quanto pelo *direito* como mediador em sociedades democráticas ou mesmo com possibilidade de integração social, ao menos no caso de Habermas.

Assim, não cabe mais falar da política como busca da efetivação do bem comum, uma vez que, desde o início, quanto ao bem, já existe um desacordo que é a verdadeira marca do contexto de liberdade de pensamento em que vivemos desde a modernidade, sobretudo como saída das aporias da Reforma Protestante e das guerras religiosas dos séculos XVI e XVII. Talvez na contemporaneidade seja melhor falar em justiça, ou seja, em uma concepção de justiça que não apague as diferenças, mas que restrinja as desigualdades sociais através da efetivação da *autolegislação*, ímpeto tipicamente moderno que, apesar de precisar sofrer algumas releituras e revisões, ainda mantém hígida sua estrutura principal, qual seja: a efetivação dos concernidos como autores e destinatários das normas. Na verdade, na contemporaneidade, se quisermos ainda pensar o conceito de autonomia, devemos buscar entender a racionalidade de modo procedimental, portanto falível, o que deixa em aberto a alteridade, a diferença. Essa racionalidade deve ser consagradora das diferenças, mas também deve possibilitar uma base normativa em comum advinda da deliberação. É buscando uma razão que ainda tenha um potencial consagrador das diferenças, apesar de não deixar de lado o reconhecimento, que Habermas se posiciona:

Estou esgaravatando, um pouco aqui um pouco acolá, à procura dos vestígios de uma razão que reconduza, sem apagar as distâncias, que una, sem reduzir o que é distinto ao mesmo denominador, que entre estranhos torne reconhecível o que é comum, mas deixe ao outro sua alteridade. (HABERMAS, 1993, p. 112).

Pois bem, o presente trabalho pretende, a partir da releitura dos dois autores contemporâneos mencionados, revisar o conceito moderno de autonomia para ajustá-lo a sociedades democráticas marcadas pelo pluralismo de cosmovisões, tendo em vista que o melhor entendimento sobre o Estado Democrático de Direito passa por uma releitura necessária, mas crítica, não só do conceito de autonomia kantiano, mas da própria razão prática deste grande autor moderno. Este breve ensaio filosófico inicia esse caminho pelas necessárias reformulações do conceito moderno de autonomia e seu ímpeto de *autolegislação*. Através de breve progressão dos principais livros do autor americano John Rawls, pretende-se

expor o que este entendeu por Autonomia Plena ou Completa, sendo esta uma autonomia racional, a qual ainda se filia a uma teoria da escolha racional, adicionada de uma autonomia política. Em *Uma Teoria da Justiça* (1971) o conceito de Rawls parece encontrar alguns limites para a aplicação das próprias pretensões de sua *teoria da justiça como equidade*, motivo pelo qual é expandido em *Justiça e Democracia* (1992), em *Liberalismo Político* (1993) e em *Direito dos Povos* (1999). Após, entraremos, também brevemente, no conceito de autonomia em Jürgen Habermas. Esse conceito é desenvolvido a partir de um conceito de direito como integração social, pois o direito cria subsistemas, mas também considera o mundo da vida. O direito não é mais visto como instância subordinada à moral, mas como complementar, sendo que o princípio discursivo, a partir da *gênese lógica dos direitos*, abrangeria tanto o princípio moral quanto o princípio da democracia. O direito seria o *médium* de onde surgiria a autonomia, o que demonstraria a cooriginaridade entre autonomia privada e autonomia pública, e portanto, entre direitos humanos e soberania popular. As principais obras de Habermas utilizadas serão *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* (1992), *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política* (1997) e *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade* (2003). Para concluir, veremos com os procedimentos de justificação da teoria de ambos os autores qual a releitura do conceito de autonomia e de razão prática permanece mais adequada a sociedades democráticas complexas reguladas pelo direito e marcadas pelo *fato do pluralismo*.

AUTONOMIA PLENA OU COMPLETA EM JOHN RAWLS

A *teoria da justiça como equidade* do filósofo americano John Rawls foi um marco para a filosofia prática contemporânea, sobretudo para a filosofia política, a qual fora retirada da letargia que se encontrava por conta de disputas liberais em torno da melhor formulação do princípio de utilidade. Podemos dizer que o utilitarismo preenchia a filosofia política contemporânea até 1971, momento de publicação de *Uma Teoria da Justiça*. Nesta obra, Rawls investiga o conceito de autonomia no bojo de sua teoria da *justiça como equidade*, bem como faz questão de consagrar valores políticos como inegociáveis em crítica que profere contra os preceitos utilitaristas, os quais poderiam sim eliminar algumas liberdades desde que em benefício do maior número. Vejamos como o conceito de autonomia aparece nesta obra.

O que temos de mais inovador no pensador americano é o método. O procedimento da *posição original* leva a pensar, por hipótese, por exercício mental, que seriam escolhidos

princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade, ou seja, para as principais instituições que irão distribuir os benefícios e desvantagens em viver de forma cooperativa.⁷⁰ Esses princípios seriam escolhidos em uma situação inicial condicionada por um *véu de ignorância*, na qual os representantes não sabem de antemão qual posição irão ocupar, portanto não agindo por interesse. Essa seria uma posição que permitiria a escolha figurar como justificação equânime, e, portanto, como intensificador do ímpeto de legitimidade de uma obrigação perante a obediência das normas em sociedades contemporâneas que se pretendem justas, bem na esteira do conceito de boa vontade de Kant. Segundo Rawls, em uma posição equânime, os princípios de justiça escolhidos serão os mais justos. Rawls pretende forjar um procedimento imparcial que conduza nossas ações, um procedimento em que o sujeito possa se considerar autônomo, pois submetido a condições que lhe fazem um sujeito racional, livre e igual:

Assim, agir com autonomia é agir segundo os princípios com os quais concordaríamos na condição de seres racionais, livres e iguais, e que devemos entender dessa maneira. Esses princípios também são objetivos. São os princípios que desejaríamos que todos (inclusive nós mesmos) seguissem se tivéssemos de assumir juntos o mesmo ponto de vista geral (RAWLS, 2008, p. 637).

Na qualidade de agentes racionais, livres e iguais, conferida pela *posição original*, se cumpre as pretensões normativas contidas no conceito de autonomia, ao menos, desde a modernidade, sobretudo através de seu corolário, a *autolegislação*. Aqueles que escolhem os princípios de regramento são autores das normas de conduta, mas são também aqueles em direção dos quais as normas se impõem coercitivamente, portanto, são, ao mesmo tempo, destinatários das normas que eles próprios criaram. Assim, pode-se garantir a legitimidade da imposição das normas, uma vez que sua fundamentação passa pela anuência de todos os concernidos, os quais só lhe dão efetividade por conta desta passagem procedimental. Enfim, o *véu de ignorância* evita uma escolha heterônoma, consagrando assim a autonomia da escolha, uma vez que pretende ser a condição da *posição original* que elimina qualquer interferência externa na escolha dos princípios que irão reger a estrutura básica de uma sociedade cooperativa e democrática.

Existe uma discussão sobre se a *posição original* conferiria de fato a possibilidade da efetivação da autonomia, uma vez que parece já partir de uma concepção de bem antes mesmo da aplicação do procedimento. Deixemos, por enquanto, de lado essa discussão. O importante aqui é deixar claro como Rawls trata o conceito de autonomia a partir de uma

⁷⁰ Cf. *Uma Teoria da Justiça* (RAWLS, 2008, p. 65).

concepção de pessoa como sendo um agente racional, livre e igual, pois participante da escolha de princípios que regerão a sociedade em que irá conviver a partir de uma posição original sob um véu de ignorância, ou seja, de uma pretensa situação inicial equânime. É por conta do envolvimento nesse procedimento imparcial que o agente pode-se considerar agindo de maneira autônoma, afastado de todo interesse, pois nesta situação é racional, livre e igual.

Contudo, neste primeiro momento, a formulação rawlsiana do conceito de autonomia parece ainda estar presa a uma teoria da escolha racional que se resume à perspectiva individual dos sujeitos, mesmo que do ponto de vista de um macro-sujeito coletivo, ao estilo da vontade geral de Rousseau.⁷¹ A escolha na *posição original* se dá sem levar em consideração a reciprocidade reflexiva que existe quando escolhemos baseados na justiça e não em uma concepção de bem, ligada a uma visão de mundo. A escolha é racional, de certo, mas quando adentramos mais decididamente no conceito de liberdade e, sobretudo, no conceito de igualdade, faltam alguns aprofundamentos necessários para a maior coesão da teoria. Desta forma, em *Justiça e Democracia*, nosso autor dá uma nova roupagem para o conceito de autonomia, detalhando ainda mais este sujeito da *posição original*. Rawls começa a se aproximar daquilo que será considerada uma concepção mais ampla de autonomia, a Autonomia Plena.

Além dos sujeitos serem considerados autônomos a partir da identificação destes com a racionalidade, com a liberdade e com igualdade *lato sensu*, é preciso acrescentar, além da *posição original*, duas capacidades morais dos indivíduos: a concepção de bem e o senso de justiça. Rawls acrescenta ao procedimento base de sua teoria a idéia de que, sendo os indivíduos livres e iguais, estes procuram realizar suas concepções de bem, mas também se consideram reciprocamente iguais nessa busca. Assim, não estamos mais como em *Uma Teoria da Justiça*, falando de uma autonomia racional somente. Agora, esses sujeitos racionais, livres e iguais seguem princípios racionais, mas não só, devem poder revisar a todo instante suas concepções de bem através de considerações tidas como razoáveis, uma vez que se entendem como reciprocamente situados e, portanto, condicionados a reflexividade da interação.

Só a partir de princípios de justiça que possam ser considerados razoáveis na discussão pública é que entendemos o que Rawls quer dizer com Autonomia Plena. Os cidadãos de

⁷¹ Cf. ROUSSEAU, J. -J. *Do Contrato Social*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

sociedades bem ordenadas⁷² são plenamente autônomos, pois aceitam e agem de acordo com princípios de justiça que poderiam ser reconhecidos e aceitos por estes caso estivessem na *posição original*:

De fato, é aprovando os princípios primários que seriam adotados em tal situação e reconhecendo publicamente o procedimento que permite chegar a um acordo, tanto quanto agindo com base nesses princípios e em conformidade com os imperativos do seu senso de justiça que os cidadãos alcançam sua completa autonomia. (RAWLS, 2000, p. 66).

Rawls entende que o senso de justiça, portanto a capacidade de razoabilidade, deve ter prioridade sobre a capacidade de escolha racional contida no desenvolvimento de uma concepção de bem. Desta forma, já começa a aparecer a própria ampliação que Rawls faz de sua justificação pública de princípios de justiça, e portanto, da própria legitimidade normativa exigida em sociedade complexas contemporâneas. A justificação que confere legitimidade a sociedades democráticas cooperativas deve passar pela *posição original*, mas também pela pretensão de uma *razão pública* contida na capacidade moral de senso de justiça dos cidadãos. A teoria da escolha racional recebe o suporte que entende o cidadão já imbricado, desde o início, na situação procedimental da posição original, como se representante fosse, de maneira a não ser possível reduzir a autonomia desse sujeito/cidadão apenas ao seu ímpeto da liberdade individual, mas sim entender a autonomia racional como parte de um processo construtivo da equidade. Assim, a autonomia racional passa a ser apenas parte do reconhecimento público dos princípios de justiça que devem reger uma sociedade democrática contemporânea. A autonomia plena só é conquistada quando os cidadãos aceitam e agem de acordo com os princípios de justiça levantados e justificados a partir de um procedimento imparcial que possa contar com o reconhecimento público razoável.

O conceito de Autonomia Plena segue a mesma direção, mas ganha ainda mais reforço com o *Liberalismo Político*. Isso ocorre uma vez que Rawls assenta sua teoria em uma justificação *política* de justiça, a qual parece ampliar a autonomia moral na direção de seu ideal do que definitivamente seja uma sociedade bem ordenada. Rawls se restringe a falar de uma concepção *política* de justiça. Nessa sociedade seria indispensável uma autonomia que seja realizada na vida pública. Os cidadãos devem agir de acordo com a concepção política de justiça exercendo sua autonomia política, a qual estaria fundada em uma razão pública exercida politicamente. Ora, o exercício dessa razão pública deve estar regulado pelo direito

⁷² Seria uma sociedade em que entramos ao nascer e só sairíamos com a morte. Para entender melhor o que é uma sociedade bem-ordenada para Rawls Cf. páginas 54 e 55 de *Justiça e Democracia* (RAWLS, 2000, p. 54-55)

constitucional, bem como deve ter sua gênese na democracia e em todas condições que esta é pensada. Portanto, o que se pretende é um potencial normativo que vincula nossas ações diante de um cenário específico. As concepções de pessoa e de sociedade, integrantes necessárias para o entendimento mais pormenorizado das idéias da teoria da justiça como equidade, devem ser vistas apenas na perspectiva política.

A *posição original*, como vimos anteriormente, é um procedimento que garante a possibilidade de pensar um cidadão racional, livre e igual na escolha dos melhores princípios de justiça que deverão reger sociedades cooperativas e democráticas. Ora, com isso, estamos resguardando a autonomia racional dos cidadãos na escolha desses princípios de justiça. No entanto, algo ainda fica incompleto quanto ao conceito de autonomia, motivo pelo qual Rawls pretende ampliá-lo na direção de uma justificação pública procedimental de princípios de justiça a nível dos próprios cidadãos em esfera pública. Os cidadãos consideram, mais ainda, reconhecem publicamente, que se estivessem na *posição original* como representante da sociedade, iriam escolher os mesmos princípios de justiça que foram escolhidos pelos hipotéticos representantes inseridos naquela condição equânime. Reconhece-se que seriam aceitos os mesmos princípios de justiça escolhidos pelos representantes em uma situação hipotética submetida ao *véu de ignorância*. O conceito de autonomia se torna pleno, sobretudo quando visto do âmbito político do cidadão, portanto com uma justificação pública, mas também política que passa a dar o tom da legitimidade normativa. A escolha que as partes representantes fariam é ratificada pelo cidadão na vida pública quando estes agem em conformidade com os princípios de justiça escolhidos em um Estado Democrático de Direito:

Desse modo, a autonomia plena é realizada pelos cidadãos quando eles agem em conformidade com princípios de justiça que especificam os termos equitativos de cooperação que estes cidadãos dariam a si próprios, caso se deixassem representar de forma equitativa como pessoas livres e iguais. (RAWLS, 2011, p. 92).

A autonomia racional é incrementada por uma autonomia política, sendo que esta, por sua vez, se efetiva na vida pública. Uma sociedade bem ordenada deve, portanto, garantir que aqueles princípios escolhidos racionalmente sejam reconhecidos publicamente através de um procedimento que garanta que os autores das normas sejam também seus destinatários. Ora, isso só é possível se pensarmos essa publicidade advinda da política também de maneira plena. Rawls defende três níveis de publicidade, os quais devem ser observados quando se pretende justificar de maneira imparcial e pública princípios de justiça estabelecidos de maneira procedimental, tendo em vista sociedades marcadas pelo *fato do pluralismo*. A publicidade plena dá ao cidadão a possibilidade de entender e subscrever as normas:

Mas a publicidade assegura, até onde isso é possível, mediante medidas práticas, que os cidadãos se encontrem em condições de conhecer e aceitar os efeitos penetrantes da estrutura básica que moldam a concepção que têm de si próprios, seu caráter e seus fins. Como veremos adiante, que os cidadãos se vejam nessa posição é uma condição para que realizem sua liberdade como pessoas que, em termos políticos, são plenamente autônomas. Isso significa que, em sua vida política, não é necessário ocultar nada (RAWLS, 2011, p. 81-82).

Com isso, resta evidente que, para entendermos a plenitude do conceito de autonomia política em Rawls, temos que passar pelos três níveis de publicidade. No primeiro nível de publicidade, os cidadãos aceitam os princípios de justiça sabendo que os demais também os subscrevem, bem como consideram justas as instituições que compõem a estrutura básica da sociedade. No segundo nível de publicidade, as crenças gerais dos cidadãos refletem pontos de vista públicos em uma sociedade bem-ordenada, haja vista dependerem de uma argumentação pública compartilhada. Já no terceiro nível de publicidade temos a justificação plena de uma concepção de justiça, a qual “(...) encontra-se presente na cultura pública, refletida em seu sistema jurídico e em suas instituições políticas, e nas principais tradições históricas de sua interpretação”. (RAWLS, 2011, p. 80)

Vale ressaltar, antes de adentrarmos propriamente no terreno habermasiano, que Rawls em *Direitos dos Povos* (1999), mais especificamente na *Ideia de Razão Pública Revisada*, a qual, diga-se de passagem, haja vista seu caráter complementar, seria melhor traduzida com o termo “revisitada”, deixa ainda mais clara esta última passagem que faz de uma autonomia puramente moral para uma autonomia política a partir da articulação das capacidades morais dos sujeitos (*Justiça e Democracia*) com uma sociedade política regida por uma Democracia Constitucional (*Liberalismo Político*).

Como primeiro exemplo considere o valor da autonomia. Ela pode assumir duas formas: uma é a autonomia política, a independência jurídica, a garantia de integridade dos cidadãos e a partilha igual do exercício do poder político com os outros; a outra é puramente moral e caracteriza certo modo de vida e de reflexão, examinando criticamente os nossos fins e ideais mais profundos, como no ideal de individualidade de Mill. Seja o que for que possamos pensar da autonomia como valor puramente moral, dado o pluralismo razoável ela deixa de satisfazer a restrição da reciprocidade, já que muitos cidadãos – por exemplo os que sustentam certas doutrinas religiosas – podem rejeitá-la. Assim, a autonomia moral não é um valor político, ao passo que a autonomia política é. (RAWLS, 2004, p. 192).

Portanto, a condição de reciprocidade, própria de cidadãos envolvidos na formação política da opinião e da vontade de sociedade que se pretendem cooperativas e democráticas, só pode ser preenchida quando abandonamos um conceito de autonomia preso ao

individualismo moral e passamos a entendê-lo a partir o próprio exercício de participação política.

A partir da Autonomia Plena ou Completa, vista pela ótica política e, neste sentido, a partir da aplicação dos três níveis de publicidade, resta robusta a tentativa de proceder uma releitura da razão prática kantiana que propicie a continuidade do ímpeto moderno de *autolegislação* em um Estado Democrático de Direito. Contudo, esta não é a única releitura do conceito de autonomia tipicamente moderno a partir de uma razão prática sob nova perspectiva. Habermas também irá se aventurar nessas águas profundas.

COORIGINARIDADE ENTRE AUTONOMIA PRIVADA E AUTONOMIA PÚBLICA NO MÉDIUM DO DIREITO EM HABERMAS

Por toda a obra do filósofo alemão Jürgen Habermas se pode perceber como pano de fundo o conceito de autonomia. Desde *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, de 1962, e *Técnica e Ciência como Ideologia*, de 1968, vemos a preocupação do autor com conceitos que se relacionam com o conceito de autonomia. Claro que ainda nesta época a teoria do agir comunicativo, bem como a ética do discurso, ainda não estavam desenvolvidas, motivo pelo qual o autor alemão ainda não se movia, pelo menos não a passos largos e reconhecidos publicamente, na direção de uma releitura da razão prática kantiana. A crítica diante do discurso filosófico da modernidade era intensa, mas não se pode dizer desconstrucionista. Por mais que nosso autor estivesse no auge de seu diagnóstico de sempre sobre a colonização do mundo da vida que se dá no seio de um capitalismo tardio, não é possível afirmar de antemão, sobretudo por se tratar de Habermas, uma desconstrução que não pudesse dar ensejo a uma reconstrução, a qual, evidentemente, não será uma reconstrução do mesmo, mas já será de um novo arranjo que passa pela crítica da modernidade sem abandoná-la por completo. Contudo, não temos ainda nesse início da carreira bibliográfica de Habermas uma conceituação robusta do que vem a ser autonomia.

Ao longo do tempo, o autor alemão foi aprimorando cada vez mais sua crítica, passando pela criação de um cabedal argumentativo chamado de Teoria do Agir Comunicativo. A partir desse momento, o qual se insere na década de 80, Habermas pretende oferecer uma ética do discurso que levante uma universalidade fraca através de pressupostos pragmáticos inseridos nos atos de fala ilocucionários. Com isso em mente, nosso autor se coloca a tarefa de

reconstruir algumas das pretensões de validade típicas da modernidade, entre elas, a autonomia.

Claro que de maneira fragmentária conseguimos cotejar alguns elementos sobre o conceito de autonomia em Habermas na obra inaugural da teoria do agir comunicativo, e mesmo antes desta. Ocorre que, somente a partir de *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* (1992) é que percebemos uma conceituação sistemática em uma releitura neokantiana do conceito de autonomia. Em 1997, quando da publicação de *A inclusão do Outro*, retoma-se a questão da autonomia levantada no texto de 1992, sendo ratificada a idéia discursiva que entende a autonomia no seio do direito e permite que essa possa se descolar de uma autonomia da vontade de estilo kantiano, sem, com isso, é claro, deixar de enfatizar novos contornos dados à própria razão prática kantiana. Habermas pretende evitar várias das críticas que o conceito de autonomia moderno de Kant recebeu, sobretudo no que diz respeito a ser um conceito monológico, portanto preso a uma filosofia do sujeito ou da consciência que acredita na capacidade subjetiva construtiva de objetos, fazendo propriamente uma metafísica das estruturas do sujeito cognoscente, bem como subordinando o próprio direito à moral.

No presente artigo científico, trataremos deste conceito de autonomia habermasiano posterior ao surgimento da *teoria do agir comunicativo*. Iremos focar precisamente nas principais obras do autor na década de 90, as quais apresentam de maneira incontestada e sistemática a reformulação da razão prática kantiana a partir de um conceito de autonomia que dê conta tanto do ambiente privado como do ambiente público, afinal de contas somos desde o nascimento (potencialmente desde a concepção) sujeitos de direitos participantes de uma cooperação social. Vale lembrar que, por mais que *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade* se baseie em conferências e diálogos do ano de 2001 com publicação em 2003, trata-se de uma revisitação da obra *Verdade e Justificação* de 1999, só que considerando o conceito de autonomia por se tratar de respostas ao questionamento do professor Alain Renaut (HABERMAS, 2007, p. 03-07)

Primeiramente, para melhor entendermos o que nosso autor quer dizer por autonomia precisamos adentrar em seu conceito de direito, pois é nesse contexto que a autonomia pode ser pensada, bem como é desse *locus* que parte. Segundo Habermas, o direito é um instrumento de integração social, pois faz a ponte entre o sistema e o mundo vida. Enganam-se aqueles que acreditam que o direito funciona apenas como um sistema que em nada se relaciona com os potenciais normativos inseridos na linguagem ordinária em atos de fala pragmáticos, sendo, na verdade, apenas uma instância de dominação que pretende

ideologicamente institucionalizar o *status quo*. O direito é dual. Figura como uma institucionalização sistêmica que coloca os limites de atuação livre dos indivíduos, portanto um marco legal que denota um espaço de ação (facticidade), mas também busca a justificação advinda da formação intersubjetiva da opinião e da vontade dos cidadãos (validade). Daí vem a possibilidade de integração social.

O direito é um *médium* que faz a ponte entre sistema e mundo da vida, entre a comunidade dos *experts* e a discussão formal e informal da esfera pública. De dentro do direito, uma vez que já somos desde sempre participantes deste tipo de cooperação, surgiria a autonomia como sendo tanto privada, pois alicerçada no espaço livre de ação na busca da realização da concepção de bem de cada indivíduo, onde aquilo que não é proibido é permitido (liberdade negativa), quanto pública, haja vista ser também consagrada a partir de uma liberdade positiva que permite a participação nas deliberações de formação pública da opinião e da vontade dos cidadãos. Enfim, dando uma roupagem contemporânea típica de um Estado Democrático de Direito, temos aqui a fórmula da relação de tensão entre direitos humanos e soberania popular.

Além disso, é importante destacar que o direito é visto como sendo necessariamente recíproco à democracia. Esta nasce daquele e aquele se completa nessa. Não cabe pensar em um sem pensar no outro, pois o direito legítimo passa, pelo menos desde a modernidade, como bem afirmado na introdução deste trabalho, pela harmonização da relação entre coerção e liberdade:

Desde Locke, Rousseau e Kant, não apenas na filosofia, mas também pouco a pouco na realidade constitucional das sociedades ocidentais, firmou-se um conceito de direito do qual se espera que preste contas tanto à positividade quanto ao caráter do direito coercitivo como assegurador da liberdade. (...) Dessa maneira cria-se uma relação conceitual entre o caráter coercitivo e a modificabilidade do direito positivo, por um lado, e um modo de estabelecimento do direito capaz de gerar legitimidade, por outro. (HABERMAS, 2012, p. 294-295).

O direito e sua presença integrativa na sociedade, a qual leva em consideração a democracia, favorecem aquilo que Habermas chama de Solidariedade. É certo que vivemos sob a pressão contínua da razão estratégica via Estado (Administração) e Mercado, o que o próprio Max Weber pôde diagnosticar. Mas, ao lado disso, não podemos deixar de considerar uma outra força que pretende agir de maneira não-estratégica, um agir comunicativo, uma razão comunicativa, uma forma de pensar que considera a reciprocidade. A solidariedade viria dessa liberdade comunicativa e pretenderia exatamente descolonizar o mundo da vida ou, ao menos, demonstrar a tensão que existe entre sistema e mundo da vida, de certo que as ações

estratégicas não dominam todo o cenário das interações, mesmo aquelas que ocorrem na esfera pública. É exatamente essa tensão existente que dá o nome da obra de 1992: *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*.

Pois bem, diante desta conceituação do direito, a autonomia não pode mais ser entendida como autonomia da vontade, pois não submetemos nossas máximas a uma universalização *in abstracto* feita pela vontade do indivíduo. A autonomia e seu ímpeto moderno de *autolegislação* são consagrados dentro do *médium* do direito, fazendo com que o parâmetro agora seja submeter as máximas dos cidadãos à discussão intersubjetiva da formação da opinião e da vontade garantida pelo próprio direito. Assim, o conceito de autonomia não se vincula exclusivamente à moral, mas também se vincula ao direito, sendo privado e público. Tanto a moral quanto o direito são normas de ação que se complementam. Não há subordinação de uma para com a outra. Para Habermas, devemos pensar a autonomia diante deste cenário:

Eu penso que no nível de fundamentação pós-metafísico, tanto as regras morais, como as jurídicas diferenciam-se da eticidade tradicional, colocando-se como dois tipos diferentes de normas de ação, que surgem *lado a lado*, complementando-se. Em conformidade com isso, o conceito de autonomia precisa ser delineado abstratamente para que possa assumir, não somente a figura do princípio moral, mas também a do princípio da democracia. (HABERMAS, 2012, p. 139).

A autonomia surge do direito, portanto o cumprimento da tendência moderna de *autolegislação* não se dá mais exclusivamente a partir da moral e muito menos se subordina a esta. Para Habermas, a autonomia em sociedades contemporâneas marcadas pelo *fato do pluralismo* nasce do próprio direito entendido de forma discursiva como dual, ou seja, como uma integração social que faz a ponte do sistema para o mundo da vida através da própria institucionalização da soberania popular, uma vez que figura tanto como um subsistema quanto como um saber cultural, o qual pode conter normas pragmáticas, éticas e morais.

Demonstrando uma relação complementar entre moral e direito, Habermas introduz o princípio do discurso como procedimento imparcial que garantirá a legitimidade advinda da *autolegislação*. As normas morais de ação regulam conflitos entre pessoas naturais e as normas jurídicas de ação regulam conflitos entre sujeitos de direito, mas tanto uma quanto as outras têm um pressuposto discursivo. “D: São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais.” (HABERMAS, 2012, p. 142). Questões morais e jurídicas se referem aos mesmos problemas só que de pontos de vista diferentes, embora sempre discursivos. Quando o ser humano tenta se entender a partir de pretensões de validade, podemos dizer que

estas só se dão a partir de condições de comunicação presentes, portanto, a partir de condições discursivas, sem as quais não pode haver sequer entendimento.

Desta forma, o que temos que fazer para garantir a legitimidade da cogência das leis a ponto de reforçar o ímpeto da autonomia e da *autolegislação* é aplicar a esta o princípio do discurso que já engloba tanto a moral quanto o direito, e portanto, a democracia. Só assim poderemos fundamentar as normas de ação. Na verdade, o princípio da democracia vem da ligação entre princípio do discurso e forma jurídica e, na prática, o direito deve poder garantir a liberdade comunicativa através da *gênese lógica* de direitos:

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 este entrelaçamento como uma *gênese lógica de 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. Por isso, o princípio da democracia só pode aparecer como núcleo de um *sistema* de direitos. A gênese lógica desses direitos forma um processo circular, no qual o código do direito e o mecanismo para a produção do direito legítimo, portanto o princípio da democracia, se constituem de modo *cooriginário*. (HABERMAS, 2012, p. 158).

Sendo assim considerada a autonomia, ou seja, através de uma gênese lógica de direitos que pressupõe tanto autonomia privada quanto pública, podemos dizer que se cumpre a legitimidade e a justificação de obediência às normas que nós mesmos nos conferimos. Assim se dá a normatização autônoma:

Somente a normatização *politicamente autônoma* permite aos destinatários do direito uma compreensão correta da ordem jurídica em geral. Pois o direito legítimo só se coaduna com um tipo de coerção jurídica que salvaguarda os motivos racionais para a obediência ao direito. (HABERMAS, 2012, p. 157).

O conceito de autonomia aplicado ao direito moderno e seu ímpeto de *autolegislação* ajudam a legitimar o conceito de Estado Democrático de Direito. Isto se dá pois percebemos que esse conceito deve ser visto como um estado de direito no seio de uma democracia, onde esses dois elementos se pressupõem mutuamente. Não é possível conceber um espaço de ação fixado juridicamente (liberdade) sem pressupor sua origem na formação intersubjetiva da opinião e da vontade (igualdade). Também não é possível participar da formação da opinião e da vontade sem ser garantido pelo direito o *status* de cidadão.

Não há direito algum sem a autonomia privada de pessoas de direito. Portanto, sem os direitos fundamentais que asseguram a autonomia privada dos cidadãos, não haveria tampouco um *médium* para a institucionalização jurídica das condições sob

as quais eles mesmos podem fazer uso da autonomia pública ao desempenharem seu papel de cidadãos do Estado. (HABERMAS, 2007, p. 301).

Este conceito bipartite de autonomia pretende dar nova roupagem ao ímpeto normativo da razão prática, pois a partir do princípio do discurso podemos entender os direitos humanos como sendo aqueles que possibilitam o próprio exercício da soberania popular, pois sem o status de cidadão garantido pela lei, bem como sem a autonomia privada para fazer valer suas pretensões, não é possível participar legitimamente da formação da opinião e da vontade, e sem essa participação não é possível garantir a legitimidade e a efetividade daquilo que foi institucionalizado a partir de lutas políticas de concretização de demandas. Ora, é o próprio princípio do discurso que irá gerar a legitimidade requerida de um procedimento imparcial de justificação da cogência das normas. É o princípio do discurso aplicado ao direito que garantirá a equiprimordialidade ou cooriginaridade entre autonomia privada e autonomia pública.

Ademais, o que é importante ressaltar com a teoria de Habermas é a possibilidade de pensar a autonomia para além da perspectiva de um indivíduo observador monológico. Devemos adentrar nas possibilidades pragmáticas de se pensar um sujeito participante em relações intersubjetivas, pois a autonomia não pode mais ser vista como um atributo da vontade:

A autonomia, ao contrário, não é um conceito distributivo e não pode ser alcançada individualmente. Nesse sentido enfático, uma pessoa só pode ser livre se todas as demais o forem igualmente. A idéia que quero sublinhar é a seguinte: com sua noção de autonomia, o próprio Kant já introduz um conceito que só pode explicitar-se plenamente dentro de uma estrutura intersubjetivista. (HABERMAS, 2007, p. 13).

CONCLUSÃO

Após apresentar alguns dos principais aspectos do conceito de autonomia ao longo da obra de John Rawls, pelo menos até *Direitos dos Povos*, bem como apresentar a relação cooriginária entre autonomia privada e autonomia pública em *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, em *A Inclusão do Outro: Estudos sobre Teoria Política*, bem como em *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade* de Jürgen Habermas, passamos a analisar qual das duas teorias teria mais solidez como releitura da razão prática da modernidade, mais precisamente do ímpeto de *autolegislação* presente na justificação do direito e de uma moral racional.

As sociedades tradicionais anteriores à modernidade são marcadas por um *télos* que atravessa todas as relações humanas. As ações realizadas tinham em vista, desde a concepção,

uma finalidade, uma função natural, seja em relação ao Universo Ordenado (*cósmos*), seja em relação à revelação dada pelo Criador. Assim, do ponto de vista dos indivíduos, as normas de conduta estavam direcionadas desde o início de maneira heterônoma, ou seja, de fora do indivíduo são detalhadas as motivações que balizam a fundamentação do agir. Com a Revolução Científica iniciada por Copérnico no século XIII e assentada por Galileu Galilei anos mais tarde (século XVII), demonstra-se a não finitude do Universo, o que de certo compromete sua ordem e a interconexão que se dava entre a ação humana e o *cósmos*. Além disso, a Reforma Protestante do século XVI deixou evidente o conflito generalizado sobre onde se encontrava a salvação. Enfim, até Deus vira objeto de divergência e disputa, sendo ultrapassada a ideia de uma única referência ao Bem que deveria motivar nossas ações.

A partir desses dois eventos históricos cruciais temos uma reformulação da Filosofia Prática, a qual passa a lidar de forma muito mais intensa com o conceito de Justo do que com o conteúdo do conceito de Bem. Uma nova concepção de justiça passa a ter valor. A direção aponta mais para os meios pelos quais devemos agir, ou seja, mais para as condições com que devem se dar nossas ações, do que propriamente para a finalidade de nossas condutas.

A prioridade do Justo sobre o Bem coloca a razão prática diante da tarefa de especificar quais princípios de justiça devem justificar nossas ações. A questão do dever entra no lugar da problemática da finalidade. Passamos, enfim, de uma filosofia prática atrativa de um ponto de vista teleológico para uma filosofia prática prescritiva de um ponto de vista deontológico. Kant é o exemplo que melhor ilustra essa passagem. Com uma Ética formalista, a qual desconsidera questões relacionadas ao bem no seio do procedimento imparcial do imperativo categórico, Kant deixa clara sua posição, particularmente contrária à ética de Aristóteles, quando considera que mesmo a felicidade dependeria de uma boa vontade⁷³, a qual possibilitaria tratar o homem como um fim em si mesmo e não como instrumento de interesses alheios, heterônomos. A autonomia dá o tom de uma filosofia prática que, seguindo o ímpeto do iluminismo, pretende declarar a maioridade do homem, o qual, por si mesmo, levanta a fundamentação de suas ações. Com a justificação das normas partindo do próprio indivíduo, pensamos se é possível construir racionalmente princípios de justiça. Um procedimento imparcial deve possibilitar essa construção para que a legitimidade da cogência das normas seja garantida. Enfim, o indivíduo autônomo é aquele que responde às normas impostas, uma vez que foi ele mesmo que as criou. Ser destinatário ao mesmo tempo que

⁷³ Cf. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (KANT, 1960, p. 22)

autor daqueles princípios de justiça que regerão as condutas dos indivíduos é uma constante nas discussões sobre legitimidade na modernidade.

Pois bem, ocorre que com a chegada da contemporaneidade acrescenta-se um específico cenário a esse conceito de autonomia, qual seja, a sociedade democrática regida pelo direito constitucional e marcada pela pluralidade de cosmovisões de mundo. Os valores tidos como bens da vida escolhidos pelos indivíduos são cada vez mais diversificados, haja vista a liberdade de pensamento que se pretendeu assegurar. Rawls chama esse cenário de *fato do pluralismo*, o qual se contrapõe ao fato da opressão em sociedades tradicionais que identificam um sumo bem como diretriz principal, negando qualquer outra referência para as ações humanas. A autonomia só pode ser pensada tendo em vista cidadãos que participam de uma cooperação social marcada por um desacordo profundo entre doutrinas abrangentes.

Pois bem, vimos que Rawls, seguindo a tradição normativa da modernidade, pensa as ações do indivíduo como dissociadas de qualquer referência externa. O indivíduo é considerado autônomo quando submetido – o que segue a tradição kantiana de conciliação entre liberdade e coerção – a uma posição original destituída de interesses, uma vez que condicionada pelo véu de ignorância. Representantes da sociedade deveriam escolher os melhores princípios de justiça a serem aplicados à estrutura básica de sociedades democráticas na qual passariam a viver. Portanto, esses representantes são autores dos mesmos princípios aos quais devem obediência, bem como se encontram em uma condição que lhes confere a qualidade de racionais, livres e iguais, uma vez que racionalmente buscam e sabem que buscam o bem, bem como pretendem que os princípios escolhidos se apliquem a todos. Ora, desta forma, a autonomia via *autolegislação* está garantida. Ocorre que a autonomia estaria garantida apenas sob o viés racional daqueles que se encontram em posição original como representantes de uma eventual sociedade. Rawls estaria preso a uma teoria da escolha racional em que se depende do desejo de desenvolver seu próprio interesse. Diante dessa evidente restrição, nosso autor amplia seu método, dizendo que os princípios escolhidos deveriam ser ratificados pelos cidadãos, os quais passam a contar com duas capacidades morais em posição original, quais sejam, concepção de bem e senso de justiça. Assim, os cidadãos procurariam adequar suas concepções de bem aos princípios de justiça, podendo revisar seus fins através de considerações não só racionais como também razoáveis. Cidadãos passariam não só a agir de acordo com princípios de justiça, como deveriam ratificá-los a partir de uma razão pública. Essa seria a Autonomia Plena ou Completa pensada por Rawls,

que a estende à Autonomia Política, pois realizada de maneira definitiva na vida pública de um Estado Democrático de Direito.

Vimos também que Habermas mantém o mesmo ímpeto de Rawls, mas diferentemente de Rawls, não apela para capacidades morais dos indivíduos, pois pretende aplicar o princípio do discurso à própria forma jurídica da modernidade, de maneira que uma *gênese lógica dos direitos* se dê a partir de uma formação discursiva da opinião e da vontade. A institucionalização da soberania popular como direitos humanos possibilita uma liberdade comunicativa que faz com que aquele mesmo cidadão que deve obediência às normas participe da criação destas de maneira discursiva. Desta forma, a autonomia nasceria do próprio *médium* do direito, não sendo uma qualidade de indivíduos, mas de participantes de um Estado Democrático de Direito. Enquanto destinatário do direito, o cidadão contaria com direitos humanos fixados que lhe dariam um espaço de ação para sua autonomia privada, por outro lado, como autor, participaria das discussões em esfera pública destinadas a formar a vontade e a opinião de maneira intersubjetiva, bem como institucionalizar as possibilidades de uma liberdade comunicativa, sendo assim consagrada também pelo direito à autonomia pública.

Tendo esses dois modelos em vista percebemos que ambos nos oferecem muito subsídios conceituais e práticos para a vida pública em sociedade cooperativas e democráticas, as quais se autorregulam através do direito constitucional. Contudo, o modelo oferecido pela *democracia deliberativa* de Habermas se mantém mais hígido a eventuais críticas. Isso se dá haja vista pretendermos consagrar o conceito de autonomia a partir de uma razão prática que permaneça no ímpeto kantiano de prioridade do justo sobre o bem. Só assim é possível garantir a imparcialidade do procedimento, e portanto, a legitimidade da cogência das normas. O modelo oferecido pela *justiça como equidade*, muito embora tenha se aperfeiçoado com o tempo a fim de considerar a possibilidade de revisão da própria concepção de bem, buscando assentimento em valores políticos considerados razoáveis, ainda mantém, desde o início, mesmo em posição original, uma concepção de pessoa com duas capacidade morais. Ora, tal característica acaba denunciando a possibilidade da autonomia plena defendida por Rawls ser precedida de uma heteronomia que consagra valores liberais. Mesmo podendo revisar a concepção de bem, essa revisão só pode se dar a partir valores políticos ainda não normatizados. Além disso, quando Rawls estende sua Autonomia Plena a uma Autonomia Política, sobretudo a partir de *Liberalismo Político*, parece, por mais que

pretenda afastar esta hipótese⁷⁴, não mais se importar com a constituição de uma ordem moral pela razão prática, restringindo-se a um *modus vivendi* que apenas pretende estabilizar a sociedade política com valores políticos considerados razoáveis. Vale lembrar também que no afã de seguir os preceitos kantianos da prioridade do Justo sobre o bem, Rawls acaba limitando a própria agenda política, fazendo com que não seja admitido em esfera pública argumentações não morais, mas que fortificam a construção da validade do procedimento.

Habermas, por outro lado, ao consagrar a autonomia como advinda do próprio *médium* do direito permite que, embora o procedimento como um todo mantenha a justificação imparcial dos princípios de justiça, questões pragmáticas e éticas sejam consideradas nas discussões em esfera pública. Isso ocorre por que o direito permite em seu bojo tanto normas programáticas que têm em vista um fim determinado como normas advindas daquilo que é bom para nós. Claro que existem no direito normas morais que advogam aquilo que é igualmente bom para todos, mas essa justificação moral se complementa com justificações outras, sem que isso comprometa a legitimidade da obrigatoriedade das normas, a qual é advinda da *gênese lógica dos direitos* vista como um todo a partir da aplicação do princípio do discurso a forma jurídica. Com isso, acreditamos que Habermas faz uma melhor reinterpretação do conceito moderno de autonomia firmando a prioridade do justo sobre o bem, não subordinando o direito à moral e sem desconsiderar de antemão na agenda política valores políticos formadores da opinião e da vontade, desde que passem pelo procedimento que considera imparcial.

REFERÊNCIAS

APEL. “Fundamentação Última não Metafísica”. In: Ernildo STEIN e Luiz A. de BONI. **Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima**. Vozes, 1993.

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

_____. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade (v. II)**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

_____. **A inclusão do Outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. **Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. **A Ética da Discussão e a Questão da Verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Coimbra: Edições 70, 1960.

_____. **Textos seletos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

⁷⁴ Rawls pretende evitar esta idéia de *modus vivendi*. *Liberalismo Político* (RAWLS, 2011, XLII)

LENZA, Pedro. **Direito Constitucional Esquematizado**. 14^a ed. rev. atual e ampl. São Paulo: Saraiva, 2010.

RAWLS, J. **Uma Teoria da Justiça**. Edição Revista. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Justiça e Democracia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **O Liberalismo Político**. Edição Ampliada. São Paulo, Martins Fontes, 2011

_____. **O Direito dos Povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROUSSEAU, J. -J. **Do Contrato Social**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

A MEDIAÇÃO DE CONFLITOS NO NOVO CÓDIGO DE PROCESSO CIVIL E NA PRÁXIS UMA ANÁLISE JURÍDICO DISCURSIVA: UM ESTUDO EMPÍRICO NA COMARCA DE RIO DAS OSTRAS/RJ

Cândido Francisco Duarte dos Santos e Silva

Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais (PPGSD/UFF), Professor do Departamento de Direito de Macaé da Universidade Federal Fluminense (ICM/UFF) e do Programa de Pós Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (UFF) e do Programa de Pós Graduação em Justiça Administrativa da Universidade Federal Fluminense (UFF) candidoduarte@id.uff.br

Raphaela Nascimento de Carvalho

Graduanda em Direito na Universidade Federal Fluminense – Instituto de Ciências da Sociedade (UFF/ICM) Monitora de Teoria das Obrigações (UFF/ICM). Bolsista de Iniciação Científica PIBIC – UFF - raphaelacarvalho@id.uff.br

Resumo: O estudo em voga buscará analisar, à luz das concepções ético-jurídico-políticas habermasianas, os limites e potencialidades da mediação, instituto originalmente extrajudicial de composição de litígios e que, a partir do Novo Código de Processo Civil de 2015, se tornou parte do procedimento comum e como tal, ato judicial no curso do processo de conhecimento civil. Para tanto, objetiva-se analisar, tendo como arcabouço a Teoria Discursiva Habermasiana, a recepção do instituto pelos serventuários da Comarca de Rio das Ostras. Assim pretende-se delinear qual o nível de conhecimento e esclarecimento destes serventuários e identificar se em curto prazo a mediação poderá repercutir como fomentadora de novas boas práticas em sede de Poder Judiciário.

Palavras-chave: Mediação. Rio das Ostras. Ética do Discurso.

1 INTRODUÇÃO

O estudo em voga é fruto do Projeto de Pesquisa “A Mediação de Conflitos no Novo Código de Processo Civil e na Práxis – Uma Análise Jurídico Discursiva: Um Estudo Empírico da Comarca de Rio das Ostras/RJ, em sede de Iniciação Científica na Universidade Federal Fluminense com fomento do CNPq e se trata do desdobramento de projeto anterior onde se estudou empiricamente a Comarca de Macaé, local em que se encontra sediado o Instituto de Ciências da Sociedade da UFF, objetivando avaliar a recepção das recentes positivamente acerca da mediação de conflitos pelo Poder Judiciário.

A Inquietação se dá a partir da constatação de Cappelletti e Garth de que o indivíduo comum se encontra via de regra afastado do Poder Judiciário por questões financeiras, culturais e etc.

Assim, constataram os pesquisadores que a suntuosidade dos prédios do Judiciário, bem como a distância entre o litigante não habitual e os demais atores do processo, em especial, magistrados e conciliadores, se traduzia em verdadeiro obstáculo a busca pela tutela jurisdicional.

Observa-se que a mediação, essencialmente, é um meio de composição de litígios extrajudicial, assim como a conciliação. No entanto, em momentos distintos, ambos se tornaram momentos processuais previstos em lei e, o que se caracterizava por uma natureza extrajudicial passou a compor o processo.

Pesquisas como a realizada por Ângela Moreira Leite no texto “*Em tempo de RQFLOLDom*” constataram que o conciliador, em âmbito judicial, se comporta e se veste como o Juiz de Direito, repetindo inclusive uma linguagem rebuscada e muitas vezes distante das partes, o que prejudica o litigante não habitual, em especial, nos Juizados Especiais Cíveis, uma vez que, de acordo com a Lei 9099/95, em causas até vinte salários mínimos pode o litigante se auto-representar, ou seja, litigar sem a presença de um advogado.

Note-se que a conciliação judicializada, a partir da essência extrajudicial, tem como escopo justamente diminuir os entraves existentes entre as partes e o judiciário, devendo, inclusive, utilizar-se de linguagem compatível com as partes. Destaca-se que equalizar as diferenças entre os falantes é característica da ética do discurso propugnado por Jürgen Habermas.

No tocante a mediação, importante ferramenta, capaz de produzir o diálogo e a horizontalidade entre as partes, surge a seguinte indagação: Será que ocorrerá uma repetição de diagnósticos prévios relativos a conciliação ou efetivamente, os mediadores e o Poder Judiciário como um todo agirão de modo a promover a horizontalidade entre as partes?

O presente estudo se iniciou na Comarca de Macaé, no Estado do Rio de Janeiro, conforme já citado e constatou-se que a lei vinha sendo recepcionada de forma muito tímida e nenhuma das varas se utilizava da mediação processual. Também se observou que os servidores não tinham muito interesse no instituto.

Com o intuito de verificar se o diagnóstico observado em Macaé era algo isolado, propôs-se estudar a Comarca de Rio das Ostras, cidade vizinha a Macaé, com o objetivo precípuo de analisar, à luz das concepções ético-jurídico- políticas habermasianas, a Recepção da mediação pela Comarca de Rio das Ostras a partir de um viés habermasiano, notadamente da ética do discurso. Para tanto o estudo se desenvolveu em duas etapas, onde no primeiro momento consistiu em estudo dos textos de Jürgen Habermas, em especial *Consciência Moral*

e Agir Comunicativo e Direito e Democracia ± Entre Facticidade e Validade, dentre outros e *Resposta a Pergunta: O que é o Esclarecimento* de Immanuel Kant, dentre outros textos de autores da área jurídica.

No segundo momento passou-se ao estudo de campo, onde a partir de um questionário pré definido foram colhidos dados junto aos serventuários da Comarca de Rio das Ostras.

O presente *paper*, inicialmente reflete em seus dois primeiros itens, a primeira parte da pesquisa, notadamente jurídico-doutrinária e aplicação da filosofia habermasiana ao estudo em voga. O terceiro ítem traz a partir dos dados colhidos uma análise do campo capaz de fomentar a discussão acerca da recepção do instituto da mediação na Comarca em estudo.

2. ANÁLISE DO INSTITUTO DA MEDIAÇÃO À LUZ DO NOVO CÓDIGO DE PROCESSO CIVIL (NCPC)

A resolução de alguns conflitos de forma judicial não se mostra mais como adequada, sendo necessário um olhar diferenciado acerca da justiça, propondo a identificação e implantação de reformas no sentido de melhor atender às necessidades que a sociedade enseja.

A terceira onda renovatória, identificada por Mauro Cappelletti e Bryant Garth, na obra “Acesso à Justiça”, sinaliza para utilização dos meios alternativos de resolução de conflitos, uma vez que não é mais possível resolver os problemas somente com atuação de advogados, sendo necessários novos mecanismos procedimentais que possibilitem a efetividade dos direitos. Estes novos mecanismos consensuais proporcionam às partes a possibilidade de gerirem os conflitos, aproximando-as através da oralidade, negociação e redução ou ausência de custos. Com isso aquela figura da relação triangular da jurisdição (autor, réu e juiz) acaba dando espaço a uma relação dual, pois somente as partes envolvidas é que irão construir o melhor resultado.

A mediação, portanto, surge como um processo de superação dos conflitos centrada no diálogo e na autonomia dos envolvidos no problema, que tem na pessoa do mediador, uma terceira pessoa imparcial, normalmente que é detentora da confiança das partes, na condução de uma nova concepção de resolver o conflito, atuando como um facilitador comunicativo, sendo a sua essência extrajudicial onde a confiança na imparcialidade do mediador é elemento crucial para o desenvolvimento do diálogo.

Ressalta-se que cabe ao terceiro, promover um diálogo linear entre todos os atores do processo que mesmo, em sede judicial, partindo-se do pressuposto de que as recentes positizações acabaram por tornar a mediação uma possível etapa judicial, diminuindo para tanto as diferenças linguísticas que estes possam apresentar. Observa-se, entretanto, que a mediação acaba por adquirir contornos contra factuais, posto que o reestabelecimento do diálogo linear, mesmo com a presença de advogados nas sessões judiciais de mediação, representa uma alternativa a ideia de que apenas o magistrado é capaz de por fim as lides.

É função do mediador, promover entre as partes um horizonte discursivo linear onde as pretensões de validade serão submetidas ao discurso em busca da obtenção do consenso entre as partes. Para tanto, até os advogados, devem estar dispostos a, numa perspectiva contrafactual, retirar das mãos do magistrado o ônus da decisão, para livres de quaisquer formas de coerção possam chegar a um denominador comum.

Assim, a partir da construção de um patamar discursivo horizontal, pode-se afirmar que a mediação é pautada em uma prática discursiva, na qual através do diálogo, da conscientização do outro, se pode alcançar uma solução para o conflito, sem, contudo, fazer uso da força coercitiva. O processo comunicativo pode funcionar como base para a resolução do conflito, tendo como fundamento a prática discursiva e a inserção do diálogo, fundamentos utilizados pelo filósofo Jürgen Habermas, ao desenvolver sua teoria do agir comunicativo⁷⁵, muito embora o Manual de Mediação do Conselho Nacional de Justiça assumira uma posição bastante negocial e entenda que através da prática da mediação ambos os falantes possam a vir a serem vencedores. (CNJ, 2015)

Entende-se, entretanto, que a prática da mediação está distante da ideia de que ambos se sairão vencedores, mas em verdade, próxima a ideia de que, a partir do reconhecimento do outro como igual, do diálogo, do entendimento mútuo e a partir da interiorização e prática de valores morais, possam, os indivíduos, restaurar a paz entre eles.

Pode-se observar, também, que a mediação está distante da prática de barganha, do entendimento de que um acordo pode representar uma perda e naturalmente às partes tem receio de perder o que poderia obstar os acordos.

Conforme verificado, a configuração positivada de mediação ganha contornos de ato judicial, ou seja, sob a tutela do Estado, posto que o Novo Código de Processo Civil

⁷⁵ Considerada a principal obra de Habermas, a teoria do agir comunicativo é muito discutida na atualidade em várias partes do mundo, pois representa uma ferramenta apropriada para a análise de questões do mundo da vida moderna, sendo totalmente compatível com a área jurídica, de forma a contribuir para que sejam adotadas técnicas processuais capazes de simplificar e aperfeiçoar os procedimentos em juízo.

transforme a mediação, método originalmente alternativo de composição de litígios, em ato processual, vejamos:

Art. 334 Se a petição inicial preencher os requisitos essenciais e não for o caso de improcedência liminar do pedido, o juiz designará audiência de conciliação ou de mediação com antecedência mínima de 30 (trinta) dias, devendo ser citado o réu com pelo menos 20 (vinte) dias de antecedência.

§ 1º O conciliador ou mediador, onde houver, atuará necessariamente na audiência de conciliação ou de mediação, observando o disposto neste Código, bem como as disposições da lei de organização judiciária.

§ 2º Poderá haver mais de uma sessão destinada à conciliação e à mediação, não podendo exceder a 2 (dois) meses da data de realização da primeira sessão, desde que necessárias à composição das partes.

§ 3º A intimação do autor para a audiência será feita na pessoa de seu advogado.

§ 4º A audiência não será realizada:

I - se ambas as partes manifestarem, expressamente, desinteresse na composição consensual;

II - quando não se admitir a autocomposição.

§ 5º O autor deverá indicar, na petição inicial, seu desinteresse na autocomposição, e o réu deverá fazê-lo, por petição, apresentada com 10 (dez) dias de antecedência, contados da data da audiência.

§ 6º Havendo litisconsórcio, o desinteresse na realização da audiência deve ser manifestado por todos os litisconsortes.

§ 7º A audiência de conciliação ou de mediação pode realizar-se por meio eletrônico, nos termos da lei.

O artigo 334 é emblemático no sentido de condicionar a aplicação do instituto da mediação em juízo à figura de um advogado, pois necessário que se tenha capacidade técnico-jurídica para que se redija uma petição inicial e salvo os Juizados Especiais Cíveis; onde se pode auto-representar, a presença de advogado é indispensável na área cível.

Salienta-se ainda, que o artigo 334, se remete implicitamente a autonomia do indivíduo, partindo do pressuposto de que a ambas as partes devem se posicionar favoravelmente a mediação. Assim, se uma delas se posicionar contrária e outra favorável ou até mesmo silenciar quanto a realização da sessão de mediação, esta se realizará. Destaca-se que a autonomia das partes é fator determinante a opção ou não pela realização da sessão, no entanto, observando-se que as partes se encontram representadas por advogados e por eles são instruídas, conforme já ressaltamos no presente texto, cabe a este romper paradigmas pertinentes a judicialização convencional de conflitos e fomentar a autonomia dos indivíduos, se tornando agentes capazes de contribuir para a saída das partes da menoridade. (KANT, 1783).

Kant em *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento*, salienta que o indivíduo, muitas vezes por covardia, ou até mesmo por preguiça acaba por se sentir confortável ao se submeter a tutela de outrem, de modo que sair da “minoridade” por conseguinte se emancipar é uma tarefa deveras difícil (KANT, 1783)

Há que se observar que, conforme Kant, é mais fácil ser menor, é mais fácil delegar as decisões a terceiros de modo a deixar em segundo plano o senso crítico e até mesmo a possibilidade de assumir responsabilidades acerca de seus atos (KANT, 1783).

É difícil, portanto, para um homem em particular desvencilhar-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza. Chegou mesmo a criar amor a ela, sendo por ora realmente incapaz de utilizar seu próprio entendimento, porque nunca o deixaram fazer a tentativa de assim proceder. Preceitos e fórmulas, estes instrumentos mecânicos do uso racional, ou, antes, do abuso de seus dons naturais, são os grilhões de uma perpétua menoridade. Quem deles se livrasse só seria capaz de dar um salto inseguro mesmo sobre o mais estreito fosso, porque não está habituado a este movimento livre. Por isso são muito poucos aqueles que conseguiram, pela transformação do próprio espírito, emergir da menoridade e empreender então uma marcha segura. (KANT, 1783).

A partir de Kant, pode-se vislumbrar que mediadores e demais atores do Poder Judiciário, em especial os serventuários e os advogados que orientarão seus clientes no curso do processo judicial podem se tornar fomentadores da autonomia das partes.

Que, porém, um público se esclareça [*aufkläre*] a si mesmo é perfeitamente possível; mais que isso, se lhe for dada a liberdade, é quase inevitável. Pois, encontrar-se-ão sempre alguns indivíduos capazes de pensamento próprio, até entre os tutores estabelecidos da grande massa, que, depois de terem sacudido de si mesmos o jugo da menoridade, espalharão em redor de si o espírito de uma avaliação racional do próprio valor e da vocação de cada homem em pensar por si mesmo. (KANT, 1783).

A partir do pensamento Kantiano parece que a mediação em essência, observando sua natureza extrajudicial, se apresenta numa perspectiva contrafactual posto que, retirar do Estado Juiz a decisão acerca das lides representa possuir autonomia tal que permita aos litigantes dialogar em horizontalidade. Há que ressaltar, entretanto que um dos entraves ao Acesso à Justiça se dá ao fator confiança e ainda que não se pode confundir acesso à justiça com acesso ao Poder Judiciário, posto que a Justiça pode ser alcançada através de meios alternativos de composição de litígios extrajudicialmente.

Deve-se observar que Cappelletti e Garth no texto *Acesso à Justiça* (1988), verificaram que uma das questões entendidas como entraves a busca pelo Acesso à Justiça, remete a questões culturais atreladas a desconfiança quanto aos advogados e ao Judiciário, o

receio da demora processual e até mesmo a suntuosidade e forma dos prédios do Judiciário podem afastar o litigante não habitual. Assim, alguns entraves verificados originalmente na década de 1970, podem continuar a reverberar seus efeitos a partir do Novo Código de Processo Civil. O empoderamento esperado a partir da mediação, não seria especificamente através da tutela jurisdicional, mas sim através de mediações comunitárias.

3 – A CONTRIBUIÇÃO DA FILOSOFIA

Para Habermas (1989, p.79), as interações comunicativas são aquelas em que:

(...) as pessoas envolvidas se põem de acordo para coordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade. No caso de processos de entendimento mútuo linguísticos, os atores erguem com seus atos de fala, ao se entenderem uns com os outros sobre algo, pretensões de validade, mais precisamente, pretensões de verdade, pretensões de correção e pretensões de sinceridade, conforme se referam a algo no mundo objetivo (enquanto totalidade dos estados de coisas existentes), ou a algo no mundo social comum (enquanto totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas de um grupo social) ou a algo no mundo subjetivo próprio (enquanto totalidade das vivências a que têm acesso privilegiado). Enquanto que no agir estratégico um atua sobre o outro para ensejar a continuação desejada de uma interação, no agir comunicativo um é motivado racionalmente pelo outro para uma ação e adesão – e isso em virtude do efeito ilocucionário de comprometimento que a oferta de um ato de fala suscita.

Nesse cenário, a teoria da ação comunicativa e ética discursiva promulgada por Habermas, busca compreender a moralidade sob a visão filosófica, sociológica e psicológica, apresentando a ética discursiva como sendo parte da ação comunicativa. Para o filósofo, a ética discursiva tem a linguagem como o instrumento que possibilitará as interações necessárias que propiciará a unidade na interdisciplinaridade. A perspectiva sociológica da teoria da ação comunicativa diz respeito a dois tipos de ação, que Habermas identifica como ação instrumental e ação comunicativa⁷⁶. O indivíduo, para a teoria do agir comunicativo é possuidor de capacidade de autoreflexão e crítica, pois antes que inicie o seu agir, irá avaliar

⁷⁶ Sales (2004, p. 173) discorre sobre estas ações, afirmando que: “A ação instrumental representa a ação técnica, na qual são aplicados os meios para a obtenção dos fins. A ação comunicativa, por sua vez, representa o diálogo entre as partes, buscando através da linguagem as melhores decisões para os indivíduos e para a sociedade. As sociedades modernas, tomadas pelo dinheiro e pelo poder, utilizam-se da ação instrumental. No sistema político, o poder substitui a linguagem e, no sistema econômico, a linguagem (diálogo) tem sido substituída pela ação técnica, quando os fins justificam os meios. Nesses sistemas não há espaço para ação comunicativa. A ação comunicativa prevalece em esferas da sociedade onde existe a inferação linguisticamente mediada, ou seja, comunicação entre os membros da sociedade voltada para o entendimento e harmonia entre seus membros. A interação por meio do diálogo busca o entendimento e o bem estar de cada um. Na ação comunicativa, o dinheiro e o poder, determinantes na ação instrumental, são substituídos pela linguagem, pela comunicação. O espaço da sociedade em que ainda existe a ação comunicativa é o chamado por Jürgen Habermas, de mundo vivo ou mundo da vida.”

as consequências de suas ações, atuando, portanto, com mais consciência, o que possibilitará uma modificação do mundo.

O filósofo acredita que existem pessoas que se comportam irracionalmente, pois acabam se enganando no seu autoconhecimento, enquanto que existem pessoas que conseguem ter uma atitude reflexiva sobre sua subjetividade e através da autorreflexão tem condições de se libertarem de suas convicções errôneas que foram adquiridas com a própria vivência e com o sentimento de adversariedade com o outro. Justamente esse seria o cenário ideal da mediação de conflitos, por meio do qual os indivíduos se emancipam paulatinamente, chegando a conclusões através da argumentação.

Tal atitude reflexiva é elemento chave para que se possa constatar a autonomia dos indivíduos, posto que cabe, em tese, a ele optar judicialmente pela realização ou não da sessão de mediação, isto claro, conforme já observado, verificando-se que ao advogado cabe a tarefa de conscientizar o seu cliente, a partir das peculiaridades do caso concreto, aconselhar ou não o seu cliente a submeter-se a mediação. A exemplo do mediador, o advogado assume papel emancipador.

Neste sentido, os sujeitos têm capacidade de linguagem e ação e podem estabelecer práticas argumentativas, através das quais há uma garantia intersubjetiva de compartilhamento de um contexto comum, de um “mundo da vida”. Com isso, há um despertar para o indivíduo quanto suas responsabilidades como membros da sociedade, e como decorrência deste despertar, surge uma compreensão não só das manifestações individuais, mas também daquelas ocorridas no mundo à volta, o que acaba possibilitando o entendimento, cooperação e solidariedade permitindo, portanto, uma compreensão maior dos fenômenos individuais, propiciando uma melhor percepção dos sentimentos entre os envolvidos.

Portanto, Habermas(1989), propõe uma teoria crítica da sociedade, que tem no agir comunicativo o principal mecanismo de realização de entendimentos entre sujeitos, os quais formam uma consciência moral dirigida por princípios de justiça, com igual respeito por cada um dos integrantes do corpo social e consideração dos interesses de todos, orientados pela ideia de reciprocidade. Assim, formam-se consensos com base nesses ideais de justiça e solidariedade social.

Destaca-se ainda, as interações estratégicas que permeiam o mundo da vida e em especial o Poder Judiciário, a partir das pretensões de validade de autor e réu. Tais pretensões de validade merecem tratamento técnico, conforme asseverado no Manual de Mediação Judicial do Conselho Nacional de Justiça (2015), no entanto, se torna mais aguda a

necessidade de capacitação não só do mediador, mas também de todos os atores do Poder Judiciário que atuem ou venham a atuar junto a mediação judicial ou em contato com os jurisdicionados e advogados em geral, posto que estes são fomentadores da mediação judicial e elementos chave no que tange a quebra de paradigmas relativos ao instituto.

Conforme verificado, se recepcionado a contento o instituto da mediação, ter-se-á o fomento ao diálogo, o discurso e a partir do dissenso a possibilidade de se construir consensos capaz de alcançar o fim de litígios em essência, sem qualquer influência ou coerção externa. Importe destacar que, para atingir este fim, deve-se analisar se os atores do Poder Judiciário, o que dentro do recorte metodológico apresentado, os serventuários se encontram receptivos e preparados para as novas demandas decorrentes da prática da mediação.

Para tanto, necessário se fez uma pesquisa empírica acerca da mediação, sua implantação e conhecimento por parte destes atores, tendo-se escolhido inicialmente a Comarca de Macaé, exposto em outro trabalho e posteriormente na Comarca de Rio das Ostras, presente no referido trabalho.

3. PERQUIRIRÃO E RESULTADOS: ESTUDO DO CASO NA COMARCA DE RIO DAS OSTRAS

A metodologia empregada consistiu em pesquisa bibliográfica com a presença de leituras, discussões e relatórios, visando explorar o que a doutrina oferece para a compreensão da lei e do processo de mediação e ainda, de cunho zetético sociológico habermasiano, contribuindo de forma significativa para basilar a dinâmica entre a letra da lei e a práxis jurídica. Aliado a pesquisa empírica diante da recepção na práxis da mediação de conflitos nos tribunais, apresentando como objeto a delimitação do Fórum de Rio das Ostras, o qual foi mapeado através de uma pesquisa pautada em questionário subjetivo e objetivo, visando conhecer a opinião, efetividade, eficácia e possíveis peculiaridades dos atores jurídicos que convivem e atuam no espaço, notadamente os serventuários.

A partir do referido diálogo metodológico, fora ilustrado pela pesquisa empírica realizada no Fórum de Rio das Ostras, a percepção de tensão entre a letra da lei e a *práxis* jurídica. Na medida em que a lei propõe um novo modelo de resolução de conflitos, a mediação no Fórum de Rio das Ostras, especialmente nas duas Varas Cíveis e na única Vara de Família, Infância, Juventude e Idoso atuante, a análise foi de que a mediação é desconhecida pelos serventuários. Mesmo com a prática da conciliação – outra técnica

consensual – funcionando nas respectivas varas, o nível de conhecimento identificado foi pouquíssimo satisfatório.

Atualmente a mediação não é praticada no Fórum da cidade de Rio das Ostras e, segundo apontam os analistas e técnicos, não é estimulada pelo órgão. Foi relatada também a ausência de comunicação efetiva entre o Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro e os serventuários do interior, de tal modo, dificultando qualquer implementação de práticas distintas das já praticadas; na pesquisa empírica, ainda, foi informado que não houve qualquer preparo como mini-cursos ou palestras, para recepcionar o Novo Código de Processo Civil nas atividades diárias, fazendo com que os próprios serventuários tivessem que se adequar por si próprios, adquirindo livros e estudando conforme cada caso.

Devido ao fator de total desconhecimento acerca da mediação e outros meios autocompositivos, foi detectada a forte resistência por parte dos serventuários em responder perguntas básicas do questionário acerca do conhecimento da mediação, como por exemplo:

RTXHYRFrHQWHQGHSRUUPHGR, TXDODGLIHUHQoDHQWUHPHGLDomRHFQRQFLOLDomR"

Em rápida analogia com o estudo realizado em Macaé, vislumbrou-se a nítida disparidade: Em Macaé os serventuários são, mesmo que em grau reduzido, estimulados à compreensão dos meios extrajudiciais de conflitos, enquanto que em Rio das Ostras os sinais de atuação do Tribunal de Justiça encontram-se, porque não mencionar, em grau inexistente. Houve resistência acentuada dos serventuários em responder o questionário, por receio de evidenciar o total desconhecimento do instituto da mediação de conflitos, bem como, nas varas analisadas, foi relatado o descaso do Egrégio com a comarca.

Tais constatações evidenciam, sobretudo, a falha impiedosa dos órgãos que deveriam eficientemente possibilitar um ambiente saudável à prática da nova cultura que é promulgada desde 2015 pelo Novo Código de Processo Civil: a da pacificação dos conflitos. Em uma leitura habermasiana o Tribunal não desempenharia seu papel satisfatoriamente, com base na premissa de que os direitos só se tornam socialmente eficazes quando a sociedade for suficientemente informada e capaz de atualizá-lo em certas situações.

Como já afirmado, a formação discursiva da vontade que permite a interação comunicativa com a utilização do melhor argumento, propiciará aos sujeitos a possibilidade de promoverem mudanças sobre algumas de suas convicções e com isso encontrarem razões para seus atos. Mas, na práxis, tal êxito está longe de se cumprir. Os próprios sujeitos não conseguem sequer orientar suas ações alcançando a “situação ideal de fala” proposta por Habermas; haja vista que não há um cenário propício da diluição do conflito por vias

emancipatórias, com mediadores capacitados e partes receptivas, inclusive refletindo na figura dos advogados que as acompanham e orientam.

Resulta-se assim, em cíclicos erros que fazem a judicialização se perpetuar e a lei não alcançar o *animus* de acesso à justiça tão almejada. Como alterar o quadro de que somente o judiciário é o ente capaz de solucionar, aparentemente e momentaneamente, os conflitos? Ora, se nem o aparato judicial detêm um escopo eficiente para que a mediação seja efetiva, emancipatória, como exigir que o âmbito social possua condições reais de superar sua dependência no “pater moderno”, qual seja, o judiciário e seu tratamento de estipular vencedor e perdedor em um litígio? Como fazer perceber aos tutelados que a mediação e outros meios consensuais de acesso à justiça, bem como sua própria liberdade de atuação argumentativa, são suficientemente pertencentes a “confiança básica”⁷⁷ para que seja possibilitado o “espaço potencial”⁷⁸ do pater estatal, visando alcançar a ética do discurso habermasiano?

A ideia habermasiana consiste no estímulo à argumentação. Essa, por sua vez, é desenvolvida através dos atos de fala entre os litigantes que, certamente não aceitos pela parte contrária, acabe gerando a passagem para o discurso, por meio do qual as pretensões de validade são tornadas problemáticas e possam ser dirimidas através do consenso com fulcro na argumentação, auxiliadas pelo mediador. É válido apontar que quando falamos em consenso na teoria habermasiana não significa dizer que afasta a existência do conflito, pois esse é percebido como um fator para a busca do consenso.

Tais questionamentos são pertinentes para compreender que sem a práxis jurídica efetiva, a letra da lei torna-se apenas um mero escrito sem título de credibilidade, confiança e de alteração da estrutura social moderna. Não desempenhando seu papel maior: o do acesso à justiça em todos os níveis e de difundir a democracia legítima.

4. CONCLUSÃO

⁷⁷ ERIKSON, Erik H.; *Childhood and Society* (Harmondsworth: Penguin, 1965), pp. 239-41. O autor emprega o termo para designar a identidade de ego duradoura que nos acompanha desde a infância, sendo a confiança no exterior refletida a si mesmo, na sua capacidade de confiar suficientemente para que conceda o “espaço potencial” que o faz guiar-se individualmente, sem qualquer tipo de tutela.

⁷⁸ Idem, *Ibidem*. Já o “espaço potencial”, que deriva da confiança, é a separação criada entre a criança e seu genitor ou genitora, que resulta na capacidade da criança em tolerar o afastamento do protetor, que nesse caso é a figura do judiciário, no tempo e espaço.

Conforme reiterado, a mediação se apresenta numa perspectiva contrafactual à visão paternalista que se costuma ter do Poder Judiciário onde se vê o Estado Juiz como o único capaz de dizer o direito e pôr fim aos litígios e tem sua origem como meio de composição de litígios extrajudicial. Daí a importância de não se confundir acesso à justiça com acesso ao Poder Judiciário. Deve-se observar, entretanto, que a citada visão paternalista acerca do judiciário e a racionalidade estratégica onde às partes tem receio de perder e deste modo se encontram, em tese, mais avessos a possibilidade de obtenção de consensos aliada a falta de informação acabam por relegar a mediação a uma posição coadjuvante no que pese a busca pela Justiça no Brasil e pode, enquanto ato processual estar fadada ao insucesso.

Observa-se que a atuação dos atores envolvidos e, notadamente, os serventuários, foco da presente pesquisa, é deveras importante quanto à necessária quebra de paradigmas retirando do magistrado, tutor na visão Kantiana, a função de dizer o direito e transpô-la as partes no intuito não de dizer o direito, mas sim de, a luz da legislação vigente e a partir da emancipação dos indivíduos construírem consensos.

A mediação, dada a sua natureza discursiva apresenta como pressuposto a ideia de que as partes possuam entendimento suficiente para dialogar e reconhecer o outro como seu igual. Importante salientar que a atitude adversarial, comum em âmbito do Poder Judiciário faz com que as partes se posicionem de forma estratégica, no intuito de evitar quaisquer perdas que possam advir do processo judicial.

Assim, o presente trabalho se dividiu em três etapas, a primeira, orientada a analisar a positivação da mediação pelo Novo Código de Processo Civil de modo a se observar desde a essência do Instituto e a partir do movimento mundial de Acesso à Justiça capitaneado por Mauro Cappelletti e Bryant Garth, a importância do desenvolvimento de meios alternativos de composição de litígios até a perspectiva apresentada no novo diploma processual brasileiro.

Num segundo momento tratou-se de observar e analisar a potencialidade do instituto da mediação quando estudado a luz das concepções Habermasianas notadamente no que diz respeito à Ética do Discurso, o que claramente se apresenta como uma perspectiva contrafactual da mediação.

O estudo jurídico-filosófico tendo Habermas como arcabouço teórico da investigação se mostra relevante dado o potencial discursivo da mediação. Ou seja, partindo-se do pressuposto que se deve desenvolver confiança em um terceiro imparcial que através de técnicas específicas conduzirá às partes a partir de um dissenso a obtenção de consensos observando-se uma perspectiva linear discursiva.

Tal perspectiva linear representa a aplicação do princípio da isonomia em essência a relação inter-partes em âmbito judiciário, sendo certo que se fala em essência, pois parte-se da ideia de que os indivíduos possam possuir autonomia tal no sentido de, a partir de suas pretensões de validade alcançar consensos.

Finalmente, a presente pesquisa caminhou para uma verificação empírica tendo como estudo de campo a Comarca de Rio das Ostras com o intuito de se verificar como está ocorrendo a recepção da mediação, outrora meio alternativo e como tal extrajudicial de composição de litígios e hoje ato judicial.

As entrevistas demonstraram que a recepção da mediação na Comarca em análise se encontra aquém das potencialidades oriundas da natureza do instituto bem como parece difícil vislumbrar em curto prazo alterações quanto ao cenário verificado.

Observa-se que a despeito da negativa de respostas ao questionário elaborado, a justificativa mais utilizada foi no sentido de que não se tinha conhecimento sobre o instituto, o que parece demonstrar que a mentalidade judicante, dado talvez a falta de capacitação ou mesmo informação acerca da mediação se mostra como um entrave que é claro pode ser superado a partir do conhecimento e preparação dos serventuários a sua recepção.

Importante destacar que a potencialidade do instituto da mediação, mesmo em âmbito judicial, aliada a teoria discursiva de Jürgen Habermas pode representar um ganho de qualidade nas relações inter-partes e até mesmo repercutir em novas boas práticas em sede de Poder Judiciário.

Conforme verificado, o presente estudo é o desdobramento de uma pesquisa anteriormente desenvolvida na Comarca de Macaé e a partir do diagnóstico, verificou-se que enquanto nesta mesmo que em grau reduzido, os serventuários são estimulados à compreensão dos meios extrajudiciais de conflitos, enquanto que em Rio das Ostras o mesmo não ocorre.

Salienta-se que o presente *paper*, não tem por escopo por fim a toda e qualquer discussão acerca da recepção da mediação nas comarcas que fazem parte do Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro, mas sim fomentar a discussão acerca da importância da mediação e que esta, embora hoje, além de método extrajudicial de solução de conflitos, ato processual, pode trazer bons resultados nas relações entre as partes e mais especificamente repercutir em um diferencial em sede de Poder Judiciário.

REFERÊNCIAS

CAPPELLETTI, Mauro & GARTH, Bryant. **Florence Access-to-justice Project Series**, Eds., 1979.

SANTOS E SILVA. Cândido Francisco Duarte dos Santos e Silva & LOPES. Tânia Márcia Kale. **A Judicialização dos Meios Alternativos de Composição de Litígios – Emancipação ou Repetição de Velhas Formas?** Trabalho apresentado no 3º Seminário Sociologia e Direito – PPGSD/UFF, 2013.

HABERMAS, Jurgen. **Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso**. In.: **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade**. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1997.

_____. **A Inclusão do Outro**. Tradução George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2012.

HANSEN, Gilvan Luiz. **Modernidade, Utopia e Trabalho**. Londrina: Edições CEFIL, 1999.

KANT, Immanuel. **Crítica a Razão Prática**, 2004, disponível em <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/critica.pdf>> acesso em 10/8/2012.

_____. **Crítica a Razão Pura**, 2007, disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/critica.pdf> acesso em 10/8/2012.

_____. **Resposta a Pergunta: O que é o Esclarecimento?** Disponível em <http://ensinarfilosofia.com.br/__pdfs/e_livros/47.pdf> acesso em 10/3/2011.

MOREIRA-LEITE, Angela. **Em Tempo de Conciliação**, Niterói: Ed. Eduff., 2003.

NERY JUNIOR, Nelson & NERY, Rosa Maria de Andrade. **Comentários ao Código de Processo Civil**. São Paulo. Revista dos Tribunais, 2015
Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. **Informações completas – Rio de Janeiro/Macaé**. Disponível em:<<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=330240>>. Acesso em: 28 de Julho de 2016.

BACELLAR, Roberto Portugal. **Juizados Especiais – A nova mediação para processual**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2014, p. 174.

NETO, Adolfo Braga. **Mediação: Uma volta às origens**. Fundação Getúlio Vargas. São Paulo, Ed. 20, p 16, Janeiro. 2009. Entrevista concedida a Carlos Costa. Disponível em: [http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/7031/Ed.%2013%20-%20Entrevista%20\(site\).pdf?sequence=1](http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/7031/Ed.%2013%20-%20Entrevista%20(site).pdf?sequence=1). Acesso em: 25 de julho de 2016.

SALES, Lilia Maia de Moraes, **Justiça e mediação de conflitos**. Belo Horizonte: Editora. Del Rey, 2004.

AS DEMANDAS POR RECONHECIMENTO EM JURGEN HABERMAS E AXEL HONNETH

Charles Feldhaus

charlesfeldhaus@yahoo.com.br

Juliana Marques Saraiva

juliana_marques_saraiva@hotmail.com

Universidade Estadual de Londrina

Resumo: O debate político contemporâneo, ao menos dentro do espectro do que poderíamos chamar de pensadores igualitaristas, a saber, que consideram a igualdade social um tema a ser enfrentado seriamente, tem cada vez mais se dedicado a reivindicações ou exigências que não parecem se enquadrar muito bem nas demandas por redistribuição de recursos dos defensores de um papel redistributivo do Estado. Há até mesmo quem defenda que existe uma forte dicotomia entre aqueles que defendem a política do reconhecimento e da diferença em contraposição o que fora chamado de política por igualdade econômica apenas. Nancy Fraser e Axel Honneth publicaram um livro em conjunto em que se devotam a esse debate, a saber, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Para Nancy Fraser, a guinada teria ocorrido num período específico enquanto para outros, como Axel Honneth, as reivindicações sociais por igualdade foram desde sempre por reconhecimento. Habermas, em *A luta por reconhecimento no Estado de direito democrático*, trata da compatibilidade entre uma teoria orientada pelos direitos individuais e as demandas por reconhecimento baseadas na noção de afirmação de identidades coletivas. Nesse texto ele recorre ao exemplo das demandas feministas por igualdade, um tema que ele já havia trabalhado em *Facticidade e Validade*, no capítulo em que se dedica aos paradigmas do direito (paradigma liberal, paradigma do Estado de bem estar social e paradigma procedimentalista). Contudo, na obra *A Inclusão do Outro*, em que trata das demandas por reconhecimento ele se refere explicitamente a concepção normativa de Axel Honneth em *Luta por reconhecimento* (1993), razão pela qual o presente estudo pretende reconstruir os traços gerais da concepção de igualdade como reconhecimento de Axel Honneth, principalmente enfatizando a maneira como a visão monista do mesmo realiza um diagnóstico das injustiças sociais e identifica que tipo de remédio seria mais apropriado para lidar com esse tipo de situação em comparação com a proposta discursiva de Jurgen Habermas assim como desenvolvida em *Facticidade e Validade*. Honneth também procura distinguir sua concepção normativa da de Habermas em outras obras e esse estudo pretende recorrer a essas passagens, a fim de melhor contrastar as visões de Honneth e Habermas a respeito das políticas de reconhecimento e então avaliar que tipo de respostas ambos os autores oferecem a essas demandas sociais.

“Without feelings of respect,
What is there to distinguish men from beasts?”
Confucius

1 INTRODUÇÃO

O debate político contemporâneo, ao menos dentro do espectro do que poderíamos chamar de pensadores igualitaristas, a saber, que consideram a igualdade social um tema a ser enfrentado seriamente, tem cada vez mais se dedicado a reivindicações ou exigências que não parecem se enquadrar muito bem nas demandas por redistribuição de recursos dos defensores de um papel redistributivo do Estado. Há até mesmo quem defenda que existe uma forte dicotomia entre aqueles que defendem a política do reconhecimento e da diferença em contraposição o que fora chamado de política por igualdade econômica apenas. Nancy Fraser e Axel Honneth publicaram um livro em conjunto em que se devotam a esse debate, a saber, *Redistribution and Recognition. A Political Philosophical Exchange*. Para Nancy Fraser, a guinada teria ocorrido num período específico enquanto para outros, como Axel Honneth, as reivindicações sociais por igualdade foram desde sempre por reconhecimento. Habermas, em *A luta por reconhecimento no Estado de direito democrático*, trata da compatibilidade entre uma teoria orientada pelos direitos individuais e as demandas por reconhecimento baseadas na noção de afirmação de identidades coletivas. Nesse texto ele recorre ao exemplo das demandas feministas por igualdade, um tema que ele já havia trabalhado em *Facticidade e Validade*, no capítulo em que se dedica aos paradigmas do direito (paradigma liberal, paradigma do Estado de bem estar social e paradigma procedimentalista). Contudo, na obra *A Inclusão do Outro*, em que trata das demandas por reconhecimento ele se refere explicitamente a concepção normativa de Axel Honneth em *Luta por reconhecimento* (1993), razão pela qual o presente estudo pretende reconstruir os traços gerais da concepção de igualdade como reconhecimento de Axel Honneth, principalmente enfatizando a maneira como a visão monista do mesmo realiza um diagnóstico das injustiças sociais e identifica que tipo de remédio seria mais apropriado para lidar com esse tipo de situação em comparação com a proposta discursiva de Jürgen Habermas assim como desenvolvida em *Facticidade e Validade*.

As demandas por reconhecimento e a suposta guinada culturalista

O discurso sobre a política do reconhecimento tem se tornado cada vez mais frequente no debate filosófico contemporâneo. Há quem diga, como Nancy Fraser, que isso seria fruto de uma guinada culturalista nas exigências dos movimentos sociais. Há quem diga, por outro lado, que todas as demandas sociais por igualdade sempre foram demandas por reconhecimento e não exatamente demandas por redistribuição de recursos financeiros, como

Axel Honneth. Com a publicação da obra *Luta por reconhecimento* Axel Honneth tem defendido a necessidade de se adotar uma perspectiva baseada na noção de reconhecimento para melhor diagnosticar as situações de injustiça social. As situações de injustiça social seriam conflitos a respeito da interpretação adequada de algum ou alguns dos princípios de reconhecimento de cada uma das três esferas de reconhecimento, a saber, amor, direito e realização. Os princípios de cada uma dessas esferas seriam respectivamente: cuidado, igualdade e mérito. Não obstante, nos primeiros capítulos da obra *Luta por reconhecimento* Honneth procura contrastar o modelo baseado na noção de reconhecimento do modelo da teoria da escolha racional e do realismo político. O modelo da teoria da escolha racional e do realismo político compreende os agentes sociais como dotados apenas de racionalidade instrumental e carentes de motivações morais em suas interações mútuas. O modelo da política do reconhecimento advogado por Honneth, por sua vez, compreende os agentes sociais como motivados moralmente e não orientados apenas pelos interesses pessoais. De certa forma, se poderia dizer que nesse ponto Honneth como membro da terceira geração da Escola de Frankfurt está seguindo o pensamento de Jürgen Habermas, o qual defende que agentes sociais não orientados apenas pela ação instrumental e estratégica, mas também pela ação comunicativa. É importante lembrar que Habermas, de forma similar ao que Honneth parece estar novamente tentando fazer com sua concepção de política do reconhecimento, atacou o predomínio da perspectiva da ação instrumental e da ação estratégica, quando introduziu a distinção entre trabalho e interação. Essa distinção serviria de base para a distinção entre agir instrumental, agir comunicativa, e agir comunicativo na obra *Teoria do Agir Comunicativo*.

A concepção normativa de Axel Honneth e as demandas sociais

Axel Honneth em sua notável obra *Luta por Reconhecimento* publicada em 1995 começa a delinear aquela que acabaria sendo uma das propostas mais fortes da nova Teoria Crítica. Um de seus objetivos era colocar como problema central o problema do reconhecimento. Depois de demarcar onde na obra de Hegel é modelado o processo de construção desse problema – o do reconhecimento – Honneth começa a dar novos toques ao conceito, de modo que mais de vinte anos depois da publicação de seu livro, a tarefa ainda não parece estar concluída. Aqui isso o é dito, pois ainda que seu trabalho seja amplo de modo a permitir que se derivem inúmeras hipóteses de qual seria a solução para o problema do

reconhecimento, o filósofo não parece ter particularmente parece ter deixado de lado quais seriam as vias práticas para resolver esse problema nas bases de uma teoria da justiça que lide com a questão da igualdade. Isso não significa, no entanto, que não se possa identificar essa discussão em sua bibliografia, uma vez que ela parece fornecer bases fortes para entender os problemas sociais contemporâneos. A tentativa deste texto é, portanto, usar o conceito de reconhecimento em suas diferenciações para pensar problemas contemporâneos e pensar um diagnóstico que parta dos pressupostos do reconhecimento e a completude de seu processo em todos os níveis das relações intersubjetivas. Com tal reconstrução, o que se objetiva é mostrar que a estrutura do reconhecimento como proposta por Honneth, com suas três categorias, parece ser suficiente para acomodar questões de sociedades complexas, como a questão do multiculturalismo.

O aspecto fundamental do reconhecimento é a intersubjetividade. É possível afirmar que isso se dá em partes porque desde o começo do desenvolvimento hegeliano da consciência estão pressupostas duas partes interagindo reciprocamente, em co-dependência, de modo que se uma parte falha, também falhará a outra. Para garantir que minha consciência é, de fato, consciente, preciso de outro indivíduo consciente para relacionar-me. Essa dinâmica está presente na estrutura do reconhecimento tal qual elaborada por Honneth de modo mais complexo, e transpassa suas categorias. Honneth concebe o reconhecimento em três esferas, a saber, *amor, leis e autorealização*. Partindo de uma micro esfera para uma macro esfera, começando nos núcleos familiares e chegando à sociedade, cada esfera tem particularidades que têm de serem satisfeitas se o que se pretende é garantir a cada indivíduo condições igual de participação social.

Remetendo ao pediatra Donald Winnicott e sua concepção de endossimbiose – em que o recém nascido depende vitalmente da mãe por um período de seu primeiro amadurecimento – a primeira esfera, a do amor, diz respeito ao primeiro estágio do desenvolvimento individual. Um recém nascido requer cuidados muito atentos e como lhe é impossível conseguir as coisas das quais necessita, a figura materna deve estar presente a todo o momento. Essa relação tem se modificado com o passar dos anos de modo que o pai tem desempenhado papel mais ativo, mas aqui aquilo de que se fala são as tarefas intransferíveis da mãe para com o filho. O primeiro relacionamento humano é compreendido entre o bebê e a mãe, e então ela é o primeiro sujeito com que se estabelecem laços. Ao passo que crescemos nos tornamos mais capazes, e então a relação com outros membros da família se torna mais vívida. Esses agentes também têm de garantir um tratamento saudável para conosco, sob a ameaça de prejudicar a

inserção social. Todas essas relações familiares anexas são igualmente importantes para a completude deste primeiro estágio, ou esfera.

Cada indivíduo é diferente. Da cor dos cabelos à personalidade, as características individuais são particulares e pedem por igual apreciação. Hoje em dia os movimentos sociais deixam dolorosamente claro que quando sofrem privações de direitos ou condições igualitárias de justiça, o que se segue é uma hostilidade à vida. Quando, por exemplo, casais homo afetivos desejam constituir uma família, ou mulheres querem tratamento igual em relação ao tratamento dispensado aos homens, estes são problemas que ultrapassam aqueles que ocorrem dentro das unidades familiares. O que parece ser o caso é uma falta de empatia das instancias legais para com suas experiências de injustiça, o que representa uma ruptura no processo de reconhecimento. A particularidade de cada um deve ser enxergada igualmente de modo a proporcionar um ambiente de desenvolvimento social igual. É necessário que essas particularidades estejam representadas nas leis, para que estas então resguardem os direitos de cada grupo, sem danos à suas individualidades.

Supondo que um sujeito tenha tido uma infância saudável, não encontre barreiras legais para alcançar seus objetivos de vida, então o que se espera é uma articulação social tão satisfatória quanto possível. Se esse não é o caso, existe então um problema latente que pode de algum modo passar pelas duas ultimas esferas. A auto-estima é um sentimento necessário que dá ao indivíduo algo como um sentimento de realização. Isso inclui o que alguém pode fazer de si mesmo em um conjunto de circunstancias, mas esse sentimento depende profundamente do apreço social. Ele depende, então, 1) da estrutura familiar durante os primeiros estágios da vida, 2) das leis que guardem os direitos e a integridade individual e 3) do sucesso dessas instâncias juntas nas relações sociais. Então temos um processo que pressupõe três níveis de interação estabelecidos pelo indivíduo. Partindo da fórmula da consciência de Hegel, Honneth desenvolve uma compreensão tripartite da auto-constituição, representando a intersubjetividade de outra forma.

Levando em consideração então as três esferas do reconhecimento tanto em suas relações quanto independentemente, podemos ver como se dá então um processo adequado de reconhecimento. Em 2003 juntamente com Nancy Fraser, Honneth em *Redistribuição ou Reconhecimento? Um Diálogo Político-Filosófico* considera que os movimentos sociais contemporâneos podem ser acomodados sob o raio de erros no processo de reconhecimento. As reivindicações dos movimentos sociais querem resolver problemas da ordem de *misrecognitions*. Quando ocorre um erro, seja ele em qualquer nível, rupturas sociais

acontecem. Fraser no livro acima mencionado coloca outro denominador em cena, que seria o do elemento da justiça distributiva. O ponto aqui não é lidar com ambas as propostas, mas apenas mostrar que problemas sociais podem ser entendidos dentro dos limites do reconhecimento. Se o levarmos como elemento crucial da constituição individual, e sua ausência conduzindo a problemas sociais, podemos considerar que todos os indivíduos merecem a completude de suas três esferas – o amor, as leis e a auto-realização – sendo que as experiências de *misrecognitions* levam ao desrespeito e à sensação de injustiça e insatisfação social.

Se pensarmos uma situação em que a um indivíduo é negado a condições de alcançar seus objetivos, sendo essa negação em qualquer esfera, então sua individualidade não está sendo respeitada. Sob esse ponto de vista, podemos dizer que resolver esse problema viria de encontro às reivindicações sociais. Como fazê-lo, quais os papéis desempenhados individualmente pelos agentes sociais, o que vem desse diagnóstico, não está determinado. Mas podemos justificar o respeito ao processo de reconhecimento do outro garante o respeito ao meu processo de reconhecimento, já que partimos do pressuposto da co-dependência desenhada desde as noções hegelianas. Uma vez que esse processo de reconhecimento pede por dois agentes – sujeito-mãe, sujeito-leis, sujeito-sociedade – uma pessoa precisa de outra para se desenvolver. Sendo assim, negar reconhecimento a outro ou outros indivíduos é, em última análise, prejudicar-se a si próprio.

Compreendido de forma satisfatória, o processo de reconhecimento tal qual desenvolvido por Honneth parece fornecer elementos suficientes para se compreender a formação individual e também quais são os problemas sofridos por conta de erros nesse processo. Os pleitos sociais poderiam então serem inseridos em uma ou mais categorias do reconhecimento, sendo possível diagnosticar as carências dentro da dinâmica de cada uma delas. Os pleitos culturais não são exceção, e podem ser compreendidos dentro desse sistema, não sendo necessária ao menos à primeira vista, nenhuma esfera ou categoria inédita para lidar com suas aflições. Essa é a posição defendida por Honneth em sua réplica a Nancy Fraser em *Redistribuição ou Reconhecimento* e parece também ser o caso da posição defendida por Habermas.

Habermas e os direitos culturais

Em *A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito*, publicado como capítulo da obra *A inclusão do outro*, Habermas parece se opor a solução defendida por pensadores como Charles Taylor, assim como Honneth, que compreendem que é necessário reformular o liberalismo, a fim de contemplar em seu bojo certas demandas normalmente defendida sob a rubrica de direitos culturais. Habermas entende que, em primeiro lugar, quem defende a necessidade da criação de uma categoria de direitos culturais está supondo algo errôneo, a saber, está supondo que uma teoria dos direitos, que seja moldada com base na noção de direitos individuais, como é o caso do liberalismo, é cega e incapaz de atender as demandas por reconhecimento das diferenças culturais. Não obstante, essa suposição é falsa, uma vez que se presta atenção ao fato que uma teoria baseada na noção de direitos individuais, desde que adequadamente considerada pode atender as demandas específicas dos multiculturalistas como violações de direitos individuais dos respectivos grupos aos direito à igualdade, por exemplo. Dessa maneira, no entender de Habermas não se trata de desenvolver um novo sistema de direitos, que inclua em si direitos coletivos, mas aplicar de forma adequada o sistema de direitos reconstruído na obra *Facticidade e Validade*.

A reivindicação de direitos culturais como um complemento necessário para atender as demandas de reconhecimento de uma política da diferença geralmente vem acompanhada de uma discussão a respeito da necessidade do estado de direito moderno ser neutro do ponto de vista axiológico, ser neutro do ponto de vista das concepções abrangentes de vida boa. Numa sociedade pluralista, uma concepção política de justiça, em termos rawlsianos, tem que se justificar de forma independente das concepções religiosas e das concepções de vida boa. Entretanto, conforme Habermas (2002, p.245), a pretensa neutralidade do Estado de direito moderno é uma ficção, qualquer tentativa de concretização do sistema de direitos fundamentais é impregnada do ponto de vista ético, razão pela qual a questão não seria se o estado de direito deve ser neutro do ponto de vista ético, do ponto de vista das concepções abrangentes de vida boa, mas que tipo de concepção ética impregna ou se encontra presente na concretização do respectivo sistema de direitos. É preciso examinar mediante o recurso ao paradigma discursivo do direito, mediante o escrutínio da esfera pública da sociedade, que tipo de carências e necessidades dos grupos sociais dificultam ou impossibilitam o exercício de direitos fundamentais individuais. A fim de prestar contemplar a co-originariedade entre direitos humanos e autonomia política, entre autonomia privada e autonomia pública, os concernidos ou afetados pelas regras controversas devem ter direito a voz a respeito da interpretação das necessidades e carências assim como a respeito como as mesmas devem ser

atendidas. Os afetados não podem ser compreendidos apenas como destinatários de direitos, como faz o paradigma jurídico do estado de bem-estar social, mas devem também se compreender como autores do direito. Obviamente, que os afetados não são a única e a última voz na interpretação de seus próprios interesses, mas sua voz precisa ser ouvida e suas reivindicações não podem ser simplesmente ignoradas como sendo completamente infundadas, sem escrutínio prévio da esfera pública, como faz o paradigma jurídico liberal.

Outro aspecto que Habermas parece considerar problemático na posição de Taylor diz respeito à própria concepção de identidade coletiva e a maneira como a mesma se forma. O modelo discursivo de Habermas, e aqui Honneth segue caminho semelhante, compreende que a identidade coletiva é o resultado de um processo intersubjetivo e, além disso, identidades não são algo similar às espécies em extinção que exigiriam uma proteção incondicional contra as influências externas que colocassem em risco a sobrevivência das espécies em extinção. As identidades coletivas são o resultado de um processo completo e sobrevivem num processo de influência mútua com outras identidades e outras influências externas. Esse processo faz com que se modifiquem rotineiramente, por causa disso a ideia de direitos culturais como meio de proteção de identidades coletivas carrega alguma má compreensão a respeito do que seja uma identidade. As identidades nacionais, as quais geralmente são contrapostas aos direitos de autonomia na manutenção das concepções das sociedades de origem dos imigrantes ou de minorias étnicas, são resultado de um processo de construção e reinterpretação e os próprios fluxos migratórios influenciam de forma significativamente a composição e a própria identidade nacional. A identidade nacional não é um fato natural. A sobrevivência das identidades nacionais e de grupos étnicos, por exemplo, não surge do isolamento e da proteção, como parecem pretendem alguns que defendem direitos coletivos, mas “se tiram da crítica e cisão, a força para uma autotransformação” (Habermas, 2002, p. 252). A vitalidade das identidades culturais resulta do revisionismo das mesmas e não da paralisia e da manutenção das mesmas como espécies em extinção ou artefatos de museu. A crítica de Habermas se dirige à autocompreensão equivocada a respeito do que seja uma identidade coletiva e de como ela se desenvolve e sobrevive no decorrer do processo histórico.

Por fim, Habermas (2002, p. 243-248) considera que a introdução de direitos coletivos no Estado de direito moderno é um problema, caso isso fosse realizado, visto que a existência simultânea no mesmo ordenamento jurídico de direitos individuais e direitos coletivos pode colocar em dificuldade o sistema jurídico, conteria duas orientações normativas básicas, uma orientada pela noção de direitos e outra orientada pela noção de bens coletivos, cuja

compatibilidade em muitos casos concretos seria difícil ou até mesmo impossível de alcançar. O melhor caminho para lidar com as demandas por reconhecimento das identidades coletivas seria interpretando essas demandas como reivindicações pela correção de violações a direitos individuais como o direito à igualdade perante a lei, o direito à igualdade de oportunidades, entre outras.

Considerações finais

Como foi possível observar, apesar da euforia em torno das demandas por reconhecimento pela introdução de uma categoria de direitos culturais básicos, dois dos maiores representantes da teoria crítica, Axel Honneth e Jurgen Habermas entendem que este tipo de exigências poderiam ser atendidas de forma satisfatória num sistema de direitos moldado com base na noção de direitos individuais. Honneth compreende que as demandas supostamente por direitos estritamente culturais podem ser interpretadas, não como uma quarta esfera de reconhecimento, mas como conflitos a respeito de um ou mais dos princípios que norteiam as três esferas da concepção normativa de Honneth, a saber, amor, direito e autorealização. Habermas, por sua vez, entende que os direitos culturais podem ser interpretados como conflitos a respeito de como interpretar as carências e as necessidades daqueles afetados pelas normas de ação controversas num empreendimento cooperativo na esfera pública. Honneth acredita que o paradigma do reconhecimento com três princípios e três esferas de reconhecimento consegue atender as demandas culturais sem nenhum acréscimo. Habermas acredita que o paradigma procedimental do direito reconstruído em *Facticidade e Validade* consegue atender as demandas culturais sem nenhum acréscimo.

REFERÊNCIAS

- BAXTER, H. **Habermas. The Discourse Theory of Law and Democracy.** Standford: Standford University Press, 2011.
- COOKE, Maeve. Autenticity and Autonomy: Taylor, Habermas and the Politics of Recognition. **Political Theory**, vol. 25, n. 2, 1997, pp. 255-288.
- DUTRA, D. J. V. & FELDHAUS, C. **Habermas e interlocuções.** São Paulo: DWW, 2012.
- FRASER, Nancy & HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition? A political-philosophical Exchange.** London: Verso, 2003.

HABERMAS, J. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechtes und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

HABERMAS, Jürgen. A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito. In: Habermas, Jürgen. **A inclusão do outro. Estudos de teoria política.** Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition. In: GUTMAN, Amy. **Multiculturalism. Examining the politics of recognition.** Princeton: Princeton University Press, 1994.

HONNETH, Axel; **The struggle for Recognition: The moral grammar of social conflicts;** translated by Joel Anderson, The MIT Press, Massachusetts, 1995.

HONNETH, Axel; O eu no nós: reconhecimento como força motriz de grupos. In **Sociologias**, *Porto Alegre, ano 15, n 33, 2013*, p. 56-80.

A CONSOLIDAÇÃO DA INTERSUBJETIVIDADE FORMAL KANTIANA NA DIALOGICIDADE HABERMASIANA

Fernando Amaral

FURG/UFPEL. Doutorando. nandoamaral@gmail.com

Jovino Pizzi

UFPEL. Doutor. jovino.piz@gmail.com

Resumo: Considerando a crítica monológica que Habermas faz à fundamentação da teoria da moral de Kant e, deste ponto, parte para uma reconstrução discursiva do imperativo moral kantiano, o presente texto busca verificar se a intersubjetividade apregoada por Habermas nesta reconstrução já não estaria ainda que formalmente na teoria moral kantiana sendo, portanto, consolidada na dialogicidade habermasiana. Para tanto, será feita uma análise da Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Kant e de alguns de seus comentadores. Da mesma forma se trará, dentro do aqui proposto, das principais obras de Habermas a sua análise do imperativo moral kantiano dentro deste recorte.

Palavras-chave: Intersubjetividade. Kant. Habermas.

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo busca investigar na moral kantiana uma possível intersubjetividade bem como a reconstrução discursiva habermasiana desta moral verificando possibilidades e limites desta reformulação. Para tanto o trabalho é desenvolvido em três partes. Uma primeira parte onde se tentará verificar a presença de intersubjetividade formal na teoria moral de Kant, A ampliação dialógica do formalismo moral kantiano em Habermas através da reformulação discursiva do imperativo categórico e uma terceira parte apresentar a consolidação da intersubjetividade dialógica kantiana e habermasiana bem como a atualidade deste autor no que tange a relação entre moral e dignidade da pessoa humana.

1. Os indícios de uma intersubjetividade formal na moral kantiana

A Fundamentação da Metafísica dos Costumes (GMS)⁷⁹ é a principal obra e Kant em relação a sua filosofia moral, nela ele procura apresentar e fundamentar leis morais independente da experiência (*a priori*, portanto). A ética de Kant busca ser uma ética normativa, mas pouco usa o termo ética⁸⁰. Prefere o termo moral e metafísica dos costumes. Ética em Kant é a metafísica dos costumes (ou da moral). O pensamento de Kant era muito influenciado por Rousseau e foi de onde ele partiu para fundamentar a sua autonomia⁸¹ moral (autônomo é aquele que segue leis que ele mesmo criou, em Rousseau o criminoso também é autor da própria punição porque ele é autor da lei devido a “vontade geral” instrumentalizada pela democracia). Dado este panorama geral e estreito, veremos se é possível encontrar na moral kantiana alguma intersubjetividade.

Porque agir moralmente? Kant responde porque no fundo é aquilo que nós queremos. Esta concepção de que o agir correto está no senso comum já era encontrado em Hume, um antecedente de Kant, a diferença era que para Hume a resposta para as ações morais está no empirismo e para Kant na fundamentação metafísica (VOLPATO, 2002, p. 114) Assim, Kant conceitualiza uma noção de razão prática⁸². Ela deve ser pura, independente de pressupostos empíricos ou religiosos.

A tarefa da GMS é a investigação e estabelecimento do princípio supremo da moralidade demonstrando que ela existe como realidade objetiva (GMS, Prefácio, Ak 392). Neste ponto o que Kant oferece é um critério para testar as nossas máximas (princípio subjetivo da vontade), mas não responde, obviamente, apesar dos exemplos desenvolvidos, os quais muitas vezes mais confunde do que elucida, como se deve agir para qualquer

⁷⁹ Adotaremos as siglas alemãs usuais na tradição filosófica das obras de Kant: Crítica da Razão Pura (KrV), Fundamentação da Metafísica dos Costumes (GMS, os números romanos são as seções da obra), Crítica da Razão Pura (KrV) e Crítica do Juízo (KU). Na GMS usarei a numeração da acadêmica extraída da tradução de G. A. de Almeida (referência completa na bibliografia).

⁸⁰ Sobre a tradição das expressões moral e ética e seu desenvolvimento, conforme Honneth “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 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, minhas ênfases).

⁸¹ Quanto a relação entre autonomia e dignidade em Kant na GMS “A legislação, porém, que determina todo o valor, tem de ter ela própria, exatamente por isso, uma dignidade, isto é, um valor incondicional, incomparável, para o qual só uma palavra *respeito* constituía expressão adequada da avaliação a que um ser racional tem de proceder acerca dela. A *autonomia*, portanto, é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional. (II, Ak 436, ênfase de Kant)”.

⁸² Em Kant na KrV “Prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade”. O empirismo condiciona a nossa liberdade da vontade e a razão “...só pode ter, nesse caso, um uso regulador e apenas pode servir para efetuar a unidade de leis empíricas”. (KrV B 828, Os pensadores, p. 475-476).

circunstância o que muitas vezes é criticado por ter deixado os problemas de aplicação a um domínio insignificante na doutrina moral (VOLPATO, 2002, p. 128). Deve o agente investigar as razões morais da ação, pois se Kant desse resposta para situações concretas definidas estaria traindo a sua fonte principal da razão que é a metafísica (de onde vem o fundamento racional).

Máxima é o princípio subjetivo para agir e tem de ser distinguida do *princípio objetivo*, a saber, a lei prática. Aquela contem a regra prática em que a razão determina em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a ignorância ou também com as inclinações do mesmo) e é, portanto, o princípio segundo qual o sujeito *age*; a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo ser racional, e o princípio segundo o qual ele *deve agir*, isto é, um imperativo. (GMS II, nota Ak 420-421, ênfase de Kant).

O que seria bom absolutamente? O argumento da vontade boa é a fundamentação pura da moral de Kant. Uma boa vontade kantiana não está na finalidade ou no resultado da ação mas na vontade de realizar a ação pouco importando para ter valor moral o que a ação promove ou realiza. Neste sentido Kant está longe de ser um filsofo consequencialista pois:

A boa vontade é boa, não pelo que efetua ou consegue obter, não por sua aptidão para alcançar qualquer fim que tenhamos proposto, mas *tao somente pelo querer*; isto é, em si, e, considerada em si mesma, deve ser tida numa estima incomparavelmente mais alta do que tudo o que jamais poderia ser levado a cabo por ela em favor de qualquer inclinação ou até mesmo a soma de todas as realizações. (GMS I, Ak, 394, minha ênfase).

Portanto se acho que devo agir por expectativa social ou obrigação legal é um dever contra a minha vontade pura, logo, estou no plano da heteronomia ainda que isso me seja agradável⁸³. O dever de Kant é ao contrario disso, tem razão na liberdade e na autonomia. Quem age “por exibição” ou “por medo”, não age *por dever* e esta ação, destarte, não tem valor moral. Isso não significa que não deva ser praticada, apenas não é uma ação pura; isso não quer dizer que não seja boa e não seja um dever, apenas não é moral pois não é *por dever* mas meramente *conforme ao dever*⁸⁴.

⁸³ Em Kant, bom (ou boa) está na lei objetiva, o que agrada fazer é uma determinação subjetiva: “Praticamente *bom* é porém aquilo que determina a vontade por meio de representações da razão, por conseguinte não por causas subjetivas, mas objetivamente, quer dizer por princípios que são válidos para todo o ser racional como tal. Distingue-se do *agradável*, pois que este só influi na vontade por meio da sensação em virtude de causas puramente subjetivas que valem apenas para a sensibilidade deste ou daquele, e não como princípio da razão que é válido para todos.” (GMS II, Ak 413, ênfase de Kant).

⁸⁴ Kant dá o exemplo da caridade: “Ser caritativo quando se pode sê-lo é um dever, e há além disso muitas almas de disposição tão compassiva que, mesmo sem nenhum outro motivo de vaidade ou interesse, acham íntimo prazer em espalhar alegria à sua volta e se podem alegrar com o contentamento dos outros, enquanto este é obra sua. *Eu afirmo porém que neste caso uma tal ação, por conforme ao dever, por amável que ela seja, não tem contudo nenhum verdadeiro valor moral*, mas vai emparelhar com outras inclinações, por exemplo o amor das

Por isso ele argumenta que uma vontade autônoma concede a si a sua própria lei e é distinguida de uma vontade heterônoma cuja lei é dada, por exemplo, pelo objeto, sendo a heteronomia da vontade a fonte de tudo que afasta o indivíduo da moralidade e da maioridade.

Se a vontade busca a lei que deve determiná-la *em qualquer outro lugar* que não seja a aptidão de suas máximas para uma legislação universal própria, por conseguinte, se, indo além de si mesma, vai buscá-la na qualidade de qualquer de qualquer um de seus objetos, o resultado então será sempre heteronomia. (GMS II, Ak 441, ênfase de Kant).

Mas o que fazer quando o querer moral encontrar limite numa lei da natureza? Como buscar autonomia nessas condições? Kant neste ponto se utiliza de um artifício conceitual de dois mundos. A heteronomia que Kant admite como limite da autonomia pertence ao mundo inteligível e não ao mundo sensível – fenomênico - que sempre produzirá heteronomia⁸⁵ pois

Por tudo isto é que um ser racional deve considerar-se a si mesmo, *como inteligência* (portanto não pelo lado das suas forças inferiores), não como pertencendo ao mundo sensível, mas como pertencendo ao mundo inteligível; tem por conseguinte dois pontos de vista dos quais pode considerar-se a si mesmo e reconhecer leis do uso das suas forças, e por tanto de todas as suas ações: o *primeiro*, enquanto pertence ao mundo sensível, sob leis naturais (heteronomia); o *segundo*, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão (GMS III, Ak 452).

Höffe destaca que segundo Kant o *querer* não é um simples desejo mas “no emprego de todos os meios na medida em que estão no nosso poder” (GMS I, Ak 397, destacamos) “mas a vontade não é de modo algum indiferente em relação a sua manifestação *no mundo social e político*, ela não é nenhum além da realidade efetiva, muito antes, é o seu fundamento determinante e ultimo” (HÖFFE, 2005, p. 195, destacamos). O moralmente valioso, em ultima instância, não está na realização prática da ação mas sim o *querer* em de fato empreende-la:

Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrasta, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito dos

honras que, quando por feliz acaso topa aquilo que efectivamente é de interesse geral e conforme ao dever, é consequentemente honroso e merece louvor e estímulo, mas não estima; pois à sua máxima falta o conteúdo moral que manda que tais acções se pratiquem, não por inclinação, mas por dever” (GMS I, Ak 398, minha ênfase). Para Kant quando interesse está no objeto da ação ele é *patológico* quando na ação em si ele é *prático* (GMS II, nota Ak 413). Höffe (2005, p. 193-194) destaca que há três possibilidades de se cumprir o *dever moral* na GMS (Ak 397 ss). Primeiro por interesse próprio, por conformidade ao dever (legalidade), por dever (moralidade; onde o dever é querido pelo agente e onde está o moralmente bom).

seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas sim do emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham), ela ficaria brilhando por si mesma como um jóia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor. (GMS I, Ak 394, minha ênfase).

Kant afirma que inclusive a *regra de ouro*, que ele cita apenas em sua formulação negativa, só pode ser entendida como derivada do imperativo categórico, não o contrário, pois faltaria o *querer*:

Não se pense que o trivial: *quod tibi non vis fieri* etc. possa servir aqui de norma ou princípio. Pois ele é, se bem que com diversas restrições, tão-somente derivado daquele; não pode ser uma lei universal, visto que não contém o fundamento dos deveres para consigo mesmo, nem dos deveres do amor aos outros (pois muitos topariam de bom grado que os outros não lhes fizessem o bem desde que pudessem se dispensar de se mostrar benfazejos a eles), nem tampouco, por fim, dos deveres exigíveis de uns para com os outros; pois o criminoso argumentaria com base nisso contra o juiz que lhe dita uma pena, etc. (GMS II, nota Ak 430).

O agir racional também não se confunde com a busca da felicidade e inclusive pode entrar em desacordo com este querer, pois a felicidade é algo empírico e conforme os anseios a sua perseguição poderia gerar atos imorais portanto deve-se ter prudência na busca de uma vida feliz. No âmbito da GMS esta relação da prudência com a felicidade irá resultar inclusive como forte critério na distinção entre o imperativo *hipotético* e *categórico*. Para Kant a prudência é tomada em sentido duplo. Há *prudência mundana* (a habilidade de uma pessoa no exercício de influência sobre outras para as utilizar para as suas intenções) e a *prudência privada* (o discernimento em reunir todas estas intenções para alcançar uma vantagem pessoal durável). A prudência privada é propriamente aquela sobre que reverte mesmo o valor da primeira, e quem é prudente no sentido *mundano* mas não no sentido *privado*, é considerado “...inteligente e astuto, mas no todo imprudente.” (GMS II, nota Ak 416, ênfase de Kant).

Após tratar da possibilidade (autonomia) e limite (heteronomia) da vontade para esta ser moralmente boa Kant desenvolve deve três proposições: 1) agir por dever e não por inclinação⁸⁶; 2) Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objeto da ação, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a acção, abstraindo de todos os objectos da faculdade de desejar, foi praticada. (GMS I Ak, 399, ênfase de Kant); e

⁸⁶ Kant não tem textualmente “primeira proposição”, mas como tem “segunda” e “terceira”, a presume e impõe a sua busca. A primeira é uma determinante subjetiva de respeito a lei, a segunda o princípio subjetivo determinante e a terceira a consequência das duas (ver WOOD e SHÖNECKER, 2014, p. 59ss).

consequentemente 3) Dever é a *necessidade* de uma ação por respeito à lei⁸⁷. (GMS I Ak, 400, nossa ênfase).

Ou seja, quem age por inclinação ou pelas conseqüências pode variar nos desejos e anseios o que afasta a necessidade e universalidade da ação, logo, pratica ações sem valor moral (ainda que possam ter outros valores bons em que pese não-morais). Para Kant, ações boas que não são um fim em si mesmo tendem a ser abandonadas:

Notemos no entanto provisoriamente que só o imperativo categórico tem o caráter de uma *lei* prática, ao passo que todos os outros se podem chamar em verdade *princípios* da vontade, mas não leis; porque o que é somente necessário para alcançar qualquer fim pode ser considerado em si como contingente, e podemos a todo o tempo libertar-nos da prescrição renunciando à intenção, ao passo que o mandamento incondicional não deixa à vontade a liberdade de escolha relativamente ao contrário do que ordena, só ele tendo portanto em si aquela necessidade que exigimos na lei. (GMS II, Ak 420, ênfase de Kant).

Dessas proposições – agir por dever, por querer é agir necessário - segue-se então que a lei moral, isto é o princípio de uma vontade moralmente boa, nas palavras de Kant, o imperativo categórico ou da moralidade (GMS II, Ak 420) na sua fórmula universal (forma básica): *age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal* (GMS II, Ak 421); na forma da lei universal da natureza: *age como se máxima de tua ação deve-se se tornar por tua vontade uma lei universal da natureza* (GMS II, Ak 421)⁸⁸ ou na formula da humanidade como fim em si mesma: *age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao*

⁸⁷ Kant explica através de uma nota o que é este *respeito*. Ele destaca “embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento *recebido* por influência; é, pelo contrário, um sentimento que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo...A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito*...” (ênfase de Kant). Ou seja o respeito aqui está dentro da autonomia do ser racional, na vontade de cumprir a lei em si mesma, por *interesse* moral e nao por temor. Todo o chamado *interesse* moral consiste simplesmente no *respeito* pela lei.

⁸⁸ Kant antes de formular o imperativo categórico (IC) desenvolve os imperativos hipotéticos (IH). Destaca que “...todos os imperativos mandam [portanto, são deveres] ou hipotética ou categoricamente. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade. (...) No caso de a ação ser apenas boa como meio para *qualquer outra coisa*, o imperativo é *hipotético*; se a ação é representada como boa *em si*, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é *categórico*.” (GMS II, Ak 414, ênfase de Kant, nossa inserção entre colchetes). Kant no agir não-moral também dá o status de dever, ele associa o IH problemático a busca da felicidade – ou concepção de vida boa - e esta é personalíssima (*empírica*), por isso é necessário (*imperativo*) de *prudência* na escolha das *hipóteses* possíveis para realizá-la; IH assertório, outra modalidade, deve seguir as regras de habilidade poruqe o fim almejado é *a priori*.

*mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio*⁸⁹. Kant destaca (GMS II, Ak 436) que apesar da variação as três maneiras de apresentar o princípio da moralidade são no fundo a mesma lei, e todas as “máximas”⁹⁰ têm, com efeito: 1) uma *forma*, que consiste na *universalidade*, ou seja as máximas têm de ser escolhidas como se devessem valer como leis universais da natureza; 2) uma *matéria*, isto é, o ser racional, como fim em si mesmo segundo; 3) uma *determinação completa* de todas as máximas por meio daquela fórmula, onde todas as máximas por legislação própria, devem *concordar* entre si para um possível reino dos fins⁹¹.

Por fim, em relação aos imperativos destaca-se que os Imperativos Categóricos são *a priori*, pois ordenam ações desprovida do interesse empírico de seus agentes, e são sintéticos (ou progressivos) pois a vontade de um ser racional-sensível nem sempre quer o moralmente bom, é necessário conecta-la ao agente (nem todo ser livre agirá moralmente, pois somos seres racionais imperfeitos)⁹². Os imperativo hipotéticos, por sua vez, são empíricos e analíticos (ou regressivo, pois o ato de estabelecer o fim já este já contido no meio correspondente) (SHONECKER, WOOD, 2014, p. 154).

Assim, Kant responde na sua filosofia moral a pergunta “O que devo fazer?” determinando que a conduta moralmente correta deve ser praticada mediante o Imperativo Categórico, que é o seu imperativo moral.

Com base na demonstração aqui feita é possível verificar, ainda que de forma indiciária, que dentro da moral kantiana há uma intersubjetividade. Conceitos como vontade perfeitamente boa, prudência para se buscar a felicidade ou ate mesmo a dignidade da pessoa

⁸⁹ Kant diz que é uma, explicita três mas há cinco formulas do Imperativo Categórico na GMS (ver WOOD e SHÖNECKER, 2014, p. 115 ss).

⁹⁰ Como consta na nota ak 420 máxima é o principio subjetivo e aqui Kant vai enumerar as características comuns das formulas do Imperativo Categórico, o que gera um problema de coerência discursiva interna. O original do texto em alemão está “maximen” portanto não é um erro de tradução. Mas certamente aqui ele quis se referir ao imperativo moral ou equivalente.

⁹¹ Por esta palavra reino Kant entende a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. Como as leis determinam os fins segundo a sua validade universal, se se fizer abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares, poder-se-á conceber um todo do conjunto dos fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática, quer dizer, um reino dos fins que seja possível segundo os princípios acima expostos. (GMS II Ak 433).

⁹² Se é preciso deduzir o Imperativo Categórico de forma sintética da vontade livre o mesmo não ocorre com a liberdade e as leis morais pois de acordo com a *tese da analiticidade* (SCHONOCKER e WOOD, 2014, p. 160) “...assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa...Se, pois, se pressupõe liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade com o seu princípio, por simples análise do seu conceito.” (GMS III, Ak 447). Justamente neste sentido é que na dedução o dever categórico “...representa uma proposição *sintética a priori*, por sobreviver à minha vontade afetada por apetites sensíveis ainda a idéia de precisamente a mesma vontade, mas pertencente ao mundo intelegível, pura, por si mesmo pratica (GMS III, 454) Aqui Schonecker e Wood (2014, p. 162) dizem que está a dedução do imperativo categórico.. Da análise do conceito de uma vontade livre se extrai leis morais (analiticidade), mas não se extrai delas o imperativo categórico porque outras intenções podem influenciar o agir prático.

humana. Höffe (2005, p. 207) diz inclusive que Kant tinha uma certa concordância com utilitarismo pois considera a promoção do bem-estar de outros como moralmente requerida e que isso pressupõe que as pessoas reflitam a luz do bem estar alheio e das conseqüências de suas condutas. Quando Kant trata dos exemplos de universalização, o quarto exemplo (GMS II Ak 430) é uma *proibição da indiferença para com a necessidade alheia* (HÖFFE, 2005, p. 209) onde Kant defende que a felicidade é fim que deve ser por todos buscado mas não egoisticamente e há, portanto, uma intersubjetividade solidária como limitação da liberdade das ações humanas. Diz ainda que se “...se um sujeito é um fim em si mesmo, os seus fins têm de ser quanto possível os meus...” e que “...Este princípio da humanidade e de toda a natureza racional em geral *como fim em si mesma...*” [ênfase de Kant] é *a priori* pois “...nada é tomado de empréstimo à experiência ... por causa da sua universalidade, pois que se aplica a todos os seres racionais em geral, acerca do que nenhuma experiência é suficiente para tornar o que seja...tendo por conseguinte de originar-se da razão pura”.

Dessa forma a teoria moral kantiana, mesmo se só analisarmos a GMS, possui uma dimensão aspectos intersubjetivos ainda que no seu sentido formal o que impede de dizer que ela é monológica na sua totalidade. Ainda que conceitos como “autonomia”, “liberdade”, “máximas” e “querer” dêem um escopo solipsista da consciência do agente para resolver dilemas morais, por outro lado ela também traz uma dimensão intersubjetiva formal para esta decisão como visto acima.

2. A ampliação dialógica do formalismo moral kantiano em Habermas

Habermas busca uma reformulação do agir moral através de uma reconstrução discursiva do imperativo categórico, ou seja, a proposta habermasina procura mostrar como é possível superar o solipsismo, tendo presente um procedimento discursivo (PIZZI, 2005, p. 256). Para Habermas o imperativo categórico adota o papel e um princípio de justificação, selecionando e distinguindo como “válidas as normas suscetíveis de universalização, qual seja, o que no sentido moral esta justificado deve ser desejado por todos os sujeitos racionais” (PIZZI, , 2005, p. 264). Para ele é ilegítimo que as máximas que o agente busque a universalidade fique apenas no monólogo solitário do foro interior do ser racional (VOLPATO, 2002, p. 134). Quer Habermas, portanto, uma reconstrução discursiva da moral kantiana, um deslocamento da ênfase do *querer* autônomo para a concordância discursiva consensual de todos como requisito de validade universal do agir. Um giro gramatical onde sai

o “eu quero” e entra o “nós concordamos”. Para Habermas os testes objetivos das máximas subjetivas do querer devem ser filtrados pelo consenso dos envolvidos através do discurso, por meio do agir comunicativo teoria que ele desenvolveu no início da década de 80.

Para Pizzi (2005, p. 265) a reinterpretação habermasiana substitui o solipsismo moral pelo acordo consensual entre todos, independentemente dos interesses ou das preferências particulares. Em outras palavras, destaca, que a pragmática habermasiana representa a tradução procedimental do imperativo categórico de Kant: mais do que atribuir como válida as demais, qualquer máxima que eu possa querer que se converta numa lei universal “tenho que submetê-la a todos os demais, com a finalidade de examinar discursivamente sua pretensão de universalidade.” (2005, p. 265). Nesse sentido, portanto, a ética discursiva de Habermas é uma reconstrução processual da moral kantiana (VOLPATO, 2002, p. 132), um algo mais para resolver dilemas morais para além do teste unipessoal de máximas para o filtro intersubjetivo.

O meio deste consenso em Habermas, e na sua teoria do *agir comunicativo*, é através de um *discurso* pautado pela ética, conhecimento do *mundo vivido e linguagem*.

Nessa mediação entre hermenêutica e ação comunicativa habermasiana o discurso prático exige simetria entre os participantes, porque a luta pela emancipação passa por uma experimentação das condições reais dos sujeitos enquanto implicados no processo. As *resoluções dialógicas* recebem um reforço regulativo que serve de marco objetivo de referência e ação social, pois estão sempre voltadas para o ideal do consenso. Em outras palavras, surge a forma da intersubjetividade, onde o sujeito particular faz sentido enquanto é capaz de linguagem e ação, mediados por uma moralidade que unifique, ao mesmo tempo, a lógica do discurso e a práxis da vida (PIZZI, 1994, p. 51), portanto exige um agir não de um mero observador que interpreta o mundo mas, para além, de um ator que participa comunicativamente afastando, assim, a decadente filosofia da consciência e introduzindo o paradigma da comunicação (PIZZI, 2005, p. 45). A teoria do agir comunicativo não caracteriza a linguagem apenas como instrumento para entender as orações e expressões gramaticais, a linguagem passa a ser um *médium* para o entendimento entre sujeitos que pensam e agem comunicativamente. O ato de fala transforma-se em agir comunicativo (PIZZI, 1994, p. 108), assim, pode-se dizer, que em Habermas, para se ter intersubjetividade o foco deve ser nas relações comunicativas e não na consciência solitária.

Ao contrário do que ocorre com a racionalidade instrumental, a noção de interesse prático comunicativo requer como condição um contexto interativo, no qual, além da auto-

referencia, é necessário um “medium” dos vínculos lingüísticos. Como Kant, Habermas sustenta a universalidade do princípio da razão, suscetível de ser assumido – ou não – por todos (consenso ou dissenso). A situação dialógica, porém, na qual os indivíduos se põem de acordo com relação às normas de conduta social, deve ser antecipada “*a priori*” como sendo um interesse prático que orienta o conhecimento em direção de um reconhecimento recíproco. A validade das máximas individuais são como que mediadas pela máxima universal, que se redefine dialogicamente como consenso verificado “*a posteriori*” (PIZZI, 1994, p. 52). Para Habermas toda discussão moral deve estar inserida num contexto, esta análise leva em consideração o mundo da vida no seu sentido subjetivo, objetivo e social (PIZZI, 2005, p. 13). Destaca Pizzi (2006, p. 160) que meios como dinheiro e poder passaram a subordinar a ação aos interesses meramente econômicos e um outro contexto de ações com fins comunicativos se faz necessário.

O mundo da vida (ou mundo vivido) fenomênico de Husserl (o *Lebenswelt*) é o contexto do agir comunicativo habermasiano que é composto pela totalidade (1) das vivências a que tem acesso privilegiado (mundo subjetivo próprio), (2) das relações interpessoais legitimamente regulados de um grupo social (mundo social comum) e (3) dos estados de coisas existentes (mundo objetivo) (HABERMAS, 1989, p. 79) e o campo dos objetos de pesquisa (HABERMAS, 2009, p. 151). Com a categoria do mundo da vida destaca Pizzi que Husserl quer significar o amplo espaço de experiências mostrengas, certezas pré-categoriais, relações intersubjetivas e valores que nos são familiares no trato do cotidiano com os homens e com as coisas (PIZZI, 2006, p. 63) passando a se constituir no “único espaço de uma racionalidade em que todas as questões, os métodos e teorias tem sentido (PIZZI, 2006, p. 107).

Mas Habermas reconstrói a proposta husserliana por considerar uma fonologia ainda dentro de uma “Filosofia da consciência” pois tem como ponto de partida esquemas de interpretação, centrados no eu, com os quais se constroem os mundos da vida dos sujeitos agentes; “esse ego se encontraria, pois, desvinculado do entorno social” (PIZZI, 2006, p. 132) e para ele o que une o “eu” com o “outro” e o eu com o “mundo” é a intersubjetividade através de um ambiente de comunicação pois assim afasta as deficiências monológicas do enfoque fenomenológico (PIZZI, 2006, p. 141). O recurso ao *Lebenswelt* como pano de fundo do agir moral se dá porque meios como dinheiro e poder passaram a subordinar a ação aos interesses meramente econômicos coordenando de forma sistêmica a integração social (PIZZI, 2006, p. 160). O recurso ao mundo da vida se transforma, portanto, também em uma “capa

fundamental para a constituição de uma teoria da ação” (PIZZI, 2006, p. 163) mas dentro de uma reformulação comunicativa. Assim “o mundo da vida, do qual as instituições fazem parte, manifesta-se como um complexo de tradições entrelaçadas, de ordens legítimas e de identidades pessoais – tudo reproduzido pelo agir comunicativo” (HABERMAS, 2012a, p. 42) pois o sentido orientado pelo agir só é acessível na experiência comunicativa (HABERMAS, 2009, p. 159).

A ação comunicativa é uma categoria que se encontra, portanto, entre o discurso e o mundo vivido e Habermas estrutura “sociedade” e “sistema” como dois conceitos do mundo da vida no entanto o diferencia de sistema⁹³:

Eu entendo a evolução social como um processo de diferenciação de segunda ordem, porque o mundo da vida e o sistema se diferenciam não somente à proporção que a racionalidade de um e a complexidade do outro crescem, mas também a medida que um se diferencia do outro. (HABERMAS, TAC II, p. 277).

No desenvolver da teoria do agir comunicativo Habermas (1990, p. 65) separa ações em sentido estrito (atividades *não lingüísticas* orientadas para um fim onde um ator, intervém no mundo, a fim de realizar fins propostos, empregando meios adequados) de proferimentos *lingüísticos* (atos através dos quais um falante gostaria de chegar a um entendimento com um outro falante sobre algo no mundo). Em que pese o agir finalístico (ou estratégico) e o agir comunicativo serem ambos mediados pela linguagem (1990, p. 82)

somente o *agir comunicativo* é aplicável o principio segundo qual as limitações estruturais de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente levam os atores – no sentido de uma necessidade transcendental tênue – abandonar o egocentrismo de uma orientação pautada pelo fim racional de seu próprio sucesso e a se submeter aos critérios públicos da racionalidade do entendimento (HABERMAS, 1990, p. 82-83; ênfase de Habermas).

Enquanto no *agir comunicativo* os agentes estão predispostos ao entendimento e buscam o acordo ou revaleção de dissensos, no *agir estratégico* não há esta predisposição e os participantes almejam a vantagem ou a manipulação (TAC I, p. 574)⁹⁴ pois “a ação estratégica tem como ponto de referencia o êxito do falante diante de um oponente racional” (PIZZI, 2005, p. 82). Pizzi (2005, p. 86) destaca que o agir comunicativo refere-se àquela forma de interação na qual os participantes definem e coordenam, de comum acordo, seus

⁹³ O conceito de sistema e mundo da vida de Habermas está no mesmo plano de oposição de sistema e ambiente de Luhman. O mundo vivido de Habermas tem, no entanto, uma dimensão fenomenológica primordial que o torna uma verdadeira "matéria" do mundo social, embora a racionalização do mundo vivido seja considerado inelutável e constitua a própria dinâmica da modernidade. (RAULET, 2009, p. 271).

⁹⁴ As referencias a TAC I correspondem a Teoria do Agir Comunicativo volume I, e TAC II ao volume II.

planos de ação. Esse processo demanda expectativas recíprocas de reflexão e ação, ao passo que o agir estratégico almeja a vitória. A validade dos enunciados empiricamente verdadeiros ou corretos e a validade das normas sociais são asseguradas por um *reconhecimento intersubjetivo*, sempre fundado no entendimento lingüístico. Para Habermas se quisermos estabilização social a sociedade deve ser integrada pelo agir comunicativo, pois ações orientadas para o sucesso não possuem este efeito (HABERMAS, 2012a, p. 45). A experiência comunicativa emerge, tal como o nome indica, de contexto de integração, que liga no mínimo dois sujeitos no quadro da intersubjetividade linguisticamente produzida do entendimento quanto as significações constantes (HABERMAS, 2009, p. 147-148)

Habermas para distinguir os discursos dentro do âmbito da teoria do agir comunicativo se utiliza, em algumas variações, da *teoria dos atos de fala* de Austin. Austin (1990, p 95-96) sugere uma lista de *verbos performativos* (que indicam ação) explícitos onde se encontram algumas dificuldades para determinar se um ato de fala é ou não performativo, ou pelo menos puramente performativo. Para tanto Austin distinguiu três atos de fala com sentido de ação: *atos locucionários, atos ilocucionários e atos perlocucionários*.

Em primeiro lugar há um conjunto de coisas que fazemos ao dizer algo, que sintetizamos dizendo ao realizar um *ato locucionário*, o que vale, a grosso modo, a proferir determinada sentença com determinado sentido e referência, o que, por sua vez, equivale ao "significado" no sentido tradicional do termo. Em segundo lugar, afirma Austin, que também realizamos *atos ilocucionários* tais como informar, ordenar, prevenir, avisar, comprometer-se, etc., isto é, proferimentos que têm uma certa força (convencional). Em terceiro lugar também podemos realizar *atos perlocucionários*, os quais produzimos porque dizemos algo, tais como convencer, persuadir, impedir ou, mesmo, surpreender ou confundir. Destaca Austin que aqui temos três sentidos ou dimensões diferentes, senão mais até, da frase "o uso de uma sentença" ou "o uso da linguagem". Todas essas três classes de fala estão sujeitas, simplesmente por também serem ações, às dificuldades e reservas costumeiras que consistem em distinguir uma tentativa de consumação, um ato intencional de um não-intencional. Austin descrevia como *falácia descritiva* o entendimento de que a linguagem só descreve o mundo⁹⁵ pois para ele o dizer também contém o fazer.

⁹⁵ Para Alexy atos locucionários descrevem, atos ilocucionários regulam e perlocucionários causam efeito e a originalidade de Austin está no ato ilocucionário pois neles estão o "ato de fala" (faz dizendo algo) propriamente dito (ALEXY, 2013, p. 63-65).

Habermas destaca que quando na situação de fala a linguagem for empregada para o entendimento mútuo (ainda que seja tão somente para constatar um dissenso), logo com pretensões convencionais, haverá então três relações pois “ao dar uma expressão *de* aquilo que tem em mente, o falante comunica-se *com* um outro membro de sua comunidade lingüística *sobre* algo no mundo” (HABERMAS, 1989, p. 40). O acordo alcançado será medido pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade do ato de fala (HABERMAS, 1989, p. 79). No *agir comunicativo*, portanto, o ato de fala é *ilocucionario*, pois nele o falante tem a intenção de buscar o entendimento com o ouvinte, e no agir estratégico ele é perlocucionário devido ao intento não estar voltado para consenso mas para um efeito finalístico. No entanto se falar nestes casos é agir é preciso um elemento de concreção para que a fala se consume de fato, uma pretensão validade. Para Habermas a *ação* regulada por normas (como as morais), os atos de (1) *fala* são regulativos, se referem ao (2) *mundo* social, tem a (3) *função lingüística* de criar relações interpessoais, a (4) *orientação das ações* são voltadas para o entendimento, as (5) *atitudes básicas* estão conforme as normas e a (6) *pretensão de validade* esta na correção. Por sua vez num tipo de *ação* estratégica (ou manipuladora), os atos de (1) *fala* são perlocucionários e se referem ao (2) *mundo* objetivo, tem a (3) *função lingüística* de influência no oponente, a (4) *orientação das ações* é voltada para o êxito, as (5) *atitudes básicas* são objetivadoras e a (6) *pretensão de validade* é a eficácia (TAC I, p. 565). Assim, se no agir estratégico a pretensão de validade, aliada a outras características, a pretensão de validade esta na eficácia no agir comunicativo esta validade está na retidão, o que conforme se destacou acima, na justificativa com razões morais.

Por isso, conforme as características acima (1-6), o procedimento comunicativo ultrapassa os discursos e opiniões monológicas para atingir um entendimento descentrado de mundo preservando, assim, a igualdade e a originalidade dos três elementos do mundo vivido (PIZZI, 1994, p. 78). Percebe-se, portanto, que Habermas deposita nos atos ilocucionarios de Austin o conteúdo comunicativo, porque eles se centram no sujeito que diz algo e também na certeza de que isso é entendido pelos demais (PIZZI, 1994, p. 124-125) devido ao forte conteúdo convencional. A teoria da ação comunicativa postula uma situação ideal de compreensão, que é a condição de possibilidade da comunicação e do reconhecimento intersubjetivo (RAULET, 2009, p. 273)

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, 2012^a, p. 35). O direito positivo tem uma função especial nessa relação pois cabe a ele estabilizar esta tensão de forma socialmente integrada (2012a, p. 35), pois percebida uma incompatibilidade entre:

Agir orientado pelo sucesso e agir orientado pelo entendimento e, deste modo, sob a condição de uma incompatibilidade percebida facticidade e validade. (...) encontramos a solução desse enigma no sistema de direitos que provê as liberdades subjetivas de ação com a coação do direito objetivo (HABERMAS, 2012a, p. 47).

No que diz respeito ao direito um dos propósitos de Habermas é introduzi-lo o direito moderno na ótica da teoria 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, 2012a, p. 113). Para o autor *são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais* (2012a, p. 142). Para Habermas no que tange a ética do discurso não há uma distinção satisfatória entre princípio moral e princípio do discurso, uma vez que ela parte da idéia de que o próprio princípio está fundado nas condições simétricas de reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente (2012a, p. 142).

Assim, a resposta para “O que devo fazer?” em Habermas toma uma outra configuração e pode ser (re)formulada como age moralmente quem age de acordo com uma norma de ação que possa ser universalizada, isto é, que possa obter o consenso de uma comunidade de comunicação (VOLPATO, 2002, p. 140). Destaca Volpato (2002, p. 140) que Habermas busca através da *intersubjetividade consensual* uma universalidade que não pode concordar com determinações estranhas a comunicação como, por exemplo, dinheiro e poder.⁹⁶

3. A consolidação da intersubjetividade dialógica

Kant não estava tão longe da intersubjetividade como vimos, mas ela ainda ficou num estado formal, dentro de um paradigma da Filosofia da consciência onde há uma única consciência ainda que com bases racionais e metafísicas. O grande mérito de Habermas foi, através da paradigma da linguagem reforçada pelo giro lingüístico, trazer ela para uma dimensão dialógica colocando o sujeito, através do discurso, num teste de máximas para além

da solidão de uma racionalidade instrumental pois Habermas o falante “deve entender-se a si mesmo a partir da perspectiva de seu destinatário” (PIZZI, 2005, p. 111).

A dimensão dialógica está no ponto desta constante alternância entre a primeira pessoa do dialogo (*ego*) e a outra pessoa (*alter ego*). O falante ao fazer uma afirmação assume uma posição e o ouvinte outra, papéis estes que serão alternados e isso é o aspecto mais importante dos atos de fala em que pese não existir uma posição intersubjetiva-comunicativa privilegiada para o terceiro que não participa do diálogo como há para o falante e ouvinte (PIZZI, 2005, p. 111). Esta situação (ideal) de diálogo em um ambiente comunicativo produzirá, nos termos da teoria do agir comunicativo de Habermas, formulação morais para além da consciência monológica e, por esta razão, com uma carga maior de validade. Assim, o novo para uma teoria moral em Habermas está no ponto de que a intersubjetividade, ainda em estado formal em Kant, ganha contornos dialógicos entre os atores morais.

A reformulação de Habermas do imperativo moral kantiano não escapou a críticas. Uma delas está no fato de que esta formulação é, na verdade, a fundamentação de uma ação e não a proposição de uma norma moral, ela diria respeito aos “motivos que as pessoas podem ter e requerer para, reciprocamente, poderem atuar de uma forma determinada umas com respeito as outras” (VOLPATO, 2002, p. 140) o que não escapa do foco de Habermas - processualizar a justificação de uma norma moral através do discurso – e se lermos Kant com olhar de alguns de seus comentadores ele também teria falhado em não fornecer regras morais positivas. Destaca Volpato, ainda, que fundamentar uma norma é uma tarefa “mais ou menos hipotética” (2002, p. 276) e, de fato, Habermas ao processualizar o imperativo categórico de Kant, através de um procedimento intersubjetivo e comunicativo, está mais para um meio de se atingir um consenso (ou identificar dissensos) do que demonstrar materialmente um direito moral propriamente dito afinal “No caso de a ação ser apenas boa como meio para *qualquer outra coisa*, o imperativo é *hipotético* (GMS II, Ak 414, ênfase de Kant).

Além desta crítica, que consideramos razoável, apesar das vantagens do procedimento discursivo, é possível identificar ainda, segundo Pizzi com base em Cortina, limitações ou inconvenientes nesse processo, pois limitar a tarefa da razão prática à produção de premissas geradoras de consensos apresenta sérias repercussões nos campos em que se expressa especialmente na filosofia moral. Por isso reduzir, o âmbito da ética aos procedimentos legitimadores de normas supõe renunciar a elementos que vieram constituindo parte imprescindível do saber ético, limitando o aspecto moral a uma forma deficitária do direito (PIZZI, 2005, 269-270). Em outras palavras, é necessário se ter um “mínimo moral pétreo”

que não pode ser objeto de mutilação por consensos até porque, questões consensuais ou não sofrem a corrosão do tempo e como enuncia Volpato “Habermas esquece que houve muitas questões não consensuais em ética que se tornaram consensuais, como por exemplo, o repúdio a escravidão, a tolerância religiosa, o trabalho das crianças” (2002, p. 199). Portanto se o “livre arbítrio” kantiano tem o “vício” de deixar a intersubjetividade num esta formal, o “livre consenso” habermasiano sem um mínimo moral pode ser berço de injustiças ou intolerâncias. O que se pode dizer é que Habermas reformulou o Imperativo Categórico de Kant, mas com contornos mais hipotéticos que morais o que para uma dimensão pratica para alguns nao tem tanta importância⁹⁷.

Habermas em um escrito atual de 2011 - “O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos” in “Sobre a Constituição da Europa” - sobre a dignidade da pessoa humana ele realiza uma conexão entre moral e direito e não traz mais como destaque o consenso como fundamento da determinação moral e lê em Kant um “reconhecimento recíproco da vontade legisladora de cada um quando Kant escreve que ‘jamais deve tratar a si mesmo e todos os outros como meio, mas sempre ao mesmo tempo como fim em si mesmo’ (HABERMAS, 2012, p. 26)⁹⁸ o que parece reconhecer que de fato em Kant já havia a intersubjetividade ainda que em fase embrionária. Destaca que em Kant os direitos humanos derivam de seu conteúdo moral. Trata os direitos humanos como próprio objetivo ideal de uma sociedade justa nas instituições de um Estado constitucional (HABERMAS, 2012, p. 31). O autor enfatiza que:

As próprias pretensões normativas fundamentam-se a partir de uma moral universalista cujo conteúdo há algum tempo foi introduzido, por meio da idéia de dignidade da pessoa humana, nos direitos humanos e nos direitos dos cidadãos das constituições democráticas. Somente esse vínculo *interno* entre dignidade humana e direitos humanos produz aquela fusão explosiva da moral no *médium* do direito, no interior do qual deve ser efetuada a construção das ordenes políticas justas. Essa carga Moral do direito é o resultado das revoluções constitucionais do século XVIII. Quem neutraliza essa tensão abandona também uma compreensão dinâmica que sensibiliza os cidadãos de nossas próprias sociedades parcialmente liberais para uma exploração sempre mais intensiva dos direitos fundamentais existentes e para o perigo cada vez mais agudo de erosão dos direitos de liberdade. (HABERMAS, 2012, p. 37).

Se ele ainda tem em mente a validade da sua *teoria do agir comunicativo* construída na década de 80, Habermas agora retorna a Kant na GMS e coloca um núcleo moral material

⁹⁷ Harald Kohl, em trabalho onde discuti a derivação da lei moral na GMS em Kant, defende como plausível a idéia de imperativos hipotéticos morais ao lado imperativos categóricos (KÖHL, 2006, p. 116). Com base nisso, é possível tratar o consenso habermasiano como um imperativo hipotético e com valor moral.

⁹⁸ GMS II, Ak 428.

intangível na elaboração intersubjetiva dos direitos humanos que é a dignidade da pessoa humana. Este conteúdo não pode ser, assim parece no seu atual pensamento, erodido sequer por um consenso sobreposto e racionalmente construído dialogicamente salvo se a construção de uma sociedade, global ou doméstica, não queira ser considerada justa. Habermas retorna mais uma vez a Kant para reconstruir a sua teoria, de onde ele parece também ter saído, para consolidar a intersubjetividade dialógica conectando o formalismo social kantiano ao seu materialismo comunicativo.

Se partimos da interpretação de Allen W. Wood (2005, p. 167) que a FH dos imperativo(s) categórico(s) é a escolhida por Kant para aplicar o princípio moral em *A metafísica dos Costumes* assim como não é a FA nem a FLU que é usada na sua tentativa de estabelecer o princípio da moralidade na terceira seção da *Fundamentação*, bem como na *Crítica da Razão Prática*, parece que *a humanidade como um fim em si mesma* esvazia um pouco a crítica, assim pensamos com Allen Wood, que os críticos dão vazão do imperativo categórico e a acusação do formalismo aos imperativos morais.

Portando, uma consolidação possível entre a intersubjetividade formal kantiana com a intersubjetividade discursiva habermasiana pode-se dar no terreno da dignidade da pessoa humana como uma ponte entre estes dois paradigmas, afinal é um *topoi* fundamental nos dois referenciais para desenvolver tanto a filosofia moral metafísica de um como a sua reformulação discursiva de outro consolidando, assim, a intersubjetividade dialógica.

CONCLUSÃO

Vimos que Kant desenvolveu uma teoria moral onde tenta se afastar de argumentos empíricos para determinar regras morais. Com isso ele entra num inevitável formalismo pois através deste procedimento em priorizar a distância dos contextos para desenvolver metafisicamente imperativos morais cai no terreno formal para desenvolver a sua ética. Mas dizer que não há intersubjetividade na sua teoria é um exagero discursivo, ainda há, de acordo com a leitura que aqui propomos, uma intersubjetividade subjetiva ainda que em estado formal.

Habermas aposta na intersubjetividade comunicativa para se afastar do formalismo e reformular o imperativo categórico kantiano mas, como pensamos, não inaugura plenamente a intersubjetividade na teoria moral kantiana pois coloca uma ênfase através do discurso com foco no entendimento e trazendo, assim, o empirismo para desenvolver juízos morais.

Assim, a intersubjetividade se consolida com dimensão formal kantiana e a intersubjetividade discursiva habermasiana e o *medium* interativo desta ponte está no destaque à dignidade da pessoa humana que tanto Kant e Habermas valorizam nos seus paradigmas pois seja em sentido formal ou em sentido material ela está presente fortemente nos dois modelos que são indispensáveis para o desenvolvimento de dilemas morais.

REFERÊNCIAS

- ALEXY, Robert. **Teoria da Argumentação Jurídica**. Trad. de Zilda Hutchinson Schild Silva, Revisão técnica Claudia Toledo. São Paulo: Forense, 2013.
- AUSTIN, J. L. **Quando Dizer é Fazer**. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. De Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1989.
- _____. **Direito e democracia: entre facticidade e validade, V. I**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012a – reimpressão.
- _____. **Pensamento pós-metafísico: estudos filóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. **A lógica das ciências sociais**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. **Teoria do Agir Comunicativo, V. I: racionalidade da ação e racionalidade social**. Tradução Paulo Astor Soethe; revisão da tradução Flávio Bento Siebeneichler. São Paulo: Martins Fortes. 2012b.
- _____. **Teoria do Agir Comunicativo, V. II: sobre a crítica da razão funcionalista**. Tradução Flávio Bento Siebeneichler. São Paulo: Martins Fortes. 2012c.
- _____. *Sobre a Constituição da Europa*. Tradução Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Ed. UNESP, 2012d.
- RAULET, Gérard. **La filosofia alemana despues de 1945**. Título original: La philophie allemande depuis 1945. Traducción de Júlia Climent. Universitat de València, 2009.
- VOLPATO DUTRA, Delamar José. **Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. IN: Os Pensadores. Tradução de Valério Rohden e

Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** (Trad. G. A. de Almeida: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*). São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.

KÖHL, Harold. **The Derivation of the Moral Law** (*GMS, 402, 420f.*) in **Groundwork for the Metaphysics of Morals**. Edited by Christoph Horn and Dieter Schönecker. Berlin e Nova York: Walter de Gruyter, 2006.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo, Martins Fontes: 2005.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais** Trad. de Luiz Repa. 2 ed. São Paulo: Ed. 34, 2009.

SCHÖNECKER, D.; WOOD, Allen W. § **Fundamentação da metafísica dos Costumes” de Kant (Um comentário introdutório)**. Trad. Robinson dos Santos e Gerson Neumann. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

PIZZI, Jovino. **O conteúdo Moral do Agir comunicativo: Uma análise sobre os limites do procedimentalismo**. São Leopoldo: Editora Unisinos. 2005.

_____. **Ética do Discurso: a racionalidade ético-comunicativa**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

_____. **O mundo da vida: Husserl e Habermas**. Ijuí: Unijuí, 2006.

O CONSELHO PAROQUIAL: O “OUTRO” E A SOLIDARIEDADE COMO UM VALOR

Francisco Antonio de Vasconcelos

Universidade Estadual do Piauí

franciscoantonio_vasconcelos@yahoo.com.br

Resumo: Este trabalho é um desdobramento de uma pesquisa de Pós-Doutorado em Ciências da Religião, iniciada em outubro de 2015 e concluída em abril de 2017, junto a Universidade Presbiteriana Mackenzie. A investigação teve por título O CONSELHO PAROQUIAL COMO UM *LOCUS* DE CONSTRUÇÃO DO SUJEITO POLÍTICO: Uma experiência da Diocese de Nova Iguaçu na década de 2000. Vale destacar que Jürgen Habermas foi a principal referência teórica dessa pesquisa. Considerando o exposto, o presente artigo, trata de dois pontos: 1) Na teoria do agir comunicativo, elaborada pelo filósofo e sociólogo de Dürseldorf, a categoria “Outro” ocupa um lugar central. Habermas vai se concentrar na própria estrutura da linguagem. Nela, encontra-se sempre um Eu (*Ego*) e um Tu (*Alter*). Desenvolvendo sua linha de raciocínio, amparado nesse percurso por vários teóricos como John Langshaw Austin e John Searle, responsáveis pela elaboração da teoria dos atos de fala, ou Ludwig Wittgenstein e a teoria dos jogos de linguagem, o pensador alemão vai mostrando o potencial emancipatório da razão comunicativa; 2) A questão de saber se é lícito ou não à religião atuar no espaço público. Ela é aqui analisada à luz da filosofia da religião de Habermas norteada pela categoria “solidariedade”.

Palavras-chave: Conselho Paroquial. Outro. Solidariedade.

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho é um desdobramento de uma pesquisa de Pós-Doutorado em Ciências da Religião, iniciada em outubro de 2015 e concluída em abril de 2017, junto a Universidade Presbiteriana Mackenzie. A investigação teve por título O CONSELHO PAROQUIAL COMO UM *LOCUS* DE CONSTRUÇÃO DO SUJEITO POLÍTICO: Uma experiência da Diocese de Nova Iguaçu na década de 2000. Vale destacar ter sido Jürgen Habermas a principal referência teórica dessa pesquisa. Ele é um dos poucos autores “capazes de não apenas criar passagens entre as áreas mais especializadas das ciências humanas e da filosofia”, mas, além disso, reconstruir as contribuições de cada uma delas. No diálogo que, ao longo de sua obra, ele mantém com diversos autores, visitando várias disciplinas, Habermas continua perseguindo sempre o mesmo objetivo, isto é, detectar nas sociedades modernas seja o potencial de emancipação seja aquilo que a impede de efetivar-se (HABERMAS, 2012b, p. VII).

Em *Sobre a constituição da Europa*, o autor defende ser a dignidade humana a fonte moral que fornece os conteúdos aos direitos fundamentais (2012b, p. 11). Nosso filósofo

examina como “a origem dos direitos humanos a partir da fonte moral da dignidade humana explica a força política explosiva de uma utopia concreta” (2012b, p. 11-12; 29-37). Habermas lembra que o impulso moral essencial dos direitos humanos “é proteger a dignidade igual de cada um”. Como Kenneth Baynes, ele entende esses direitos como condição de inclusão em uma comunidade política (2012b, p. 35). “Somente esse vínculo interno entre dignidade humana e direitos humanos produz aquela fusão explosiva da moral no *medium* do direito, no interior do qual deve ser efetuada a construção das ordens políticas justas” (2012b, p. 37). Com efeito, em Habermas, a busca de legitimação do Estado democrático de direito a partir de conceitos como justiça e solidariedade, assume um forte caráter político.

O autor alemão mostra a importância dos movimentos sociais para a implementação dos direitos humanos. Ele sublinha que a condição de miséria e sofrimento experimentada por tantos ao redor do mundo não é natural, mas histórica (2012b, p. 31). Essa consciência é fundamental para o despertar da solidariedade entre as pessoas, defende o filósofo. Certamente, a atuação da Diocese de Nova Iguaçu na esfera pública é um exemplo disso.

Dentre os objetivos dessa diocese ao agir na esfera pública, enquanto instituição religiosa presente na Baixada Fluminense, está o desejo de fortalecer a democracia no Brasil. Considerando essa afirmação, e levando em conta a situação econômica, política e social dos municípios que a compõem (Nilópolis, Mesquita, Nova Iguaçu, Belford Roxo, Queimados, Paracambi e Japeri), somos forçados a dar atenção às palavras de Habermas quando denuncia a existência de democracias de fachadas presentes na América do Sul (2012b, p. 32).

Em seu texto “Das Politische”: Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der *Politischen Theologie*, Habermas oferece um conceito de “político”: aquilo que deve ser entendido como a representação simbólica e a autocompreensão coletiva de uma comunidade. Para ele, a constituição do Estado liberal deve garantir igualdade e liberdade para todas as comunidades religiosas, por um lado; por outro, deve proteger as instituições políticas de todo tipo de influência religiosa. O filósofo alemão concorda com John Rawls sobre o fato da constituição liberal não poder desprezar a interação política entre os diversos grupos de profanos e não profanos; nem fazer vista grossa sobre as contribuições que os grupos religiosos podem realizar - e efetivamente realizam -, no processo democrático (HABERMAS, 2012, p. 28-52; GARCIA, 2011, p. 351).

A respeito dos debates envolvendo os autores do livro organizado por Mendieta e VanAntwerpen, podemos concluir “que é impossível e infrutífero manter uma interpretação

monolítica da religião.” Além disso, podemos afirmar que “falar de religião implica falar do outro e como se estabelece a relação com ele” (ESTRADA; BARRERA, 2015, p. 272).

De acordo com Habermas, o que significa incluir o outro? “significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos” (2002, p. 8). É o que ele nos informa em sua obra, publicada em 1996, *A Inclusão do Outro: Estudos de teoria política*.

1. A categoria “Outro” e a teoria do agir comunicativo

Na teoria do agir comunicativo, elaborada pelo filósofo e sociólogo de Dürseldorf, a categoria “Outro” ocupa um lugar central. Habermas vai se concentrar na própria estrutura da linguagem. Nela, encontra-se sempre um Eu (*Ego*) e um Tu (*Alter*). Desenvolvendo sua linha de raciocínio, amparado nesse percurso por vários teóricos como John Langshaw Austin e John Searle, responsáveis pela elaboração da teoria dos atos de fala, ou Ludwig Wittgenstein e a teoria dos jogos de linguagem, o pensador alemão vai mostrando o potencial emancipatório da razão comunicativa

Devemos ter presente que, seguindo esse norte, Habermas substitui o conceito de “subjetividade”, pertencente à filosofia da consciência (monológica), pelo conceito de “intersubjetividade” como categoria central de seu pensamento. Esta mudança de paradigma afetará o conjunto de sua obra: sua filosofia do direito, sua filosofia moral (ética do discurso), sua filosofia da ciência, sua filosofia da religião, sua filosofia política etc⁹⁹.

Lançando os holofotes para a linguagem, Habermas torna perceptível a existência do “Outro” (*Alter*). Quando eu falo, minha existência se torna perceptível a mim e aos demais. Contudo, nesse ato de fala, ao mesmo tempo em que minha existência vem à tona, vem à tona também a existência do “Outro”.

Quando eu decido usar a palavra, eu espero ser respeitado, na qualidade de falante, por aqueles a quem eu a dirijo. Na concepção de Habermas, esse mesmo respeito é devido por mim ao “Outro”, quando decidir fazer uso da palavra. No modo de entender do pensador alemão, a estrutura da linguagem aponta também para a igualdade de direitos. Enquanto pertencentes à espécie humana, somos todos *homines loquentes*. De acordo com ele, todos devem poder tomar parte nos debates que ocorrem no espaço público. Portanto, eu devo poder

⁹⁹ Mesmo uma filosofia da educação que se venha a elaborar baseada no pensamento de Habermas, certamente, será afetada por essa mudança de paradigma. A esse respeito, confira-se meu livro *Algumas contribuições de Habermas para a educação* (2017).

ajudar a tomar decisões que afetam a minha vida e a coletividade, mas esse direito também pertence ao “Outro”.

Recorrendo ao interacionismo simbólico de Georg Hebert Mead, Habermas defende a tese segundo a qual o *Alter* é elemento fundamental na constituição do “Eu”.

A teoria de Mead é fundamental para Habermas [...], pois não recorre ao individualismo metodológico, explicando os fenômenos sociais e o comportamento social em uma perspectiva intersubjetiva. Defende-se que a preocupação fundamental de Habermas (2002; 2012), em sua releitura da psicologia social de Mead, se concentra em que o desenvolvimento do *self* alcance um nível de pós-convencionalidade (BUNCHAFT, 2014, p. 144).

Vale destacar que, conforme Habermas, o “Outro” deve ser incluído. Essa tese povoa, por assim dizer, boa parte de sua obra. Entretanto, ele dedicou, em 1996, um trabalho de fôlego, citado acima, voltado especificamente para essa problemática. Na primeira parte de *A inclusão do outro*, ele defende o conteúdo racional de uma moral de respeito igual para todos e uma responsabilidade partilhada geral de um para o outro. Uma das pérolas desse trabalho é o apelo do autor à solidariedade como um valor a ser vivenciado por todos.

Em *Israel e Atenas ou a quem pertence a razão anamnética?- Sobre a unidade na diversidade multicultural*, Habermas destaca que o teólogo católico Johann Baptist Metz, um dos principais nomes da teologia política, demora a descobrir a democracia na cotidianidade política, a relação com a esfera pública difusa etc, mas essa descoberta o leva a opor-se a uma posição de mera defesa da Igreja católica diante da modernidade. Ao contrário, Metz vai se esforçar para que a Igreja participe nos processos de ilustração burguesa e pós-burguesa (1994, p. 107). Habermas esclarece:

Se a visão bíblica da salvação não significa apenas a redenção da culpa individual, mas inclui também a libertação coletiva de situações de miséria e de opressão (portanto, no elemento místico, há também um elemento político), a marcha escatológica rumo à salvação dos que sofrem injustamente entra em contato com os impulsos da história da liberdade na modernidade europeia (1994, p. 107-108).

O cristianismo, em geral, e a Igreja católica, em particular – destaca Habermas – participaram sem querer da dialética de desencantamento e perda de memória. Disso resulta o diagnóstico que Metz faz da exigência prática com que confronta a Igreja. Eis o diagnóstico: Graças à razão filosófica grega, um cristianismo helenizado distanciou-se tanto de sua origem no espírito de Israel, que a teologia tornou-se insensível diante do grito de sofrimento e diante da demanda por justiça universal. O que fazer, então, frente a esse cenário? A igreja

eurocêntrica, fruto da helenização, deve ser capaz de superar sua autocompreensão monocultural e se tornar uma Igreja culturalmente policêntrica (1994, p. 108), para que seja capaz de, verdadeiramente, acolher e incluir o outro que se lhe apresenta como diferente.

Na obra, já citada neste artigo, “Das Politische”, sobre a questão da atuação da Religião na esfera pública, Habermas defende a seguinte ideia:

As liberdades comunicativas se definem por um uso público da razão, que significa o encontro e o diálogo entre cidadãos crentes e não crentes. Este é o marco da tradução. Aqui, os cidadãos se enfrentam em um esforço duplo. Por um lado, os crentes devem “traduzir” seus argumentos para uma linguagem comum e depurada de “retórica religiosa”. Por outro lado, os não crentes devem adotar uma posição que lhes permita assumir duas coisas: primeiro, que a razão secular não tenha o monopólio da verdade, e segundo, que a política tenha um conteúdo religioso inerente (ESTRADA; BARRERA, 2015, p. 272).

Essas posições relativas ao uso público da razão que exige o diálogo entre professores e não-professores (em um contexto o qual reivindica do Estado constitucional uma atuação ideologicamente neutra, de um lado; e requerem das comunidades religiosas não se fazerem de surdas às bases normativas pós-metafísicas, de outro lado), são discutidas por Habermas também em *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt* (2008)¹⁰⁰.

2. Religião no espaço público

Na introdução de *The Power of Religion in the Public Sphere* (2011)¹⁰¹, Eduardo Mendieta e Jonathan VanAntwerpen advertem que muitas das descrições da relação entre Religião e espaço público são mitos, que pouco tem a ver com nossa vida política ou nossas experiências cotidianas (2012a, p. 9)¹⁰². No livro, discute-se a posição de Judith Butler, Charles Taylor, Cornel West e Jürgen Habermas a respeito do papel da Religião no espaço

¹⁰⁰ A primeira versão desse texto foi publicada em 10 de fevereiro 2007, no *Neuen Zürcher Zeitung* com o título *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defätismus der modernen Vernunft*.

¹⁰¹ Aqui, eu utilizo a versão alemã *Religion und Öffentlichkeit*. Publicada pela Suhrkamp em 2012.

¹⁰² Sônia Garcia nos dá a seguinte descrição: “Quinta-feira, 22 de outubro de 2009, na Aula Magna da Cooper Union da Cidade de Nova York, ocorre a última sessão de um ciclo de conferências, iniciado em fevereiro do ano anterior, intitulado *Rethinking Secularism*. Eduardo Mendieta, Jonathan VonAntwerpen e Craig Calhoun são os encarregados de organizar o evento patrocinado pelo *Institute for Public Knowledge* da Universidade de Nova York, o *Social Science Research Council* e a Universidade de Stony Brook. O objetivo do simpósio *Rethinking Secularism: The Power of Religion in the Public Sphere* é, no mínimo, atraente: repensar o lugar da religião na política contemporânea e na vida pública, eliminar velhos preconceitos e mitos persistentes em nossas opiniões sobre a religião e a esfera pública, e alcançar uma maior compreensão do fenômeno da secularização na atualidade; tudo isso das mãos de Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler e Cornel West” (2011, p. 351).

público¹⁰³. Para Mendieta e VanAntwerpen, em *Mudança estrutural da esfera pública*, o filósofo alemão dá pouca atenção a essa relação aqui em discussão (2012a, p. 11).

A questão de saber se é lícito ou não à religião atuar no espaço público¹⁰⁴ é aqui analisada à luz da filosofia da religião de Habermas norteada pela categoria “solidariedade”. Vale ter presente que no livro *Entre naturalismo e religião: Estudos filosóficos*, o autor assinala o fato de duas tendências contrárias marcarem a situação cultural de nossa época: de um lado, a proliferação de imagens de mundo naturalista; de outro lado, a influência política crescente das ortodoxias religiosas (2007, p. 7).

No primeiro momento de seu pensamento religioso (fase que vai até os anos 1980), o filósofo alemão apresenta um discurso bastante crítico à fé. Ele defende ser a religião uma realidade alienante que está, historicamente, a serviço das elites dominantes. Ele espera o fim da religião para que seja aberto ao homem um mundo de liberdade. No momento seguinte (fase que dura *grosso modo* de 1985 a 2000), Habermas substitui a noção de “desaparecimento” da religião por aquela de sua “privatização”. Ele vê na religião uma necessidade existencial do homem. Segundo ele, as experiências religiosas servem para consolar o ser humano em sua dor e sofrimento. Entretanto, nosso filósofo limita a religião ao espaço privado. A esfera pública não é lugar para ela. Segundo o pensador, nesse ambiente, seria suficiente a razão secular. Assim, no campo político, a religião não possui nenhum valor. No terceiro momento (fase que tem início nos anos 2000 e vem até nossos dias), ele abre as portas do espaço público para a religião, defendendo que ela deva intervir na esfera social. Esta terceira etapa aponta para uma sociedade pós-secular (VASCONCELOS, 2015, 227-228). Nas duas primeiras fases, ele esperava que o aspecto cognitivo da religião pudesse ser superado pela filosofia. Algo que ele não mais defende.

Por muito tempo Habermas foi do parecer, segundo o qual, as questões ligadas ao viver junto só poderiam ser resolvidas por intermédio da troca de razões seculares. Em *A nova obscuridade* (1985), o autor critica o neoconservadorismo por apresentar cada vez mais pautas direcionadas, por exemplo, ao revigoramento das reservas da tradição. Assim, “a diversidade de seus modelos acompanha de perto suas respostas à modernidade em crise, entre as quais encontramos a defesa das reservas religiosas e de suas formas típicas de solidariedade e respeito” (SEGATTO; SILVA, 2015, p. 17-18).

¹⁰³ O primeiro capítulo da obra é dedicado à posição de Habermas sobre o tema (2012, p. 28-52).

¹⁰⁴ Em meu artigo *Religião e política em Habermas: Fé e pós-secularização* (2015), trato desse problema presente na filosofia da religião de Habermas.

Para ele, “as mazelas sociais reclamadas pelos neoconservadores [...] não podem ser atribuídas a uma “crise espiritual e moral”. Em seu modo de ver, a causa disso está no “desenvolvimento irrefletido de subsistemas [econômico e político] que avançam sobre o mundo da vida, substituindo laços interpessoais de entendimento pelos meios linguisticamente empobrecidos do dinheiro e do poder” (SEGATTO; SILVA, 2015, p. 18). Assim, a incapacidade da cultura moderna “de gerar vínculos de solidariedade suficientes à integração das sociedades [...] são consideradas efeitos de um progresso sistêmico desordenado do entendimento comunicativo”. Essa falha na comunicação “destrói as malhas de solidariedade culturais por meio da monetarização e burocratização crescentes” (SEGATTO; SILVA, 2015, p. 18).

Nos anos 1990, ele se dá conta que, para resolver os problemas da tecnicização da vida e da expansão da pobreza, será preciso apoiar-se também nas instituições morais, que representam verdadeiras reservas de sentido, das quais são portadores os sistemas religiosos (PORTIER, 2015, p. 2-3).

Em seu texto *Fé e saber*, Habermas adverte: “A busca por razões que visam a aceitabilidade universal só não faria com que a religião fosse injustamente excluída da esfera pública [...] se também o lado secular conservasse para si uma sensibilidade ao poder de articulação das linguagens religiosas” (2016, p. 146).

Após a queda da visão de mundo católica, os mandamentos morais “não mais podem ser justificados publicamente segundo um ponto divino transcendente”.¹⁰⁵ O homem abandonado por Deus ainda pode fundamentar a moral? Habermas destaca: “Nas sociedades profanas, as intuições morais cotidianas ainda estão marcadas pela substância normativa das tradições religiosas” (2002, p.16). O autor prossegue: “A filosofia moral não precisa apresentar [...] os fundamentos e as interpretações, que nas sociedades secularizadas, ocupam o lugar dos fundamentos e das interpretações religiosas desvalorizadas – ao menos publicamente” (2002, p. 17).

¹⁰⁵ Em *Fé e saber*, discutindo o conflito persistente entre filosofia e religião, Habermas destaca que Kant pôs um fim à simbiose presente desde a helenização entre religião e metafísica. Isto teria sido uma vitória da razão iluminista. Como resultado, passa a existir uma fronteira “entre a fé moral na religião racional e a fé positiva na revelação”. Por sua vez, Hegel ridiculariza essa vitória da razão. Para ele, não surge uma razão capaz de impor limites, mas uma razão monopolizadora. Em Hegel, os conteúdos da religião são ao mesmo tempo abolidos e conservados. Os seus discípulos, contudo, querem realizar esses conteúdos, “tomados em sua forma profana, por meio de um esforço comum de solidariedade”. Trata-se de um *páthos* presente na vontade de realizar o Reino de Deus na terra (2016, p. 149-150).

Habermas menciona dois tipos de fundamentos para os mandamentos divinos: ontológicos e soteriológicos. De acordo com o filósofo, eles se prestam a justificar os mandamentos morais (2002, p. 17-18).

Ele sublinha que, na ideia cristã de um Deus que assume a condição humana, “cada pessoa tem uma relação comunicativa dupla com Deus”: como membro da comunidade cristã e como indivíduo isolado (2002, p. 18). O pensador explica:

Essa estrutura comunicacional marca o relacionamento moral [...] com o próximo, sob os pontos de vista da solidariedade e da justiça. [...] Enquanto membro da comunidade universal dos fieis, estou solidariamente unido ao outro, [...] A ‘solidariedade’ baseada na qualidade de membro lembra o liame social que une a todos. [...] Cada um exige do outro o respeito por sua alteridade. A tradição judeu-cristã considera a solidariedade e a justiça como dois aspectos de uma mesma questão” (2002, p. 19).

Refletindo a respeito de uma base racional para a moral, nosso filósofo confronta, então, “justiça” e “solidariedade”. Nesse sentido, ele cita a filosofia moral escocesa e o contratualismo. Para a primeira, considerando ser a solidariedade o averso da justiça, não seria absurdo explicar os deveres morais pela “transferência de lealdade de um grupo primário para grupos cada vez maiores” (2002, p. 24). Mas, por que os membros de um grupo priorizariam ser solidários com os estranhos em detrimento daqueles que são de seu círculo de intimidade? Essa é uma questão que, segundo Habermas, a teoria normativa deve responder (2002, p. 24-25). Aqui, vale mencionar que para o filósofo alemão “a compaixão não é uma base suficiente para fundamentar um respeito igual perante outros” (2002, p. 25).

O contratualismo, por sua vez, abandona o aspecto da solidariedade. Ele desloca a moral do terreno dos deveres para o campo dos direitos, informa o autor. Nele, a ordem é moralmente justa ou boa à medida que satisfaz os interesses de seus participantes (2002, p. 25).

Ele lembra que nas sociedades modernas “a religião e o *ethos* nela enraizado se decompõem enquanto fundamento público de validação de uma moral partilhada por todos” (2002, p. 19). Em tais sociedades, de acordo com Habermas, o problema da fundamentação moral exige como resposta uma fundamentação de tipo pós-metafísico (2002, p. 20).

Segundo o autor de *A inclusão do outro*, a proposta de Ernest Tugendhat descreve a situação de partida de modo semelhante àquela desenvolvida pelo próprio Habermas. O escritor explica:

Os membros de uma comunidade moral não demandam um controle de comportamento social vantajoso para todos que possa *ocupar o lugar* da moral; eles não querem substituir o jogo moral de linguagem como tal, mas apenas a base religiosa de sua validação (2002, p. 35).

Depois da religião e da metafísica, que bases restaram “para a fundamentação de uma moral da consideração igual para todos”? No entender de Habermas, a intersubjetividade passa a ocupar o lugar da prescrição transcendente (2002, p. 35). Essa categoria (a intersubjetividade) oferece “a imagem de pessoas que podem prestar contas umas às outras, pessoas que desde o início envolveram-se em interações normativamente reguladas e se encontram num universo de razões públicas” (HABERMAS, 2016, p. 143).

Sem dúvidas, uma das contribuições da Religião é a ideia de solidariedade. Philippe Portier destaca que o pensador alemão, na obra *Entre naturalismo e religião*, diz que a solidariedade representa uma fonte de cultura que pode alimentar a consciência de normas e a solidariedade dos cidadãos. Segundo o autor da obra mencionada, “o Estado democrático alimenta-se de uma solidariedade de cidadãos que se respeitam reciprocamente como membros livres e iguais de uma comunidade política” (2007, p. 9).

A busca de resposta a questões do tipo “Quem sou eu?” ou “Quem eu gostaria de ser?” nos leva a esclarecer o modo como nós, efetivamente, nos entendemos enquanto coletividade. Habermas esclarece: “a perspectiva da primeira pessoa [...] garante a referência a uma história de vida que está sempre engastada em tradições e formas de vida intersubjetivamente compartilhadas” (2002, p. 38).

Para ele, o interesse universal de todos tem precedência sobre “o que é melhor para nós”. Nesta perspectiva, Habermas menciona as categorias “bem” e “justiça”. Esta última, ele define como “aquilo que é igualmente bom para todos”; aquele, o autor apresenta como “ponte entre a justiça e a solidariedade”. Para o filósofo, a justiça entendida como valor universal, exige que uma pessoa responda pela outra, pois todos fazem parte da mesma comunidade. Assim, justiça é entendida como solidariedade (2002, p. 41-42).

Quanto à solidariedade, vale destacar que na sociedade antiga ela não era escolhida pelo sujeito. Ao contrário, era-lhe imposta pelo grupo. Por sua vez, a solidariedade moderna é fruto da decisão do indivíduo. Ela é fruto da consciência decisória do indivíduo. Habermas defende que ela trabalha com dois princípios: o de participação e o de descentralização. Segundo o filósofo de Dürseldorf, este regime de produção da decisão, fundado sobre a troca de palavras, reaproxima os seres (VASCONCELOS, 2015, p. 231).

A religião (Judaísmo, Cristianismo) produziu conceitos normativos inéditos como responsabilidade, autonomia e individualidade. (HABERMAS, 2002, p. 65). De acordo com ele, o Iluminismo não representa uma criação puramente secularista, sem nenhum vínculo com o pensamento religioso. Em *Eine Replik*,¹⁰⁶ Habermas comenta que especialmente a partir de Hegel, a filosofia toma consciência da importância da herança que ela recebeu das religiões e que precisa ser mantida viva. De fato, isso vem sendo feito por um bom número de filósofos. A lista inclui nomes como Kierkegaard, Lévinas, Derrida, Bloch e Benjamin (2008, 103-104). Uma das contribuições da religião é a ideia de solidariedade. (VASCONCELOS, 2015, 234).

Na primeira parte do livro *A inclusão do outro*, o autor defende uma moral baseada no respeito por todos e na responsabilidade de cada um pelo outro. A meu ver, estão aqui os pressupostos da solidariedade para nosso filósofo, isto é, o respeito e a responsabilidade. Deve-se destacar ainda que a moral proposta por Habermas não quer igualar a todos, mas deseja preservar “a estrutura relacional da alteridade e da diferença” (2002, p. 7).

A responsabilização solidária pelo outro deve levar a abdicação da discriminação e do sofrimento, e também da inclusão dos marginalizados por meio de uma “relação de referência mútua” (2002, p. 8).

3. O Conselho Paroquial

Habermas, com a intenção de reconstruir a função legitimadora do poder político que a religião teve ao longo da história, pergunta-se a respeito do que poderia servir de fundamento para sustentar a ordem social em uma idade pós-metafísica. Segundo ele, “Na falta de referências infalíveis e absolutas, na atualidade a única via possível para sustentar nossas instituições é a democracia” (GONZÁLEZ, 2012, p. 381).

Cornel West valoriza o potencial libertador da religião. Em seu modo de ver, o cristianismo deveria supor uma revolução a partir da moral que o fundamenta. “As convicções religiosas além de sustentar os valores políticos, [...] nos permitem ir além”. Dessa forma, a aceitação da solidariedade como valor político talvez seja insuficiente, devendo ser acompanhada por sentimentos como o amor aos demais e à disposição de celebrar com os desfavorecidos (GONZÁLEZ, 2012, p. 386).

¹⁰⁶ Nesse texto, o autor procura responder a críticas feitas a ele por Norbert Brieskorn, Michael Reder, Friedo Ricken e Josef Schmidt, no livro *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt: Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, organizado por Reder e Schmidt.

Num contexto de discussão da influência judaico-grega sobre o cristianismo, recorrendo à categoria de “razão anamnética” [*anamnetische Vernunft*] de Metz, Habermas comenta:

O que mostrou toda a sua força também dentro da filosofia, e possibilitou que a razão argumentativa seja receptiva às experiências práticas da ameaçada identidade de seres que existem historicamente, foi mais a ideia de uma aliança que promete ao povo de Deus e a cada um de seus membros uma justiça que se impõe a toda uma história de sofrimento; é a ideia de uma aliança que estabelece liberdade e solidariedade no horizonte de uma intersubjetividade íntegra e incólume (1994, p. 110).

Em *Um diálogo sobre Deus e o mundo*, Habermas diz que a questão de Jó a respeito da justiça de Deus diante do sofrimento perde sua radicalidade. Segundo ele, esse problema perde sua força sob a influência grega. Onde estava Deus em Auschwitz? pergunta o autor em tom provocativo (2003, p. 305).

Assim, vale destacar que a atuação da Diocese de Nova Iguaçu nos municípios da Baixada Fluminense, procurando unir fé e política, é uma tentativa de responder a antiga questão colocada pelo patriarca de Israel. Esse desejo de resposta, em sua essência, é alimentado pela mesma certeza que levou Metz a recordar “[...] à Igreja contemporânea que “em nome de sua missão” precisa “buscar liberdade e justiça para todos” e guiar-se por “uma cultura do reconhecimento dos outros em sua diferente forma de ser” (HABERMAS, 1994, p. 115).

Na conversa que tem com Mendieta (já mencionada anteriormente neste artigo), Habermas informa que não se oporia caso fosse afirmado ser sua “concepção da linguagem e do agir comunicativo orientado ao entendimento” alimentada pela herança cristã. Ele explica que o acordo a ser obtido de modo intersubjetivo é herdeiro do “*logos* entendido ao modo do cristianismo, o qual se incorpora na prática comunicativa da comunidade” (2003, p. 211-212). Convém lembrar que, em minha pesquisa de pós-doutorado, na qual estudei os Conselhos Paroquiais da Diocese de Nova Iguaçu¹⁰⁷, o Conselho Paroquial foi considerado como uma experiência de construção consensual.

¹⁰⁷107 O Conselho Paroquial tem como missão incentivar e planejar as ações pastorais e evangelizadoras da Paróquia. Tem como presidente o Pároco. Os outros membros são representantes das comunidades e das pastorais da Paróquia. Com exceção do Pároco (Presidente), as vagas no Conselho são ocupadas por eleição. Aqui, devemos fazer as seguintes observações: 1) A administração da Diocese de Nova Iguaçu se dá por meio de Conselhos e Comissões; 2) Há uma assimetria imensa na divisão de poder entre o bispo diocesano e os demais (clero e leigos) beneficiando aquele; 3) A divisão de poder entre o clero (com exceção do bispo diocesano) e os leigos também é assimétrica em proveito do clero. O Código de Direito Canônico dá pleno poderes ao bispo diocesano no governo da diocese (Cân. 469-471). Portanto, do ponto de vista jurídico, a administração tanto da pastoral como das finanças da igreja permanece concebida nos moldes da Idade Média. Contudo, desde o

Considerando a busca por consenso defendida por Jürgen Habermas, imaginemos esse Conselho como uma instância na qual pessoas sérias tomam decisões sobre coisas importantes, para a Igreja e a sociedade, a partir de discussões entre os conselheiros com o objetivo de se atingir um consenso. Na teoria habermasiana sobre o consenso, há três exigências principais: a) Nesses debates, todos os interessados devem poder participar; b) Todos os participantes devem ter direito à palavra; c) Sobre os demais, é permitido apenas a utilização de uma única força, a saber: a força do melhor argumento.

Sem dúvidas, a História nos mostra que a experiência de fé da diocese iguaçuana é fruto de uma tensão constante presente no interior da própria Igreja Católica, ou seja, escolher entre um modelo de Igreja autoritária e um modelo de Igreja que percebe a democracia como um valor.

Em 1075, o Papa Gregório VII (1073-1085), um dos pontífices mais influentes da história, publicou a *Dictatus papae*, axiomas onde expressa as suas ideias sobre o papel do Pontífice na sua relação com os poderes temporais, especialmente com os imperadores do Sacro Império. Podemos resumi-lo em três pontos: a) O Papa é senhor absoluto da Igreja, estando acima dos fiéis, dos clérigos e dos bispos, e acima das Igrejas locais, regionais e nacionais, e acima dos concílios; b) O Papa é senhor único e supremo do mundo, todos lhe devem submissão incluindo os príncipes, reis e imperadores; c) A Igreja romana jamais cometeu erros.

Cerca de 500 anos depois, no século XVI, surgiu na Europa um movimento que se levantou contra esse estado de coisas, isto é, a Reforma Protestante. Ele estava presente especialmente nas regiões do que hoje é a Alemanha, a França e a Inglaterra. Esse movimento a um só tempo foi alimentado e alimentou o espírito moderno europeu. Ele voltou-se contra o poder da Igreja Romana e contra o coração desse poder, o Sumo Pontífice Romano.

Instigada, a Igreja Romana reagiu. Sua principal arma contra a Reforma foi o Concílio de Trento (1545-1563), convocado pelo Papa Paulo III. Uma de suas afirmações foi o dogma da infalibilidade papal, isto é, em questões de fé, o papa não erra. Com efeito, a Igreja não conseguiu abrir-se diante das demandas da sociedade do século XVI que clamava por mudanças. Fez-se de surda a esses apelos. Não quis ouvir seus clamores. Ela, que se dizia mãe

Concílio Vaticano II, influenciada por valores da Modernidade, especialmente a democracia, vem fortalecendo-se no interior da Igreja Católica uma cultura da partilha de poder entre seus diversos membros. No que diz respeito ao Conselho Paroquial, note-se que no indicativo das funções deste, há um silêncio sobre se compete ou não a ele a administração das finanças da paróquia. Contudo, na prática, na diocese aqui considerada, o Conselho Paroquial participa com o pároco ou administrador paroquial do governo da paróquia também no que tange às questões financeiras.

e mestra, esqueceu-se de ser mãe e agiu apenas como mestra que pensa saber tudo. Dessa forma, a Igreja manteve-se fechada em si mesma.

Os séculos se passaram e a Igreja Católica Romana insistia no mesmo erro, isto é, mantinha-se incapaz de abrir-se ao espírito da Modernidade que já havia gerado a Reforma Protestante, a revolução científica, a Revolução Francesa, por exemplo. Em 8 de dezembro de 1864, o Papa Pio IX (1846-1878) condenou a Modernidade através da encíclica *Quanta Cura* e do *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*. Vale destacar aqui dois elementos condenados pelo *Syllabus*: a) A liberdade de culto; b) Os estados laicos.

De fato, A dificuldade da Igreja Romana em dialogar com o mundo à sua volta persiste. O século XX vivenciou fatos incríveis que reconfiguraram o mundo e marcaram profundamente as diversas culturas.

Em 25 de dezembro de 1961, o Papa João XXIII convocou o Concílio Vaticano II (1963-1965). Ele foi um Concílio Ecumênico. Em 11 de outubro de 1962, ele era iniciado. Há uma palavra que o define muito bem, ou seja, *aggiornamento*. Trata-se de um termo italiano para expressar a noção de atualização. Era isto que a Igreja Romana desejava profundamente, ou seja, modernizar-se para estar em condições de dialogar com o mundo, com a sociedade. Mas não sabia como fazer. O Concílio tinha a tarefa de resolver esse problema. A certeza de que o papa é infalível em matéria de fé não foi superada. O dogma mantém-se até hoje. Contudo, o Concílio trouxe novos ares para a Igreja, ajudando-a a rejuvenescer-se.

Finalizado, seus efeitos vão se multiplicando mundo afora. Na América Latina e Caribe, foram (e ainda o são) fundamentais para a implementação das definições do Concílio o Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) e as respectivas Conferências Episcopais. No Brasil, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) teve (e tem) um papel fundamental na realização dessa tarefa.

Em nosso país (e em toda a América Latina), as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) foram (e ainda são) um instrumento fundamental nas mãos da Igreja, transformando-a a partir de dentro, capacitando-a para o diálogo com a sociedade. Por aqui, o espírito das Comunidades Eclesiais de Base agiu através de bispos que se mostraram capazes de dialogar com a sociedade brasileira. Homens de Igreja sensíveis às demandas do povo, eles foram pastores comprometidos com as questões sociais e políticas. D. Tomás Balduino, D. Antônio Fragoso, D. Waldyr Calheiros, D. José Rodrigues, D. Hélder Câmara, Cardeal Arns foram os pioneiros. D. Moacyr Grechi, D. Luis Fernandes ou D. Pedro Casaldáliga pertencem à geração seguinte.

Comprometidas com questões político-sociais, as CEBs recorriam ao pensamento marxiano (e marxista), compreendido como um instrumento útil para apreender e criticar os mecanismos do sistema capitalista e suas estruturas de poder econômico, político e social. Na Diocese de Nova Iguaçu, elas encontram terra fértil. Como ótima semente em terra boa é lançada e dá fruto. Ali, a ideia de eclesiogênese assumida como identidade pelas CEBs, torna-se realidade. Esse desejo de renovar a Igreja a partir de suas bases é fundamental para a reestruturação da administração pastoral e das finanças a partir de Conselhos Paroquiais, na diocese iguaçuana. Internamente, os Conselhos se fortalecem cada vez mais como meios de construção de uma Igreja mais democrática e a serviço da democracia no mundo.

Nesse sentido, vale ressaltar que, em nossos dias, a ética cristã atinge as dimensões de um *ethos* mundial verdadeiramente inclusivo – o teólogo católico Hans Küng, por exemplo, está envolvido com a efetivação desse projeto, lembra Habermas (2003, p. 200).

Considerações finais

Jürgen Habermas defende a tese segundo a qual, Estado e Igreja devem manter-se separados. Em sua visão, as Igrejas não devem penetrar ou englobar a esfera do Estado. Entretanto, para o pensador, o Estado não deve manter relações com a Igreja.

É necessário encontrar uma norma transcendente de regulação que complemente a razão natural dos modernos. Para nosso pensador, a religião responde a este problema. Mas ela não deve governar a política. Segundo ele, o Estado não deve ser submetido às comunidades dos crentes (VASCONCELOS, 2015, p. 235).

Contudo, Habermas critica o fato do Estado liberal exigir, entre seus cidadãos, somente das pessoas que pertencem a alguma religião dividirem sua identidade em partes públicas e privadas (2016, p. 145). No modo de entender do filósofo, mesmo nas sociedades secularizadas, a religião não deve ser marginalizada ou excluída do discurso público (KNAPP, 2011, p. 184). Para ele, não devemos confundir a secularização do Estado com a secularização da sociedade (MENDIETA; VANANTWERPEN, 2012, p. 13).

A dignidade humana é a fundamentação moral dos direitos humanos para Habermas. Ele afirma: “Pretendo defender a tese de que, desde o início, [...] havia um vínculo conceitual entre” dignidade humana e direitos humanos (2012, p. 10-11). Continua o autor: “Direitos humanos sempre surgiram primeiramente a partir da oposição à arbitrariedade, opressão e

humilhação”. Para ele, “O apelo aos direitos humanos alimenta-se da indignação dos humilhados pela violação de sua dignidade humana” (2012, p. 11).

Não apenas a religião tem uma contribuição a dar na esfera pública, mas também a política tem a tarefa de contribuir para a proteção de crentes e não crentes. É o que defende Habermas.

Quem se dispuser a enfrentar o problema de saber que papel cabe à religião no espaço público, de modo geral, e, mais especificamente, de responder se é lícito ou não a ela atuar na *Öffentlichkeit*, deve, a meu juízo, assumir a postura humilde e cuidadosa de Habermas para evitar que intelectuais engajados em questões práticas caiam na tentação do proselitismo. Diz o autor de *A nova obscuridade - Pequenos escritos políticos V*: “[...] os professores de Filosofia – assim como os cientistas e os intelectuais de modo geral – não têm um acesso privilegiado à verdade” (SEGATTO; SILVA, 2015, p.14). Certamente, esse alerta vale para ambos os lados, isto é, a quem defende a atuação da Religião na esfera pública e àqueles que lhe negam esse direito.

Com efeito, segundo Habermas, o Cristianismo não deve ser reduzido a uma mera figura precursora para a autocompreensão normativa da modernidade, “pois o universo igualitário, do qual surgiram as idéias de liberdade e de convivência solidária [...], dos direitos humanos e de democracia é uma herança da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor” (2003, p. 199).

Concluo essas reflexões, considerando a atuação da Diocese de Nova Iguaçu, na região da Baixada Fluminense, através dos Conselhos Paroquiais e motivada pela certeza de que não somente é possível, mas também necessário, unir fé e política a fim de construir uma sociedade mais inclusiva, solidarizando-se com a dor do outro que sofre. Nesse sentido, devemos ter em mente que, para Habermas, as energias utópicas ainda não se esgotaram. Segundo ele, a questão é outra, ou seja, trata-se de como perceber e direcionar as forças utópicas (SAGATTO; SILVA, 2015, p. 21-22). Afinal, a vida democrática exige que valores como a liberdade, a igualdade e a solidariedade sejam efetivamente realizados.

REFERÊNCIAS

BUNCHAFT, Maria Eugênia. Habermas e Honneth: leitores de Mead. **Sociologias**, a. 16, n. 36, mai./ago. Porto Alegre: 2014, p. 144-179. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/soc/v16n36/1517-4522-soc-16-36-0144.pdf> >. Acesso em: out. 2016.

ESTRADA, Daniela Jiménez; BARRERA, Gerardo de Francisco Mora. El poder de la religión en la esfera pública. In: **Revista de Estudios Sociales**, n. 51, ene.-mar.. Bogotá: Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes, 2015, p. 272-273. Disponível em: < <https://res.uniandes.edu.co/view.php/966/index.php?id=966> >. Acesso em: 23 ago. 2017.

GARCIA, Sonia Ester Rodríguez. J. HABERMAS, Ch. TAYLOR, J. BUTLER y C. WEST: El poder de la religión en la esfera pública. In: **ÉNDOXA**: Series Filosóficas, n. 28. Madrid: Trotta, 2011, p. 351-358. Disponível em: < <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:Endoxa-2011-28-5180/Documento.pdf> >. Acesso em: 23 ago. 2017.

HABERMAS, Jürgen. **O Futuro da Natureza Humana**: A caminho da eugenia liberal? Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2016. (Biblioteca do Pensamento Moderna).

_____. Um diálogo sobre Deus e o mundo. In: _____. **Era das transições**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 197-220.

_____. “Das Politische”: Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie. In: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (orgs.). **Religion und Öffentlichkeit**. Tradução de Michael Adrian. Berlin: Suhrkamp, 2012a.

_____. **Sobre a constituição da Europa**: Um ensaio. Tradução de Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2012b.

_____. Israel y Atenas: o ¿a quién pertenece la razón anamnética? Tradução de Pere Fabra. In: **Isegoria**: Revista de Filosofia Moral e Política, n. 10. Madrid: Centro de Ciencias Humanas y Sociales, 1994, p. 107-116. Disponível em: < <http://www.acuedi.org/ddata/10766.pdf> >. Acesso em: 24 jul. 2015.

_____. **A nova obscuridade**: Pequenos escritos políticos V. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora UNESP, 2015, p. 11-31.

_____. **A inclusão do outro**: Estudos de teoria política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. In: REDER, Michael; SCHIMIDT, Josef. (Orgs.) **Ein Bewußtsein von dem, was fehlt**: Eine Diskussion mit Jürgen Habermas. Freiburg: Edition Suhrkamp, 2008, p. 26-36.

_____. **Entre naturalismo e religião**: Estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. **Glauben und Wissen**: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp, 2001.

_____. **Politik, Kunst, Religion**. Stuttgart: Reclam, 1978.

_____. **Mudança estrutural da esfera pública**: Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. (Biblioteca Tempo Universitário, 76).

KNAPP, Markus. Fé e saber em Jürgen Habermas: a religião numa sociedade “pós-secular”. Tradução de Arthur Grupillo. In: **Interações: Cultura e Comunidade**, v. 6, n. 10, jul.-dez. Uberlândia: 2011, p. 179-192.

MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (orgs.). **Religion und Öffentlichkeit**. Tradução de Michael Adrian. Berlin: Suhrkamp, 2012.

SEGATTO, Antonio Ianni; SILVA, Felipe Gonçalves. Apresentação à edição brasileira: Neoconservadorismo e modernidade inacabada. In: HABERMAS, Jürgen. **A nova obscuridade**: Pequenos escritos políticos V. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora UNESP, 2015, p. 11-31.

VASCONCELOS, Francisco Antonio de. Religião e política em Habermas: Fé e pós-secularização. In: **Calagatos: Revista de Filosofia**, v. 12, n. 23. Fortaleza: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UECE, 2017, p. 225-242. Disponível em: <file:///C:/Users/Win7/Downloads/53-106-1-SM.pdf>. Acesso em: 22 ago. 2017.

_____. **Algumas contribuições de Habermas para a educação**. Curitiba: Appris, 2017.

A TEORIA SOCIAL DUALISTA DE HABERMAS E A TEORIA SOCIAL MONISTA DE HONNETH

João Paulo Rodrigues

Universidade Estadual de Londrina. Mestre em Filosofia.

j.p_rodrigues@hotmail.com

Resumo: O presente trabalho terá por objetivo apresentar algumas diferenças entre a teoria social dualista de Habermas e a teoria social monista de Honneth. Em um primeiro momento, será apresentada a teoria social dualista de Habermas, apresentando as diferenças entre mundo da vida e sistema, além da assim chamada colonização do mundo da vida. Posteriormente, será abordada a crítica de Honneth à teoria social dualista de Habermas, por meio de sua teoria social monista, retratando a ideia de que o sistema não pode ser entendido somente como um processo autônomo, desacoplado da interação social. Por fim, serão realizados alguns apontamentos e reflexões acerca de possíveis limitações que se encontram nas críticas que Honneth apresenta à teoria social dualista de Habermas, mostrando que não seria possível realizar uma análise adequada de sociedade moderna e de suas patologias sem o entendimento de uma visão dualista de sociedade.

Palavras-chave: Habermas. Honneth. Teoria social dualista. Teoria social monista.

1 INTRODUÇÃO

Para Habermas, a sociedade moderna deve ser analisada por uma perspectiva dualista, a saber, o mundo da vida e o sistema. Porém, apesar da complementariedade necessária entre mundo da vida e sistema, o sistema acabou sendo o elemento que mais se expandiu na sociedade moderna, e cabe observar uma constante dinâmica mediadora do sistema no âmbito específico do mundo da vida, fenômeno este que Habermas (2012, v. 2, p. 639) chamará de *colonização do mundo da vida*¹⁰⁸. Isto ocorre quando a reprodução simbólica do mundo da vida começa a se fundar sobre a base do sistema, o que acaba trazendo danos para o Estado social, pois o mundo da vida se reproduz quando se apreendem as condições de uma ação

¹⁰⁸ “Pois no instante em que os imperativos dos subsistemas autonomizados conseguem levantar seu véu ideológico eles se infiltram no mundo da vida a partir de fora – como senhores coloniais que se introduzem numa sociedade tribal –, impondo a assimilação; ademais, as perspectivas difusas da cultura autóctone não se deixam coordenar num ponto que permita entender, a partir da periferia, o jogo desenvolvido pelas metrópoles e pelo mercado mundial” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 639). “A colonização refere-se à penetração da racionalidade instrumental e dos mecanismos de integração do ‘dinheiro’ e do ‘poder’ no interior das instituições culturais. As galerias de arte, as feiras de livros, as universidades e academias (para mencionar somente alguns poucos exemplos) deixam nesse caso de funcionar segundo o princípio da verdade, normatividade e expressividade, passando a funcionar segundo o princípio do lucro e do exercício do poder, atuantes no sistema econômico e político. Desse modo, ocupam, como tropas invasoras, os espaços privilegiados da razão comunicativa, substituindo-a pela razão instrumental. Resta como ‘saída’ o recuo para alguns ‘nichos’ dentro das instituições e seu enclausuramento nas ‘concepções de mundo’, preservadas como ideias não materializadas, conceptualizadas e institucionalizadas” (FREITAG, 1993, pp. 29-30).

organizada e entendida, de modo formal, como relação expressada pelo direito instrumentalizado¹⁰⁹, direito assim entendido por Habermas nos anos 80 (MOREIRA, 2004, p. 53).

Ao surgir a colonização do mundo da vida, o direito também se instrumentaliza, visto que a economia e o Estado começam a reger cada vez mais o cotidiano, substituindo a racionalidade comunicativa pela racionalidade estratégica. Tal direito instrumentalizado usa da razão estratégica para estabilizar as expectativas de comportamento e para uma dominação legal dos indivíduos situados no mundo da vida. Desse modo, a solidariedade perde a sua função de integração social como tradutor da linguagem formal da razão estratégica para a razão comunicativa do mundo da vida. O dinheiro, o poder e o direito instrumentalizado tomam então a posição de mediador que antes era da solidariedade, alterando a interação social entre as pessoas que se encontram no mundo da vida e no sistema pela integração funcional da razão estratégica (DURÃO, 2006, p. 104). Percebe-se então que as crises incitadas no mundo da vida pela economia e pelo Estado “têm duas portas de entrada: quando o sistema econômico é hegemônico, a crise entra pelas economias domésticas privadas; quando essa hegemonia é do aparelho do Estado, a crise entra através das filiações políticas relevantes” (HABERMAS, 2012, v. 2, pp. 691-2).

Porém, Honneth apresenta a ideia de uma teoria social monista, na qual os responsáveis pelo desenvolvimento da sociedade moderna são as lutas por reconhecimento, que emanam da própria sociedade através de normas morais, e não através da economia ou do Estado, contrapondo assim a teoria social dualista de Habermas.

O conceito honnethiano de reconhecimento não remete diretamente à cultura, mas às expectativas morais de comportamento sustentadas pelos sujeitos frente a seus parceiros de interação. Segundo Honneth, na modernidade, os sujeitos formam, por meio de processos de interação social, expectativas morais de comportamento em três diferentes esferas de reconhecimento – a do amor, a do respeito e a da estima – que, quando rompidas, podem gerar um sentimento de desrespeito e injustiça. Quando compartilhado por vários atores, esse sentimento pode, por sua vez, desencadear um conflito social, entendido por ele como uma luta por reconhecimento. Assim, Honneth reconstrói os conflitos sociais como lutas morais por reconhecimento, porque é a experiência de injustiça ou de desrespeito – atrelada a expectativas de reconhecimento – que os desencadeia. Independentemente, portanto, do que estariam especificamente reivindicando, os conflitos sociais teriam em comum o objetivo de ampliar as relações de reconhecimento existentes, que não

¹⁰⁹ Importante deixar claro que a concepção que Habermas tem sobre o direito no livro *Teoria do Agir Comunicativo* é distinta da que o mesmo autor tem no livro *Direito e Democracia: entre faticidade e validade*. No livro *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas apresenta um direito instrumentalizado, a serviço dos subsistemas Estado e economia. Já no livro *Direito e Democracia: entre faticidade e validade*, Habermas altera o papel representado pelo sistema jurídico – utilizando sua teoria do agir comunicativo – ao apresentar o direito moderno, que possui o papel de mediador da integração social entre os cidadãos do mundo da vida e do sistema, e na qual a sua legitimidade está fundada no princípio da democracia.

estariam possibilitando, em alguma medida, a realização das expectativas morais de comportamento sustentadas pelos sujeitos frente a seus parceiros de interação. (BRESSIANI, 2011, pp. 334-5).

Portanto, o respectivo trabalho terá o intuito de investigar a seguinte questão: as patologias presentes na sociedade moderna ocorrem por meio da colonização do mundo da vida ou emanam da própria luta de reconhecimento presente na sociedade moderna?

1 DESENVOLVIMENTO

1.1 Teoria social dualista – Habermas

Habermas tem como propósito desenvolver uma teoria da sociedade com propósito prático, reconstruindo a razão prática de Kant através de sua teoria da ação comunicativa, visando a autonomia dos indivíduos e a emancipação da sociedade moderna, esta que foi desacoplada em mundo da vida e sistema e não pode mais fundamentar o direito através da tradição cultural e sua racionalidade prática. Nesta sociedade moderna, ou sociedade complexa, aparecem dois tipos de racionalidade: a racionalidade comunicativa, que substituiu a razão prática após o giro linguístico, utilizada pelos indivíduos localizados no mundo da vida; e a racionalidade estratégica, utilizada pelos indivíduos que se encontram no sistema.

Ao pensar em uma teoria da sociedade, Habermas propõe uma sociologia no lugar de uma antropologia. Para que haja uma realização satisfatória da ação comunicativa, é necessário que os interlocutores compartilhem as mesmas experiências e vivências “pré-reflexivas” na qual se adote um sentido a tudo que se diz. Habermas chama isto de *Mundo da Vida*. Este conceito se refere “ao ambiente imediato do agente individual, o ambiente simbólico e cultural que forma a camada profunda de evidências, certezas e realidades que não são normalmente colocadas em questão” (VELASCO, 2003, p. 47). É neste horizonte comum de compreensão que os sujeitos podem atuar de modo comunicativo.

Conforme as observações de Pizzi (2006, pp. 35-6), o conceito mundo da vida surge em um momento de crise, mais especificamente na Europa, no período de 1934 a 1937. Husserl empregou o conceito mundo com o tema da vida, estendendo-o através de uma crítica ao pensamento objetivista moderno. Husserl questiona sobre a origem da crise da modernidade, promovendo também um regresso ao núcleo das verdadeiras categoriais do pensamento filosófico.

Husserl entende o mundo da vida como o amplo espaço de experiências das mais diversas, certas pré-categoriais e relações intersubjetivas, além de valores comuns no trato cotidiano com os outros e com todas as coisas do mundo. Neste contexto, o sujeito tem um mundo ao seu redor, e na qual também faz parte juntamente com todos os outros seres, não sendo preciso apelar à ciência experimental para afirmar tal coisa. Isso diz respeito então ao “mundo histórico-cultural concreto, das vivências cotidianas com seus usos e costumes, saberes e valores, ante os quais se encontra a imagem do mundo elaborada pelas ciências” (PIZZI, 2006, p. 63).

[Para Husserl,] o mundo da vida passa a se constituir, portanto, no único espaço de uma racionalidade em que todas as questões, os métodos e teorias têm sentido. O mundo representa, pois, o “solo de todos os nossos interesses, de nossos projetos vitais”, de nossas interrogações, das necessidades imediatas, dos novos questionamentos, que se ampliam cada vez mais; enfim, das indagações que requerem “uma elucidação e uma transformação do sentido”. O perigo de uma interpretação unilateral procede da possível exclusão de aspectos que compõem a multiplicidade de validades do mundo da vida (PIZZI, 2006, p. 107).

Contrário ao *mundo da vida* está o *sistema*. O sistema tem um equilíbrio que se autorregula por meio da especificação funcional dos diferentes subsistemas que apareceram após o desacoplamento presente na teoria da sociedade de Habermas. No sistema as ações de cada indivíduo são determinadas por cálculos de interesse, que maximizam a utilidade. É também um conjunto social formado por diversos mecanismos anônimos dotados de lógica própria que, na sociedade moderna, se cristalizou em subsistemas sociais diferenciados e regidos por regras estratégicas, e por meios materiais ou técnicos: o subsistema Estado e o subsistema Economia (VELASCO, 2003, p. 48). “O desenvolvimento do direito europeu durante a fase do absolutismo pode ser entendido basicamente como institucionalização de dois meios, que permitem à economia e ao Estado se diferenciarem em subsistemas” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 642). O Estado e a economia começam a ser considerados subsistemas na sociedade moderna, “ao lado de outros subsistemas sociais funcionalmente especificados; estes, por sua vez, encontram-se numa relação configurada como ‘sistema-mundo circundante’, o mesmo acontecendo com as pessoas e sua sociedade” (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 18).

O aparato burocrático estatal e a economia capitalista desenvolveram uma autonomia sistêmica, transformando o poder e o dinheiro¹¹⁰ em importantes meios anônimos de

¹¹⁰ Enquanto a produção de bens for organizada como produção de valores de troca, e enquanto a própria força de trabalho de quem produz for trocada como mercadoria, estará em ação outro mecanismo da coordenação de ações: as orientações da ação economicamente relevantes serão dissociadas dos contextos do mundo da vida e

integração, que passam pelos indivíduos presentes no mundo da vida. Entretanto, o subsistema cultural trataria de regular a tensão intrassistêmica. Desse modo, as esferas de ação e áreas de sociabilidade não possuem mais conteúdos normativos, cuja consistência não depende diretamente das “orientações de ação” dos implicados por isto (VELASCO, 2003, p. 48). Portanto, o sistema renuncia todo tipo de conteúdo normativo da razão prática, e não se importa em apagar até esses últimos vestígios.

No livro *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas mostra que a colonização do mundo da vida diz respeito a quando a economia e o Estado começam a reger cada vez mais o cotidiano, substituindo a razão comunicativa pela razão estratégica, ao estabilizar as expectativas de comportamento e para uma dominação legal dos indivíduos situados no mundo da vida. Desse modo, a solidariedade perde a sua função de integração social como tradutor da linguagem formal da razão estratégica para a razão comunicativa do mundo da vida. O dinheiro e o poder tomam então a posição de mediador que antes era da solidariedade, alterando a interação social entre as pessoas que se encontram no mundo da vida e no sistema pela integração funcional da razão estratégica (DURÃO, 2006, p. 104). Percebe-se então que as crises incitadas no mundo da vida pela economia e pelo Estado “têm duas portas de entrada: quando o sistema econômico é hegemônico, a crise entra pelas economias domésticas privadas; quando essa hegemonia é do aparelho do Estado, a crise entra através das filiações políticas relevantes” (HABERMAS, 2012, v. 2, pp. 691-2).

Ao se institucionalizar juridicamente o meio dinheiro, por meio do direito privado burguês no fim do século XVIII e no começo do século XIX, a economia acaba não dependendo mais de motivos externos de grupos singulares. A partir do momento em que a economia capitalista é determinada como um sistema controlado por meios, a sua institucionalização se torna independente de uma ancoragem ética das orientações racionais da ação, pois as empresas não levam mais em consideração os motivos da ação de seus membros (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 574).

atreladas ao *medium* valor de troca (ou dinheiro). À medida que as interações não forem mais coordenadas por meio de normas e valores, mas pelo *medium* valor de troca, os que agem vão tendo de assumir um posicionamento objetivador uns em relação aos outros (e em relação a si mesmos). Diante disso, o próprio mecanismo da coordenação de ações defronta com eles como algo externo. As transações que se dão no *medium* do valor de troca esquivam-se da intersubjetividade própria ao entendimento mútuo linguístico, transformam-se em algo que tem lugar no mundo objetivo” (HABERMAS, 2012, v. 1, pp. 615-6). “Em 1963, [Parsons] publicou um artigo sobre o conceito de poder. Essa tentativa de interpretar o *poder* como um meio de controle ancorado no sistema político, estruturalmente análogo ao dinheiro, foi considerada por ele como um teste bem-sucedido para a universalizabilidade do conceito ‘meio’” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 468). “Na economia, o conceito ‘dinheiro’ se comprovou empiricamente como um meio, ao menos em princípio; enquanto na ciência política foram feitas tentativas para aproveitar o conceito ‘poder’ na investigação de processos eleitorais e na comparação entre sistemas internacionais” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 496).

Desse modo, a fundamentação comunicativa do mundo da vida é prejudicada pela intervenção da ciência e da técnica, do mercado e do capital e do direito e da burocracia. Tal colonização preocupa quando os recursos próprios do sistema (dinheiro e poder) se introduzem no mundo da vida e substituem a comunicação entre os sujeitos por meios não linguísticos, tratando as relações humanas de modo monetário e burocratizado e limitando de modo radical as áreas de autonomia pessoal e coletiva. Neste contexto, domina uma razão estratégica que só contempla os meios necessários para se obter os fins não justificados racionalmente (VELASCO, 2003, pp. 49-50). Para Habermas (2012, v. 2, p. 661), a colonização do mundo da vida apresenta a ideia de que a economia e o Estado vão criando uma complexidade constante na medida em que o capitalismo se desenvolve e se insere progressivamente e profundamente na reprodução simbólica do mundo da vida.

A reorientação da coordenação da ação, a saber, a substituição da linguagem para meios de controle, desprende a interação presente nos contextos do mundo da vida, tendo em vista que os meios dinheiro e poder se fundam sobre vinculações motivadas de modo empírico, ao sistematizar um modelo estratégico de tratar quantidades de valores calculáveis, trazendo a possibilidade da generalização do agir estratégico, por meio das decisões dos sujeitos da interação, não se importando com os processos de formação linguística do agir comunicativo. A partir do momento em que o agir comunicativo é substituído pelo agir estratégico, o contexto do mundo da vida perde a sua valorização em proveito de interações controladas pelos meios dinheiro e poder, fazendo com que o mundo da vida não tenha mais importância para a coordenação das ações (HABERMAS, 2012, v. 2, pp. 330-1).

Para Habermas (2012, v. 2, p. 354) “a atividade orientada por fins se emancipa dos contextos normativos. No âmbito da cooperação social guiada por tarefas, o agir orientado pelo êxito permanecera vinculado a normas de ação e inserido no agir comunicativo”. Mas, a partir do momento em que o meio dinheiro se torna juridicamente institucionalizado, o agir estratégico se desvincula do agir comunicativo, padronizando o agir estratégico para a abordagem metódica de uma natureza objetivada de modo científico. Assim, a atividade estratégica não é mais ligada às restrições normativas, e começa a se ligar a fluxos de informação proveniente do sistema das ciências. Portanto, além dos meios dinheiro e poder reprimem as formas da integração social, eles reprimem “também em áreas nas quais a coordenação consensual da ação não pode mais ser substituída, ou seja, nas quais está em jogo a reprodução simbólica do mundo da vida. A partir daí, a *mediatização* do mundo da vida se transforma em *colonização*” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 355).

Conforme as observações de Pizzi (2006, p. 149), a sociedade moderna, pela perspectiva de Weber, tornou a política uma “empresa” que se orienta segundo diretrizes econômicas através do viés técnico-científico. Porém, Weber apontou apenas a aplicação da razão estratégica perseguida pela ação humana. A partir dessa perspectiva, não se trata apenas do confronto de classes sociais e da distribuição de riqueza, pois o capitalismo tardio é descrito pela cientificação da técnica e a aplicação da ciência com o fim de justificar uma teoria econômica. A compreensão da economia como a primeira força que deve controlar os desequilíbrios e conflitos funciona como um mecanismo controlador do progresso social e da valorização do trabalho e dos bens. Este horizonte se mostra de uma maneira tão imbricada que passa a guiar a ação de todos através de suas “prescrições”, chegando ao ponto dos sujeitos deixarem de ter consciência de si e começarem a admitir as determinações do sistema, sem reflexão alguma.

A característica unilateral da razão estratégica guia a ação de uma maneira tão intensa que ela acaba por rejeitar todas as outras características que não se enquadrem no modelo econômico-estratégico, o que acaba assimilando e condicionando de modo estratégico os interesses, a verdade, os valores, a ideia de democracia e de opinião pública e a possibilidade de uma fundamentação racional. Para Habermas, o saber instrumental e o saber estratégico, apoiado sobre a base empírica, não liberta e nem emancipa os sujeitos, pois os deixam em franquia para uma esfera de liberdade subjetiva afastada da sociedade. Porém, o erro da razão estratégica resulta de seu desligamento com o aspecto histórico do mundo da vida e na qual impõe a dominação da sociedade por meio de um espírito que tem a pretensão de se confirmar como subjetividade, pelo simples fato de pensar ser a única forma correta de racionalidade. O que chama a atenção aqui é o fato de a razão estratégica ser capaz de induzir, de orientar as condutas num caminho que guia a ação para sua mera reprodução (PIZZI, 2006, p. 151).

Portanto, sob a perspectiva de Pizzi (2006, p. 152), a razão estratégica pretende ser o único modo pelo qual se pode valorar a experiência da vida, já que ela desestima e recusa completamente todas as possibilidades de transformar o mundo da vida em tema para a filosofia. A razão estratégica apresenta somente a objetividade empírica dos interesses, sem tratar do conjunto das necessidades vitais. Tal recusa do mundo da vida abre caminho para um procedimento que, além de distinguir a teoria do interesse prático, rejeita todo o tipo de possibilidade de um conhecimento que seja mediado de modo normativo. A prioridade da razão estratégica, em detrimento de todas as outras, é uma atitude que privilegia apenas uma parte da sociedade, fazendo com que se abandone e se recuse o mundo da vida e a

possibilidade de uma interação entre os seres humanos. Isso se deve ao fato de que “a sociedade moderna se caracteriza pela primazia da racionalidade econômica e burocrática, fruto da ‘industrialização do trabalho, a urbanização da forma de vida, a formalização das relações jurídicas, a burocratização da autoridade’” (PIZZI, 2006, p. 153). Assim, com o detrimento da razão comunicativa do mundo da vida em vista da razão estratégica,

encontramos a ideia de um futuro cingido de pessimismo, pois em pleno início do século XXI desenha-se um perigoso panorama “planetário de aniquilamento dos interesses vitais”. Essa situação provoca, hoje, até mesmo dentro dos países mais avançados, a marginalização de um enorme contingente de pessoas, o aumento do desemprego e o crescimento das “desigualdades sociais, bem como problemas de contaminação do meio ambiente e o incremento das altas tecnologias, que operam à beira da catástrofe”, etc. (PIZZI, 2006, p. 160).

O mundo da vida e a integração social acabam então se instaurando dentro do sistema, pois o único modo de cada sujeito saciar as suas necessidades seria a admissão monetária na vida do sujeito e a sua utilização individual. O modelo racional estratégico determina como devem ser a conduta racional e as máximas de comportamento, que surgem a partir do interesse em maximizar ganhos ou minimizar perdas no marco de uma competência. “Assim, o êxito controlado da conduta racional depende da base mercantilista da economia, que condiciona a ação mediante um processo de ‘coisificação das relações comunicativas provocadas pela monetarização e burocratização’” (PIZZI, 2006, p. 161).

Ainda sobre a colonização do mundo da vida, os conflitos da reprodução material do mundo da vida das sociedades modernas tomam o aspecto de descontroles sistêmicos persistentes, culminando em patologias do mundo da vida. Os descontroles dos subsistemas surgem como crises quando as realizações da economia e do Estado ficam abaixo de um determinado nível de pretensão preestabelecido, fazendo com que se danifique a reprodução simbólica do mundo da vida, por meio de conflitos e reações de oposição. Isso ocorre pois, antes mesmo de sujeitar ao perigo as esferas nucleares da integração social e antes de aparecerem estados desorganizados, o que surge é uma privação da legitimação ou da motivação do mundo da vida. Mas se for possível impedir as crises de controle, a saber, as perturbações na reprodução material, a partir dos recursos do mundo da vida, surgem assim patologias no mundo da vida (HABERMAS, 2012, v. 2, pp. 692-3).

As patologias do mundo da vida ocorrem quando “estados anômicos são evitados e as legitimações e motivações importantes para a manutenção das ordens institucionais são asseguradas à custa da exploração predadora dos *demais* recursos” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 693). Assim, para existir uma dominação das crises e uma estabilização das sociedades

modernas, a cultura e a personalidade são hostilizadas, fazendo com que, tomando a posição das manifestações anômicas, além das posições de privação da legitimação e da motivação, apareçam fenômenos de alienação e de insegurança nas identidades coletivas. Habermas chama a esses fenômenos de colonização do mundo da vida, pois os qualifica como reificação da prática comunicativa cotidiana (HABERMAS, 2012, v. 2, pp. 693-4).

As crises do mundo da vida aparecem apenas como uma reificação das relações comunicativas nas sociedades capitalistas, pois aqui as crises são transferidas para o interior do mundo da vida por meio da porta de entrada das economias domésticas privadas. Ocorre então a monetarização e a burocratização das esferas de ação de empregados e consumidores e de cidadãos e clientes de burocracias estatais. Quanto às crises que se infiltram no mundo da vida pela porta de entrada de filiações politicamente relevantes, especialmente nas sociedades burocráticas-socialistas, as esferas de ação dependentes da integração social também são polarizadas pelos mecanismos de integração sistêmicos. Aqui, a reificação das relações comunicativas é alterada por uma simulação dessas relações comunicativas nas esferas de um intercâmbio pseudopolítico, esterilizadas e humanizadas à força de modo burocrático. Sendo assim, o mundo da vida deixa de ser incorporado diretamente ao sistema, já que as organizações independentes economia e Estado passam a ser retroprojetadas para um horizonte do mundo da vida simulado. Portanto, nas palavras de Habermas (2012, v. 2, p. 695) “à medida que o sistema se cobre com as vestes do mundo da vida, este é devorado pelo sistema”.

1.2 Teoria social monista - Honneth

Segundo Bressiani (2011, pp. 339-40), Honneth apresenta a ideia de que Habermas, ao apresentar a sua teoria do desenvolvimento da sociedade moderna, mostra um mundo da vida inerte frente à invasão da ação instrumental do sistema, resistindo ou não a tal pressão e pensando na emancipação social através da ação comunicativa que regularia a colonização do mundo da vida. Ao invés de pensar que as relações de dominação ocorreriam no interior do mundo da vida, caracterizando as próprias instituições sistêmicas, Habermas deixou de fora as relações de dominação presentes nas relações sociais, tratando as relações de dominação apenas como uma infiltração do sistema no mundo da vida, ou seja, excluiu-se a ideia de que a reprodução sistêmica também possui conflitos sociais ativos e determinantes.

O desenvolvimento dado por Habermas a seu modelo teórico estabeleceria, de acordo com Honneth, duas ficções teóricas: a de um sistema que teria se diferenciado do mundo da vida e se tornado um meio não-linguístico de coordenação de objetivos e a de um mundo da vida isento de quaisquer relações de poder e de dominação, onde o processo de reprodução simbólica da sociedade ocorreria por meio de relações de comunicação linguisticamente mediadas. No interior da teoria habermasiana, seria formada, então, a ilusão de que haveria duas esferas sociais, cada qual responsável por diferentes aspectos da reprodução social – o material e o simbólico –, que seriam, inclusive, independentes entre si (BRESSIANI, 2011, p. 340).

Porém, para Honneth, de acordo com Bressiani (2011, p. 340), não deve-se entender o sistema de modo autônomo, isento de interação social, pois as expectativas intersubjetivas de reconhecimento e seus conflitos sociais participam ativamente da economia e do Estado, por meio de regras normativas. Portanto, o mundo da vida medeia o sistema através de normas sociais e é dependente dos conflitos que formam as instituições e práticas sociais em geral. De acordo com Honneth, a dominação e as relações de poder, ao contrário de serem colonizações do sistema no mundo da vida, devem ser compreendidas juntamente com a comunicação, esta que é perpassada por assimetrias. Faz-se necessário então ligar o desenvolvimento social em sua totalidade com as normas, entendendo as relações de poder existentes nas comunicações e nas relações de reconhecimento. Assim, segundo Bressiani (2011, p. 340),

com o objetivo de resolver, dentre outras coisas, as dificuldades, que identifica em Habermas, que Honneth desenvolve uma teoria do reconhecimento, na qual afirma que a comunicação e as lutas por reconhecimento têm um papel ativo em todos os processos de reprodução social. As dificuldades que encontra na teoria de Habermas fazem, assim, com que Honneth defenda um monismo social, pautado por relações de reconhecimento.

Honneth apresenta a ideia de que os responsáveis pelo desenvolvimento da sociedade moderna são as lutas por reconhecimento, que emanam da própria sociedade através de normas morais, contrapondo assim a teoria social dualista de Habermas. Apesar de entender que o sistema também se realiza de modo relativamente inquestionado, ele também dependeria de normas sociais possuidoras de legitimidade por parte da sociedade. Segundo sua teoria social monista, o Estado e a economia necessitariam do consentimento tácito dos indivíduos sociais e seriam regidos por diferentes princípios de reconhecimento, na qual, para Honneth, a economia seria atualmente regida pelo princípio democrático do “respeito igual” (BRESSIANI, 2011, p. 346). “Para Honneth, portanto, o surgimento do capitalismo corresponderia a uma alteração nos princípios normativos que justificam a distribuição de renda e a divisão social do trabalho, e não, tal como para Habermas, a autonomização ou diferenciação da economia frente à normatividade em geral” (BRESSIANI, 2011, p. 347).

Os princípios normativos que regulam as relações de reconhecimento, das quais dependeria o desenvolvimento e as mudanças sociais em geral, possuem, assim, uma posição de centralidade na teoria social de Honneth. Para ele, não há mecanismos econômicos que funcionem quase que independentemente de relações comunicativas e que possam ser tomados como uma causa específica de injustiças sociais. As assimetrias relativas à divisão social do trabalho e à distribuição desigual de renda não se originariam diretamente de mecanismos do sistema econômico, mas de uma aplicação específica de diferentes princípios de reconhecimento que regulam o mercado. Nesse sentido, aqueles que visam a alterar a economia [...] devem lutar [...] pela alteração dos princípios de reconhecimento que regem a economia. Lutas que poderiam mobilizar dois diferentes princípios de reconhecimento para justificarem suas demandas, o da igualdade de direitos ou o da estima social (BRESSIANI, 2011, p. 347).

Sendo assim, não seria possível separar de um lado os mecanismos do sistema e do outro lado as normas e valores sociais, pois a dinâmica do sistema necessitaria das expectativas dos indivíduos sociais, em outras palavras, o funcionamento do sistema é totalmente dependente da interação social e da normatividade que emana de tal sociedade, além de suas relações de reconhecimento, e não, como apresenta Habermas, por meio de um sistema autônomo que define a sua normatividade para um mundo da vida totalmente passivo (BRESSIANI, 2011, pp. 337-8).

Segundo Honneth (2008, p. 53), Habermas trata o sistema como “não normatizado”, surgindo a questão de que se o sistema, não possuindo normas morais, conseguiria funcionar de modo pleno, assim como se o mundo da vida conseguiria se realizar em as normas do entendimento.

A diferença entre “sistema” e “mundo da vida” para Habermas consiste justamente no fato que lá a coordenação das ações ocorre unicamente através da mediação de posturas racionais com relação a fins, estratégicas, enquanto aqui ela está vinculada ao pressuposto de posturas morais; e por isso Habermas não pode supor para a esfera econômica capitalista qualquer infraestrutura moral, mesmo quando oportunamente admita que a organização moderna do trabalho seja influenciada por determinadas normas. Bem diferente seria naturalmente a situação se fosse possível mostrar que também a capacidade de funcionamento do mercado capitalista de trabalho está vinculada a pressupostos de um corolário completo de normas morais; pois então não apenas desapareceria a contraposição categórica entre “sistema” e “mundo da vida”, mas também seria possível assumir a perspectiva de uma crítica imanente face às relações de trabalho de fato (HONNETH, 2008, p. 53-4).

Portanto, para Honneth (2008, p. 54), não devemos visualizar o sistema somente através de sua ação instrumental e integração sistêmica, mas também através do entendimento de que o sistema cumpre ainda a sua função de integração social, mudando assim todo o panorama apresentado por Habermas, a saber: “deparamo-nos com uma série de normas morais que

subjazem ao moderno mundo do trabalho da mesma forma como as normas do agir orientado ao entendimento no mundo socialmente vivido” (HONNETH, 2008, p. 54).

Hegel já havia tentado em sua *Filosofia do Direito* descobrir os elementos de uma nova forma de integração social nas estruturas da organização capitalista da economia que se formava ante seus olhos. Desde o início, para ele estava fora de questão que as realizações do sistema de suprimento das necessidades agora mediado pelo mercado não poderiam ser medidas somente em categorias da eficiência econômica. Se bem que também em sua visão a nova instituição do mercado aumenta consideravelmente a produtividade do agir econômico, sua função não pode limitar-se a esta uma realização apenas externa, pois que assim ela ficaria sem qualquer ancoramento moral na sociedade, logo, sem a necessária legitimação moral. Por isto Hegel tenta mostrar que todo o sistema de troca do trabalho próprio pelos meios para a satisfação das necessidades mediado pelo mercado só poderia contar com o consentimento se satisfizer determinadas condições normativas. Para ele, a primeira realização integradora da nova forma da economia consiste em transformar o “egoísmo subjetivo” do indivíduo na disposição individual de atuar “para a satisfação das necessidades” de todos os outros (HONNETH, 2008, p. 55).

Na convicção de Hegel, segundo Honneth (2008, p. 57), a economia deve assegurar, além de um salário digno, também um reconhecimento como contribuição para o bem geral fundada em habilidades e na troca mútua de realizações. Assim, quando o trabalho ficar abaixo das expectativas esperadas de reconhecimento, cabe à economia assegurar que as capacidades dos indivíduos recebam cuidado e atenção pública para sua devida valorização. “Hegel, portanto, deixa as corporações assumirem uma tarefa que está ancorada nos próprios pressupostos de estabilidade da nova forma e organização do trabalho social como uma exigência normativa” (HONNETH, 2008, p. 57). Desse modo, se a economia capitalista e a organização do trabalho estivessem totalmente subordinadas às leis do sistema econômico, não haveria a possibilidade de realizar qualquer tipo de normatividade em tal socialização do trabalho (HONNETH, 2008, p. 58).

A crítica parte da observação da sociologia econômica segundo a qual a coordenação do agir econômico através de mercados se defronta com uma série de problemas que afinal podem ser solucionados unicamente através da anteposição de regulamentações institucionais e normativas: os atores do mercado nem saberiam por que parâmetros eles deveriam orientar-se em suas ponderações supostas como puramente orientadas a fins, se previamente não houvesse entre os participantes um certo consenso com vistas ao valor de determinados bens, as regras de uma troca equitativa e a confiabilidade do cumprimento das expectativas. Esta “ordem social” dos mercados, como se diz na nova terminologia, portanto, não abrange apenas prescrições e princípios legais-positivos que fixam as condições da liberdade de contrato e da troca econômica; ao contrário, fazem parte dela uma série de normas e regras não escritas nem formuladas explicitamente, as quais determinaram explicitamente antes de cada transação mediada pelo mercado, como deve ser estimado o valor de determinados bens e o que em sua troca legitimamente deve ser observado. Provavelmente seja mais adequado compreender estas imputações recíprocas como certezas normativas do agir que, ao estarem presentes, motivam os atores a darem curso a uma determinada transação; nem sempre estas expectativas necessitam ser posteriormente cumpridas de fato, nem sempre elas se revelarão

resistentes ao desapontamento na efetivação da transação, mesmo assim em seu conjunto elas formam o marco interpretativo cultural e normativo ao qual a atividade mercantil está necessariamente vinculada (HONNETH, 2008, p. 58).

De acordo com Honneth (2008, p. 60-1), Durkheim também analisa as estruturas da organização capitalista do trabalho, principalmente no entendimento de que elas podem contribuir para a integração das sociedades modernas, por meio de condições normativas presentes na base das relações econômicas, se perguntando se na divisão do trabalho das sociedades modernas ainda estaria presente um sentimento de solidariedade de pertinência social e, tal como Hegel, ele entende que apenas o crescimento e a eficácia econômica não são suficientes para o funcionamento da economia, portanto, seria necessário também uma legitimação moral para a integração social.

Durkheim se lança na tentativa de identificar nas estruturas da própria nova organização capitalista do trabalho as condições que poderiam levar a uma consciência modificada da pertinência social: a solidariedade necessária para integrar também as sociedades modernas não deverá fluir de fontes da tradição moral ou religiosa, mas da realidade econômica. (HONNETH, 2008, p. 61).

Conforme Honneth (2008, pp. 62-4-5), para ser realizada a função de integração social, as relações de trabalho mediadas pela economia precisam ser justas, equitativas, e devem relacionar as atividades individuais umas às outras de maneira transparente e inteligível. Portanto, para uma devida explicação das relações de trabalho na economia contemporânea, deve-se assumir a perspectiva da integração social, já que há exigências de reconhecimento frente ao sofrimento e não apenas uma visão estratégica apática, portanto, a economia deve ser observada como parte do mundo da vida. Sendo assim, “no mercado capitalista de trabalho voltam à tona todas aquelas condições morais que aqui reconstruí com Hegel e Durkheim; e há poucos motivos para renunciar a este repertório de princípios morais do mundo do trabalho sob pressão das condições dadas na atualidade” (HONNETH, 2008, p. 65).

1.3 Apontamentos e reflexões

Pode-se perceber, a partir das visões dualista e monista da sociedade moderna apontadas acima, que ambos os autores partem de premissas bem explicitadas para fundamentar seus entendimentos acerca da sociedade moderna e suas patologias. Frente a isso, constata-se que Honneth apenas compreende a economia através de sua integração

social, por meio da normatização do trabalho que emana da própria sociedade, deixando de lado a integração sistêmica proveniente da razão instrumental/estratégica presente nas relações econômicas, tese esta de Habermas. Sendo assim, para Honneth, as patologias na sociedade moderna surgem quando as expectativas de reconhecimento não são alcançadas e deve-se então realizar uma luta por reconhecimento, a saber, a sociedade deve buscar uma normatização para o sistema econômico.

No entanto, não seria de se supor que tal luta por reconhecimento não seria uma forma de tentativa de descolonização do mundo da vida proposto por Habermas? Ou seja, não seria o sistema econômico que, isento de normatividade emanada da própria sociedade, tenta impor sua racionalidade estratégica para os trabalhadores do mundo da vida e estes, frente a percepção de que o mundo da vida está sendo colonizado, se utilizariam da racionalidade comunicativa para combater tal colonização? Tal normatividade no sistema econômico estaria emanando do próprio mundo da vida ou da racionalidade estratégica? Tais indagações foram aqui realizadas devido ao fato de ser difícil entender as normas da economia como algo moralmente institucionalizado pelo mundo da vida e não como algo institucionalizado pela integração sistêmica. Porém, não seria possível esgotar tais questionamentos aqui apresentados, ficando então para uma próxima oportunidade uma tentativa de elucidar melhor tais dúvidas.

REFERÊNCIAS

- BRESSIANI, Nathalie. REDISTRIBUIÇÃO E RECONHECIMENTO - NANCY FRASER ENTRE JÜRGEN HABERMAS E AXEL HONNETH. **CADERNO CRH**, Salvador, v. 24, n. 62, p. 331-352, Maio/Ago. 2011.
- DURÃO, Aylton Barbieri. A Tensão entre Faticidade e Validade no Direito Segundo Habermas. **ethic@**, Florianópolis, v.5, n.1, pp. 103-120, Jun. 2006.
- FREITAG, Bárbara. Habermas e a filosofia da modernidade. **Perspectivas**, São Paulo, 16: 23-45, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia**: entre faticidade e validade. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 2 v.
- _____. **Teoria do Agir Comunicativo**. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. 2 v.
- HONNETH, Axel. Trabalho e Reconhecimento: tentativa de uma redefinição. Trad. Emil Sobottka e Giovanni Saavedra. **Civitas**. Porto Alegre. v. 8 n. 1. p. 46-67. jan.-abr. 2008.
- MOREIRA, Luiz. **Fundamentação do Direito em Habermas**. 3ª ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.
- PIZZI, Jovino. **O Mundo da Vida**. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.
- VELASCO ARROYO, Juan Carlos. **Para Leer a Habermas**. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

ANÁLISE PROCESSUAL: O PROCESSO COMO OBJETO DE ESTUDO¹¹¹

José Antonio Callegari

PPGSD – UFF. Mestre

calegantonio@yahoo.com.br

Marcelo Pereira de Mello

PPGSD – UFF. Doutor.

mpmello@unisys.com.br

Resumo: O processo judicial carece de novas interpretações que desvendem outros sentidos possíveis. O jurista acostumou-se a interpretar os fatos a partir das normas. Afogados em leis, perdemos cotidianamente o sentido último do direito, ou conferimos a ele o sentido pragmático de controle social, dominação simbólica (Bourdieu, 1989) segundo a ordem do discurso institucional (Foucault, 2013). A crise jurídica nacional, leva-nos a pensar outras abordagens a conferir um sentido social ao processo. Em nossas investigações, focamos o processo judicial como ato de linguagem. Percebendo a interação dialética e dialógica que nele ocorrem, intuímos duas gramáticas distintas e duas hermenêuticas possíveis. Assim, notamos um novo campo do conhecimento jurídico a ensejar talvez uma epistemologia processual mais pé no chão e mais próxima da vida e do mundo da vida.

Palavras-chave: Processo. Gramática jurídica. Hermenêutica.

1 INTRODUÇÃO

Investigamos o processo judicial como ato de linguagem tridimensional, partindo da teoria realeana¹¹², para qual o Direito é fato, valor e norma. Os dados colhidos indicam haver estruturas tridimensionais que se complementam: autor, réu e juiz; petição inicial, contestação e sentença; postulação, instrução e julgamento, etc. O processo, desse modo, vai se constituindo por atos de fala na jurisdição praticados por atores sociais, tais como: autor, réu, juiz, advogados, testemunhas, servidores, peritos, etc. Cada qual segue a ordem do discurso estabelecida previamente pelo código de processo, funcionando como gramática jurídica.

Com essa perspectiva, apresentamos algumas reflexões sobre a estrutura discursiva do processo. Sua estrutura Tridimensional, organizada por uma gramática igualmente tridimensional (sintaxe, semântica e pragmática), sugere haver um campo de conhecimento a ser explorado. Talvez a hermenêutica tradicional e normativa, que nos afasta do mundo da

¹¹¹ Com algumas modificações, este trabalho foi enviado anteriormente à ANPOCS, sendo aprovado e apresentado no seu 41º Encontro anual. Trata-se de comunicação de nossa tese de doutorado à qual estamos divulgando parcialmente neste XIII Colóquio Habermas & IV Colóquio de Filosofia da Informação sem caráter de originalidade.

¹¹² A Teoria Tridimensional do Direito foi concebida pelo jurista e filósofo brasileiro Miguel Reale (1994).

vida, não elucide o real sentido do processo como instrumento discursivo. Em complementação, sugerimos uma análise processual específica, talvez uma hermenêutica do processo. Assim, pensamos contribuir para uma análise processual complementar, onde o jurista, tão afogado em leis, reencontre o sentido jurídico através da observação do processo real feito por gente de verdade. O encontro da abstração e a generalidade normativa com a realidade pragmática é um desafio que se faz urgente no Direito, assim como o enfrentou a filosofia ao questionar a razão pura e a razão prática, bem como a tensão entre validade e facticidade. Chegou a hora de analisarmos o direito em sua construção cotidiana, nos autos do processo, onde a vida é como ela é, ou deveria ser.

2 PROCESSO JUDICIAL

Para os juristas, o processo é um método de resolução de conflitos. Através dele rompe-se a inércia do Poder Judiciário¹¹³, avocando para si a resolução do conflito de interesses. Tem início quando uma petição inicial é protocolada¹¹⁴.

A petição inicial provoca a jurisdição estatal. Por ela, a parte autora narra os fatos, argumenta e apresenta o seu pedido. Nela, indica as provas visando demonstrar os fatos alegados. Trata-se de uma peça importante, pois delimita os rumos do processo, estabelece os limites objetivos e subjetivos do texto processual, delimita a extensão semântica do processo. Com base nela, o réu e o juiz examinam os fatos, construindo suas narrativas. A propósito, cabe ao réu alegar em sua contestação toda a matéria de defesa, expondo as razões de fato e de direito com que impugna o pedido do autor¹¹⁵. O juiz, por sua vez, deve julgar a causa nos limites da ação proposta. O julgamento está adstrito¹¹⁶ ao que foi pedido na ação, sob pena de

¹¹³XXXV - a lei não excluirá da apreciação do Poder Judiciário lesão ou ameaça a direito; https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm

Art. 2o O processo começa por iniciativa da parte e se desenvolve por impulso oficial, salvo as exceções previstas em lei.

Art. 3o Não se excluirá da apreciação jurisdicional ameaça ou lesão a direito. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13105.htm

¹¹⁴ Art. 312. Considera-se proposta a ação quando a petição inicial for protocolada, todavia, a propositura da ação só produz quanto ao réu os efeitos mencionados no art. 240 depois que for validamente citado. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113105.htm

¹¹⁵ Art. 336. Incumbe ao réu alegar, na contestação, toda a matéria de defesa, expondo as razões de fato e de direito com que impugna o pedido do autor e especificando as provas que pretende produzir. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113105.htm

¹¹⁶Art. 141. O juiz decidirá o mérito nos limites propostos pelas partes, sendo-lhe vedado conhecer de questões não suscitadas a cujo respeito a lei exige iniciativa da parte.

Art. 492. É vedado ao juiz proferir decisão de natureza diversa da pedida, bem como condenar a parte em quantidade superior ou em objeto diverso do que lhe foi demandado. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113105.htm

nulidade. Percebe-se, com isto, um encadeamento discursivo que se desenvolve segundo a ordem do discurso estabelecida na gramática processual.

Petição inicial, contestação e sentença formam o eixo discursivo principal do processo¹¹⁷. Documentam atos de fala na jurisdição, através das quais flui a trama processual. Os atos de fala, assim documentados vão compondo o texto processual em co-autoria. O texto processual, assim constituído, contém formas jurídicas de proteção da pessoa humana, tais como:

Petição	Contestação	Sentença
<p>XXXIV - são a todos assegurados, independentemente do pagamento de taxas:</p> <p>a) o direito de petição aos Poderes Públicos em defesa de direitos ou contra ilegalidade ou abuso de poder;</p>	<p>LIV - ninguém será privado da liberdade ou de seus bens sem o devido processo legal;</p> <p>LV - aos litigantes, em processo judicial ou administrativo, e aos acusados em geral são assegurados o contraditório e ampla defesa, com os meios e recursos a ela inerentes;</p> <p>LVI - são inadmissíveis, no processo, as provas obtidas por meios ilícitos;</p> <p>LVII - ninguém será considerado culpado até o trânsito em julgado de sentença penal condenatória;</p>	<p>XXXV - a lei não excluirá da apreciação do Poder Judiciário lesão ou ameaça a direito;</p> <p>LIII - ninguém será processado nem sentenciado senão pela autoridade competente;</p>

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm

Parágrafo único. A decisão deve ser certa, ainda que resolva relação jurídica condicional.

¹¹⁷ Existem situações nas quais o processo avança sem a contestação do réu. Desde que observados certos requisitos legais, a saber:

Art. 249. A citação será feita por meio de oficial de justiça nas hipóteses previstas neste Código ou em lei, ou quando frustrada a citação pelo correio.

Art. 250. O mandado que o oficial de justiça tiver de cumprir conterá:

I - os nomes do autor e do citando e seus respectivos domicílios ou residências;

II - a finalidade da citação, com todas as especificações constantes da petição inicial, bem como a menção do prazo para contestar, sob pena de revelia, ou para embargar a execução;

Art. 344. Se o réu não contestar a ação, será considerado

Art. 345. A revelia não produz o efeito mencionado no art. 344 se:

I - havendo pluralidade de réus, algum deles contestar a ação;

II - o litígio versar sobre direitos indisponíveis;

III - a petição inicial não estiver acompanhada de instrumento que a lei considere indispensável à prova do ato;

IV - as alegações de fato formuladas pelo autor forem inverossímeis ou estiverem em contradição com prova constante dos autos.

Art. 348. Se o réu não contestar a ação, o juiz, verificando a inocorrência do efeito da revelia previsto no art. 344, ordenará que o autor especifique as provas que pretenda produzir, se ainda não as tiver indicado.

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13105.htm

Como garantia discursiva¹¹⁸, o processo é mais do que um aglomerado de peças jurídicas. O texto processual rompe os limites sistêmicos¹¹⁹, encerrado em operações lógicas autorreferentes. Nele, pulsa a vida de pessoas reais, individualizadas em sua dignidade humana. Cada processo é uma história de vida, cuja dramaticidade depende do tipo de fato levado ao juiz. Assim, o drama narrado em um processo penal é muito diferente daquele descrito em um processo trabalhista. As histórias contadas em processos de família revelam dramas existenciais que não se apresentam em causas empresariais, por exemplo.

Em seu percurso discursivo, conjugam-se duas gramáticas jurídicas. Aquela que estabelece o dever ser no mundo da vida e aquela que estabelece o dever ser em juízo. Ambas ordenam as performances discursivas dos sujeitos de direito. No primeiro caso, temos a Constituição, o Código Civil, o Código Penal, a Consolidação das Leis do Trabalho, etc. Todos regulando a vida de relação, prevendo a conduta e as sanções correspondentes. Quando surge um conflito, não superado por meios alternativos (mediação, conciliação e arbitragem) os envolvidos levam suas diferenças ao Poder Judiciário. Nesse momento, o Código de

¹¹⁸ Quando falamos em garantia discursiva da pessoa humana, pensamos no efetivo e substancial acesso à Justiça: acesso dialógico. O acesso meramente formal, protocolar, burocrático, não cumpre sua função constitucional. A linguagem é um dos maiores atributos do ser humano. Segundo Maturana (2001), o homem é um ser linguajante. Logo, não se admite um processo no qual as pessoas atuem como figurantes em um jogo de linguagem institucional, sistêmico, fechado em si mesmo. A aparente guinada linguística do CPC/2015 talvez permita mudanças culturais importantes, no sentido de valorizar os atos de fala na jurisdição, rompendo a lógica de uma dogmática processual cientifizante. Assim, estaremos presenciando uma guinada, partindo da instrumentalidade técnica do processo para uma instrumentalidade discursiva. Enquanto a instrumentalidade técnica, tende a neutralizar o papel discursivo dos atores processuais; a instrumentalidade discursiva pode emancipar as pessoas que atuam no processo, ampliando sua responsabilidade enunciativa, valorizando condutas éticas, além de permitir discursos em linguagem comum ao nível discursivo dos envolvidos. Um processo dialógico, textual, tende a mitigar estratégias formalistas em favor de práticas discursivas substanciais, voltadas ao mérito da causa, visando uma prestação jurisdicional substantiva. Um processo dialógico e democrático é aquele estabelecido em nível cognitivo e de fluência cultural comum (MELLO, 2012). A simetria discursiva que leva ao entendimento em situação ideal de fala (HABERMAS, 1997) requer esforço semântico e pragmático sincero, máxime das autoridades que julgam. Percebendo o desnível comunicativo, cabe ao juiz estabelecer o nivelamento semântico como medida de acesso à Justiça substancial, dialógica e democrática. O recurso às decisões surpresa, ao domínio de expressões jurídicas formularias, o hermetismo linguístico, ofendem diretamente as garantias constitucionais da pessoa humana. Não existe ampla defesa com os meios e recursos a ela inerentes, sem que se estabeleçam as condições de felicidade nos atos de fala, sem que os interlocutores exercitem uma linguagem comum, utilizando os mesmos dispositivos cognitivos e expressões indexicais comuns (MELLO, 2012).

¹¹⁹ A teoria sistêmica de Niklas Luhmann (2009) explica o funcionamento do sistema jurídico. Podemos dizer que a petição inicial funciona como um *input* do meio externo e a sentença do juiz um *output* do sistema. Entre a petição inicial e a sentença ocorrem inúmeras operações internas sob as regras de regência do sistema jurídico. Internamente, o sistema realiza operações autorreferentes, otimizada por reduções sucessivas de complexidades vindas do meio externo. Um exemplo. O autor narra uma infinidade de situações ao seu advogado. Ele, por sua vez, extrai da narrativa somente aquilo que interessa ao sistema jurídico. Depois, traduz a narrativa do autor em uma narrativa técnica, conforme a gramática jurídica aplicável ao caso. O réu, em contraditório, extrai dela o que interessa para a sua defesa. O juiz, ao seu modo, reduz a narrativa do autor e do réu. Com isto, produz a narrativa final do processo, encerrando o funcionamento sistêmico para aquela relação processual.

Processo é acionado, ordenando os atos de fala na jurisdição. No processo, as partes e o juiz elaboram textos jurídicos com base na gramática processual, sintonizada com a gramática jurídica correspondente¹²⁰. Havendo um crime, por exemplo, os sujeitos utilizam a Constituição, o Código Penal e outras normas jurídicas como referência discursiva, ordenando os atos de fala segundo as regras procedimentais do Código de Processo Penal¹²¹.

Note-se, pois, que o processo é um texto formado em um contexto social e institucional. Assim, cada ambiente vivido pelas pessoas compõe o cenário das narrativas processuais. E cada narrativa é levada ao Poder Judiciário segundo as regras de competência que organizam a divisão social do trabalho dos juízes. No processo civil, por exemplo, quando o juiz necessita conhecer melhor o contexto da causa, ele realiza a inspeção judicial¹²², comparecendo ao local onde se encontra a pessoa ou a coisa objeto do litígio. Com isto, ele pode verificar e interpretar melhor os fatos narrados, determinando até mesmo a reconstituição deles quando necessário.

Assim, cada juiz age nos limites de sua competência funcional, fixada na Constituição

¹²⁰ Por muito tempo, a relação entre as regras prescritas nos Códigos (Civil e Penal) eram conhecidas como normas substantivas; enquanto aos Códigos de Processo (Civil e Penal) eram tratados como normas adjetivas. Esta visão dogmática está superada. Mas, há um que de verdade. Entre as normas de conduta e as normas processuais existe uma relação de aproximação semântica fundamental. Não se resolve uma questão penal adotando-se o Processo Civil. O Processo Penal cuida dos crimes tipificados no Código Penal e outras normas penais extravagantes (prescritas em leis específicas). Daí, decorre também uma visão instrumental do processo.

¹²¹ O Código de Processo Civil permite a aplicação de suas regras gramaticais nos processos eleitoral, trabalhista e administrativo, nestes casos:

Art. 15. Na ausência de normas que regulem processos eleitorais, trabalhistas ou administrativos, as disposições deste Código lhes serão aplicadas supletiva e subsidiariamente. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13105.htm

A Consolidação das leis do Trabalho, igualmente permite a aplicação do CPC como gramática processual supletiva:

Art. 769 - Nos casos omissos, o direito processual comum será fonte subsidiária do direito processual do trabalho, exceto naquilo em que for incompatível com as normas deste Título. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/De15452.htm

¹²² Seção XI

Da Inspeção Judicial

Art. 481. O juiz, de ofício ou a requerimento da parte, pode, em qualquer fase do processo, inspecionar pessoas ou coisas, a fim de se esclarecer sobre fato que interesse à decisão da causa.

Art. 482. Ao realizar a inspeção, o juiz poderá ser assistido por um ou mais peritos.

Art. 483. O juiz irá ao local onde se encontre a pessoa ou a coisa quando:

I - julgar necessário para a melhor verificação ou interpretação dos fatos que deva observar;

II - a coisa não puder ser apresentada em juízo sem consideráveis despesas ou graves dificuldades;

III - determinar a reconstituição dos fatos.

Parágrafo único. As partes têm sempre direito a assistir à inspeção, prestando esclarecimentos e fazendo observações que considerem de interesse para a causa.

Art. 484. Concluída a diligência, o juiz mandará lavrar auto circunstanciado, mencionando nele tudo quanto for útil ao julgamento da causa.

Parágrafo único. O auto poderá ser instruído com desenho, gráfico ou fotografia.

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13105.htm

Federal, nas Constituições estaduais, nos Códigos de Processo, e em determinado contexto social e institucional previamente estabelecido. Um juiz criminal atua no tribunal do júri, enquanto um juiz trabalhista não tem contato direto com os crimes dolosos contra a vida, pois lhe falta competência para julgar delitos desta natureza. Aquele que atua em vara de família não tem contato direto com questões falimentares, e assim por diante. Em cada ambiente há uma complexa rede comunicacional, na qual os profissionais ambientados atuam com desenvoltura. A interação de fatores sociais, jurídicos e linguísticos repercute no texto processual, tais como: tipo de conflito, regras jurídicas aplicáveis, competência funcional do juiz, pessoas envolvidas, estrutura discursiva, turnos de fala, etc.

3 GRAMÁTICA JURÍDICA

A produção do texto processual em contextos institucionais suscita algumas considerações. Mello (2012) utilizou uma estratégia interessante para analisar a fluência cultural de imigrantes na Itália. Partindo da imagem do estrangeiro de Schutz, ele identificou um processo de aquisição de fluência cultural de imigrantes. A necessidade de comunicação leva o imigrante, na qualidade de estrangeiro, a adotar estratégias comunicativas eficientes. Podemos transpor a imagem para o caso do litigante que não conhece o ambiente judiciário. Ele comunica-se com o réu e o juiz, narrando os fatos, argumentando e deduzindo o seu pedido.

No momento em que se dirige ao juiz, ele se depara com um ambiente estranho, ritualístico, com uma linguagem difícil, prazos, procedimentos, burocracia, etc. Ao contrário do imigrante, que dispõe de algum tempo de aprendizado por tentativas de erros e acertos, a pessoa que se dirige ao Poder Judiciário¹²³ não dispõe, na maioria das vezes, de uma segunda chance¹²⁴. Uma ação mal encaminhada pode significar prejuízo irreparável. Daí a necessidade

¹²³ Na técnica jurídica, autor e réu são os jurisdicionados, pois submetidos à jurisdição como atividade soberana do Estado. Num sentido amplo, todos somos jurisdicionados, pois estamos sujeitos à autoridade judicial do Estado brasileiro.

¹²⁴ Ao propor uma ação judicial, o autor deve atentar para dois feitos do tempo. A prescrição e a preclusão. Quando existe uma violação do direito subjetivo da pessoa, o sistema jurídico prevê determinados prazos para o exercício da ação. Não exercitada naquele prazo, extingue-se a proteção jurídica. Iniciado o processo, existem prazos internos deste subsistema jurídico que devem ser cumpridos. Quando não atendidos, perde-se a oportunidade de praticá-los novamente. Existem exceções legais, que não serão consideradas nesse estudo.

Art. 293. O réu poderá impugnar, em preliminar da contestação, o valor atribuído à causa pelo autor, sob pena de preclusão, e o juiz decidirá a respeito, impondo, se for o caso, a complementação das custas.

Art. 1.009. Da sentença cabe apelação.

§ 1º As questões resolvidas na fase de conhecimento, se a decisão a seu respeito não comportar agravo de instrumento, não são cobertas pela preclusão e devem ser suscitadas em preliminar de apelação, eventualmente interposta contra a decisão final, ou nas contrarrazões.

da interposição de um profissional habilitado nas letras jurídicas: o advogado¹²⁵. Trata-se de um profissional com um acervo cognitivo suficiente para entender a estrutura sintática do discurso jurídico e sua extensão semântica e pragmática. O recurso a um advogado garante certa fluência discursiva no processo.

O advogado simplifica a situação para o seu cliente. Atua como um intérprete das regras jurídicas, ao mesmo tempo que facilita o trabalho do juiz, pois transcreve a pretensão das

Art. 507. É vedado à parte discutir no curso do processo as questões já decididas a cujo respeito se operou a preclusão.

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13105.htm

Art. 206. Prescreve:

§ 1º Em um ano:

I - a pretensão dos hospedeiros ou fornecedores de víveres destinados a consumo no próprio estabelecimento, para o pagamento da hospedagem ou dos alimentos;

II - a pretensão do segurado contra o segurador, ou a deste contra aquele, contado o prazo:

a) para o segurado, no caso de seguro de responsabilidade civil, da data em que é citado para responder à ação de indenização proposta pelo terceiro prejudicado, ou da data que a este indeniza, com a anuência do segurador;

b) quanto aos demais seguros, da ciência do fato gerador da pretensão;

III - a pretensão dos tabeliães, auxiliares da justiça, serventuários judiciais, árbitros e peritos, pela percepção de emolumentos, custas e honorários;

IV - a pretensão contra os peritos, pela avaliação dos bens que entraram para a formação do capital de sociedade anônima, contado da publicação da ata da assembléia que aprovar o laudo;

V - a pretensão dos credores não pagos contra os sócios ou acionistas e os liquidantes, contado o prazo da publicação da ata de encerramento da liquidação da sociedade.

§ 2º Em dois anos, a pretensão para haver prestações alimentares, a partir da data em que se vencerem.

§ 3º Em três anos:

I - a pretensão relativa a alugueis de prédios urbanos ou rústicos;

II - a pretensão para receber prestações vencidas de rendas temporárias ou vitalícias;

III - a pretensão para haver juros, dividendos ou quaisquer prestações acessórias, pagáveis, em períodos não maiores de um ano, com capitalização ou sem ela;

IV - a pretensão de ressarcimento de enriquecimento sem causa;

V - a pretensão de reparação civil;

VI - a pretensão de restituição dos lucros ou dividendos recebidos de má-fé, correndo o prazo da data em que foi deliberada a distribuição;

VII - a pretensão contra as pessoas em seguida indicadas por violação da lei ou do estatuto, contado o prazo:

a) para os fundadores, da publicação dos atos constitutivos da sociedade anônima;

b) para os administradores, ou fiscais, da apresentação, aos sócios, do balanço referente ao exercício em que a violação tenha sido praticada, ou da reunião ou assembléia geral que dela deva tomar conhecimento;

c) para os liquidantes, da primeira assembléia semestral posterior à violação;

VIII - a pretensão para haver o pagamento de título de crédito, a contar do vencimento, ressalvadas as disposições de lei especial;

IX - a pretensão do beneficiário contra o segurador, e a do terceiro prejudicado, no caso de seguro de responsabilidade civil obrigatório.

§ 4º Em quatro anos, a pretensão relativa à tutela, a contar da data da aprovação das contas.

§ 5º Em cinco anos:

I - a pretensão de cobrança de dívidas líquidas constantes de instrumento público ou particular;

II - a pretensão dos profissionais liberais em geral, procuradores judiciais, curadores e professores pelos seus honorários, contado o prazo da conclusão dos serviços, da cessação dos respectivos contratos ou mandato;

III - a pretensão do vencedor para haver do vencido o que despendeu em juízo.

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2002/L10406compilada.htm

¹²⁵ Art. 133. O advogado é indispensável à administração da justiça, sendo inviolável por seus atos e manifestações no exercício da profissão, nos limites da lei.

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm

partes para o discurso técnico-jurídico. Conhecedor do direito, ele estabelece situações ideais de fala¹²⁶ para uma comunicação eficiente entre os atores processuais. Existem situações nas quais a pessoa dirige-se ao juiz sem a presença de um advogado¹²⁷. São questões de menor complexidade jurídica. Não afasta, contudo, os riscos de falhas comunicativas no plano sintático e semântico. Façamos um parêntesis. Ocorreu-nos certa ocasião ingressar com uma ação em face de uma empresa de telefonia. Apesar de nossa formação jurídica, fomos até um juizado especial e apresentamos a reclamação no balcão de atendimento. Atendeu-nos um grupo de estagiários de direito. Todos interessados no caso. Um deles ficou encarregado de redigir a narrativa em forma de petição inicial. Depois de concluída a redação, recebemos a peça para dar entrada no protocolo. Ao ler a petição, notamos erros técnicos, redação precária e narrativa incompleta. Informações importantes narradas ao estagiária não foram lançadas na petição inicial. Enfim, caso desse andamento ao processo seguramente perderia a ação. Elaboramos outra peça e demos entrada no protocolo. Tivemos êxito na ação.

Em razão de nossa formação jurídica, visualizamos o curso do processo antes de ingressar com a ação. Conhecendo a gramática jurídica, detectamos as falhas discursivas que afetariam o sucesso da ação. Corrigimos os erros, escolhendo a melhor estratégia argumentativa, aprimorando a narrativa dos fatos. Situação bem diferente daquele que se dirige ao Poder Judiciário sem uma assessoria jurídica. Os estagiários não erraram por falha acadêmica. Faltou-lhes a noção textual do processo, coisa que se adquire com a prática jurídica ao longo dos anos. Em termos de texto, faltou-lhe apreender com precisão os fatos narrados para depois transcrever o discurso leigo em discurso técnico. Isso é bem compreensível, em se tratando de pessoas em processo de aprendizagem. Esta é uma das finalidades do estágio: caráter pedagógico e profissional.

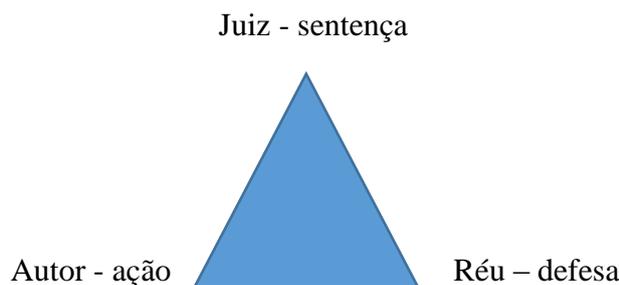
O fato em si evidencia a importância de um estudo sociolinguístico do processo. Ao jurista, não basta conhecer a gramática de sua profissão. Um ensino interdisciplinar, apurado pela visão social e linguística, pode ampliar sua eficiência discursiva, repercutindo na segurança jurídica das partes. O fato leva-nos a pensar no advogado não como um profissional jurídico somente, mas como um agente discursivo fundamental na construção textual do processo.

¹²⁶ Ao tratar da ação comunicativa, Habermas (1997) trata das situações ideais de fala propondo o direito como meio para resolver questões entre facticidade e validade. Os teóricos dos atos de fala, como Austin (1990), falam das condições de felicidade de um enunciado. Quando se estabelece uma comunicação eficiente entre os falantes, chega-se à essa condição de felicidade discursiva.

¹²⁷ Art. 9º Nas causas de valor até vinte salários mínimos, as partes comparecerão pessoalmente, podendo ser assistidas por advogado; nas de valor superior, a assistência é obrigatória. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9099.htm

4 HERMENÊUTICA PROCESSUAL

Como vimos, o processo como texto supõe um eixo discursivo principal, no qual articulam-se as falas do autor, do réu e do juiz. Para os juristas, forma-se uma relação jurídica triangular.



Mas, a relação discursiva não é tão simples assim, linear e bem definida. Entre as falas principais, articulam-se outras coadjuvantes. Ao eixo discursivo principal, somam-se outros com objetivos e funções gramaticais variadas. São discursos produzidos pelos procuradores das partes, representantes, litisconsortes¹²⁸, terceiros intervenientes, *amicus curiae*¹²⁹, escritãs, chefes de secretarias, peritos, conciliadores, mediadores, testemunhas, etc. Formam uma trama polifônica, previamente ordenada pela gramática processual. O juiz atua como o maestro da polifonia discursiva. Ele ordena os trabalhos, dirigindo o processo com os poderes investidos por lei¹³⁰.

¹²⁸ Art. 113. Duas ou mais pessoas podem litigar, no mesmo processo, em conjunto, ativa ou passivamente, quando:

I - entre elas houver comunhão de direitos ou de obrigações relativamente à lide;

II - entre as causas houver conexão pelo pedido ou pela causa de pedir;

III - ocorrer afinidade de questões por ponto comum de fato ou de direito.

¹²⁹ Art. 138. O juiz ou o relator, considerando a relevância da matéria, a especificidade do tema objeto da demanda ou a repercussão social da controvérsia, poderá, por decisão irrecorrível, de ofício ou a requerimento das partes ou de quem pretenda manifestar-se, solicitar ou admitir a participação de pessoa natural ou jurídica, órgão ou entidade especializada, com representatividade adequada, no prazo de 15 (quinze) dias de sua intimação. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13105.htm

¹³⁰ Art. 139. O juiz dirigirá o processo conforme as disposições deste Código, incumbindo-lhe:

I - assegurar às partes igualdade de tratamento;

II - velar pela duração razoável do processo;

III - prevenir ou reprimir qualquer ato contrário à dignidade da justiça e indeferir postulações meramente protelatórias;

IV - determinar todas as medidas indutivas, coercitivas, mandamentais ou sub-rogatórias necessárias para assegurar o cumprimento de ordem judicial, inclusive nas ações que tenham por objeto prestação pecuniária;

Em sua função gramatical, o Código de Processo orienta os atos de fala na jurisdição. Estabelece formalidades, delimitando o tempo e o local onde eles são praticados. A gramática processual divide-os em frames. Assim, podemos identificar três frames bem definidos: postulatório, instrutório e decisório. No primeiro, autor e réu narram os fatos, argumentam e deduzem suas pretensões (acusação e defesa). No segundo, eles produzem as provas sob a direção do juiz. Visam esclarecer os fatos narrados, formando a convicção do magistrado. No terceiro, o juiz narra as ocorrências do processo e decide com base no material probatório¹³¹ existente nos autos. Assim, cada frame conecta-se ao seguinte, formando uma unidade discursiva maior: o processo como texto. De tal modo, o processo se apresenta como unidade comunicativa em três dimensões: sintaxe, semântica e pragmática.

Como gramática, o Código de Processo estabelece a ordem do discurso jurídico. Observando a sintaxe processual, os sujeitos praticam atos de fala, conferindo sentido aos seus textos jurídicos (semântica). Entre a norma gramatical e o texto produzido há um espaço

V - promover, a qualquer tempo, a autocomposição, preferencialmente com auxílio de conciliadores e mediadores judiciais; http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13105.htm

Art. 765 - Os Juízes e Tribunais do Trabalho terão ampla liberdade na direção do processo e velarão pelo andamento rápido das causas, podendo determinar qualquer diligência necessária ao esclarecimento delas. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del5452.htm

¹³¹ A respeito do exame das provas, aplica-se o princípio da unidade da prova:

TST - AGRAVO DE INSTRUMENTO EM RECURSO DE REVISTA AIRR 29633 29633/2002-902-02-00.5 (TST)

Data de publicação: 27/11/2009

Ementa: AGRAVO DE INSTRUMENTO. ESTABILIDADE SINDICAL. LIMITES DA LIDE. NULIDADE DO ACÓRDÃO. INOCORRÊNCIA. NÃO PROVIMENTO. Após a análise do conjunto fático-probatório dos autos (princípio da unidade da prova), ainda que não impugnado determinado fato constitutivo do direito do autor, pode o órgão julgador, com base em seu livre convencimento motivado, concluir pela inviabilidade da pretensão, conforme preceituado no artigo 131 do CPC. Agravo de instrumento a que se nega provimento.

<http://www.jusbrasil.com.br/topicos/2167555/principio-da-unidade-da-prova>

TRT-22 - RECURSO ORDINÁRIO RO 1050200900222003 PI 01050-2009-002-22-00-3 (TRT-22)

Data de publicação: 19/03/2010

Ementa: INOVAÇÃO RECURSAL. VEDAÇÃO. NÃO CONHECIMENTO. Não se conhece de matéria arguida somente nas razões recursais, por se tratar de inovação à lide, prática vedada pelo ordenamento jurídico (art. 460 do CPC). VALORAÇÃO DA PROVA. NULIDADE DO JULGADO. NÃO CONFIGURAÇÃO. A decisão que analisa o conjunto probatório para, ao final, concluir pela improcedência do pedido objeto da ação, não se atendo a determinada prova não pode, por isso, ser declarada nula, porquanto nenhuma prova serve sozinha para evidenciar a satisfação de um direito ou o cumprimento de uma obrigação, já que a sua valoração deve ser feita em confronto com os demais elementos existentes nos autos (princípio da unidade da prova). PROVA TESTEMUNHAL INCONSISTENTE. SUPERIORIDADE DA PROVA DOCUMENTAL. HORAS EXTRAS INDEVIDAS. Deve prevalecer a prova documental, quando a prova testemunhal é insuficiente para afastá-la. Indevido, portanto, o pedido de condenação em horas extras. <http://www.jusbrasil.com.br/topicos/2167555/principio-da-unidade-da-prova>

discursivo real, onde se intercalam atos de fala e interações face a face. As interações em audiências são um exemplo clássico. Nelas, revela-se a dimensão pragmática do discurso processual. Assim, sintaxe, semântica e pragmática integram a unidade discursiva aqui observada: o texto processual. Desta forma, ele permite abordagens distintas, seja observando os discursos como gêneros (petição, contestação, sentença, acórdão, depoimentos), seja analisando o texto propriamente dito.

Quando imaginamos o processo como texto, destacamos o papel daqueles que integram a relação processual. Partes, advogados, juízes, auxiliares da justiça, atuam ora como intérpretes ora como produtores textuais. Realizam operações dedutivas e indutivas constantemente. Partem dos fatos às normas e das normas aos fatos, construindo uma complexa rede comunicativa.

A análise processual “imersa na textualidade do processo, descolando sentidos presentes e expressos no texto, ou, mais ainda, sentidos não expressos, assim como não previstos pelo autor” (BITTAR, 2015. Pg. 68). O processo como texto produz uma significação própria, uma resultante semântica dos sentidos produzidos por discursos das partes e do juiz. Como estamos sugerindo uma análise tridimensional da linguagem processual (sintaxe, semântica e pragmática), podemos dizer:

No contexto das reflexões empreendidas por meio deste texto, há que se dizer, ademais, que se estará a considerar a triangularidade das relações semióticas (semântica/pragmática/sintática) como pressuposto de conhecimento e de referência de central importância. A recorrência a esse espectro do problema, portanto, far-se-á constante durante todo o percurso do texto.

Se a Semiótica Jurídica cabe estudar a significação, então, é claro, desse seu espectro de investigação não cabe alhear o triângulo semiótico (modelo formal de Morris e Carnap, inspirado em Peirce, reafirmado, posteriormente, por Ogden & Richards), pois o triângulo semiótico representa a totalidade do fenômeno do sentido, seja com relação ao sujeito (conceito, interpretante), seja como relação ao referente (psicológico, lógico, físico, metafísico), seja com relação ao significante (simbologia, linguagem, sistema de representação). Semântica jurídica, sintática jurídica e pragmática jurídica são os três grandes ramos da *Semiótica Jurídica*, nesse sentido. (BITTAR, 2015. Pg. 70)

No processo, as falas são encadeadas por uma sintaxe normativa. Como diz Bittar (2015), a prática jurídica é um movimento contínuo e quase sempre crescente de textos jurídicos. Os atos processuais discursivos sucedem uns aos outros, numa relação causal e finalista. Este movimento progressivo compõe a realidade textual da juridicidade¹³² (BITTAR, 2015). Para ele, os discursos jurídicos decorrem de práticas sociais de sentido em universos discursivos próprios. Haveria uma relação imprescindível entre práticas sociais de

¹³² Bittar define a juridicidade como conjunto de práticas textuais discursivas (2015. Pg. 81).

sentido e discursos jurídicos. Assim, textos e práticas discursivas atuam em permanente tensão. Na produção textual do processo, entram em jogo as habilidades discursivas dos falantes, potencializadas pelo uso de dispositivos cognitivos e fluência cultural adquirida (MELLO, 2012).

No processo, podemos aplicar a “ideia de *discurso situacional*, entendido este como uma malha de significações (locucionárias e perlocucionárias” envolvida que está por uma circunstancialidade que a condiciona em seu entendimento e interpretação (BITTAR, 2015.pg. 92). Para aplicarmos a ideia sugerida, pensemos no seguinte. Num processo trabalhista o tema é relação de trabalho, regido por normas da CLT, Constituição Federal, convenções coletivas, acordos coletivos, etc. A semântica produzida é informada por princípios e interpretações dadas pela dogmática jurisprudência trabalhistas. A audiência ocorre em sala onde fica disposta a mesa, na qual sentam-se o juiz em sua cabeceira, e as partes uma de cada lado. O empregado e seu advogado ao lado esquerdo do juiz, e o réu e seu advogado ao lado direito. No processo penal do Júri, a coisa muda bastante. A sintaxe vem do Código de Processo Penal, a semântica do Código Penal, da dogmática penal e da jurisprudência criminal. A pragmática ocorre em uma sala de audiência muito peculiar. O Tribunal do Júri é composto de um juiz que o preside, um promotor que postula aplicação da lei, a defesa, um auditório amplo, e um conselho de sentença formado por 07 jurados leigos. Num caso de família, o processo se desenvolve pelas regras do Código Civil e Constituição Federal, a semântica chega-lhe da doutrina e jurisprudência cível e a pragmática ocorre em salas de audiências mais reservadas em razão do sigilo da causa¹³³. Em cada situação comunicativa podemos dizer, com Bittar (2015), que ocorre um *discurso situacional*.

Arrematando:

A noção de circunstancialidade é fundamental para compreensão do fenômeno histórico que subjaz à existência do discurso, pois o discurso sempre ocorre no tempo e na história; tal apontamento de desprende como consequência relevante para uma semiótica discursiva, que não se quer neutra, mas sim crítica das produções fenomênicas de discurso. O discurso, portanto, é sempre um *discurso situacional*, vivendo em constante dialética com as condições de sua produção, com os valores e os demais importes fáticos que relevam de uma fenomênica discursiva,

¹³³ Art. 189. Os atos processuais são públicos, todavia tramitam em segredo de justiça os processos:

I - em que o exija o interesse público ou social;

II - que versem sobre casamento, separação de corpos, divórcio, separação, união estável, filiação, alimentos e guarda de crianças e adolescentes;

III - em que constem dados protegidos pelo direito constitucional à intimidade;

IV - que versem sobre arbitragem, inclusive sobre cumprimento de carta arbitral, desde que a confidencialidade estipulada na arbitragem seja comprovada perante o juízo. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113105.htm

de um contexto de produção em que se acentua o *estar em discurso*. (BITTAR, 2015. Pg. 92).

As interações discursivas formam o texto processual. São registradas naquilo que se chama autos do processo. Trata-se do registro histórico das ocorrências processuais: petições, documentos, certidões, ofícios, sentença, etc. Nos autos do processo, temos a documentação dos atos de fala na jurisdição. Ele revela a parte física e visível do processo¹³⁴.

O percurso gerativo do discurso, como sugerido por BITTAR (2015), leva-nos ao texto em sua totalidade e lógica orgânica. Ele é formado por um conjunto de elementos reciprocamente considerados. A trama textual é plena de significados contextualizados. Lembremos da relação causal entre os atos processuais, já dito anteriormente. Mais do que relação procedimental, trata-se de relação linguística, pois formadora da unidade discursiva que se constrói dialógica e dialeticamente. A geração do texto processual combina, pois, ordem normativa (sintaxe), intencionalidades (semântica) e performance discursiva (pragmática). Neste percurso, destaca-se o papel ativo do produtor textual:

Como se pode perceber no desenvolvimento da discussão empreendida, a percepção biológica (estágio pré-código) é o primeiro passo para o percurso gerativo de qualquer discurso, e já nessa fase se manifesta a criatividade humana na formação do sentido, pois, antes de ser agente passivo, o ser racional é agente ativo do processo de formação da significação. Toda semiótica se articula sobre um universo de experiência que se pode chamar de “referente” (*designatum*), este que é fruto de uma interação do homem com os ambientes natural, social, cultural, físico, político, econômico...que o rodeiam. (BITTAR, 2015. Pg. 96).

O percurso gerativo assim imaginado opera segundo um “esquema de funcionamento”, o que para nós seria a sintaxe processual. A textualização para Bittar (2015) opera em quatro grandes níveis: nível referencial, nível conceptual, nível da língua natural, nível dos textos. Em nosso caso, acrescentaríamos o nível da linguagem processual. Façamos um esclarecimento. Quando utilizamos linguagem processual, especializamos o termo, pois se trata de uma forma peculiar de manifestação da linguagem jurídica.

No entanto, nem toda linguagem jurídica é processual, ao passo que a linguagem processual é jurídica. Neste caso, estamos falando do processo judicial. Assim, uma convenção de condomínio, um contrato de aluguel, um termo de entrega de chaves, uma certidão de imóveis são textos jurídicos. Não são textos processuais. Uma petição inicial, a

¹³⁴ Em tempos de linguagem digital, temos hoje duas modalidades de processo: em papel e digital. O processo chegou ao mundo digital e o mundo digital chegou ao processo. O processo eletrônico é uma realidade e sua tramitação digital cresce a cada dia. O acervo de novos processos na Justiça do Trabalho, neste ano, alcançou a marca de 84%. Sem contar que os processos físicos estão sendo digitalizados. Na prática, assistimos a uma nova plataforma linguística, uma semiótica digital atuando no texto processual, com novas relações signo-significante-significado. Novos léxicos, uma nova semântica e uma pragmática discursiva do tipo digital, onde o watzap, email, google tradutor, wilkpedia compõe a situação discursiva.

contestação e a sentença são textos processuais, espécies de textos jurídicos. Por esta razão particular, acrescentamos o nível da linguagem processual, que pode ser dividida em tantas outras. Lembremos o que nos disse Bonfim (2013) quando falou sobre a linguagem e léxico próprio no tribunal do Júri. Cada rito processual, contém regras e atos de fala próprios que diferenciam os textos processuais em razão de sua instrumentalidade discursiva: Código de Processo Penal como instrumento do Código Penal, Código de Processo Civil como instrumento do Código Civil, etc.

A unidade textual que supomos decorre muito de perto do seguinte fenômeno:

A textualização, de fato, como manifestação do discurso, pressupõe a profundidade das relações sensoriais, perceptivas, semiológicas, lógicas... e sua ocorrência nada mais representa que a atualização de esquemas narrativos. Todo texto se produz valendo-se dessas categorias comungadas, e manifesta representações, percepções, leituras, interesses, vontades, intenções, pertinentes a situações determinadas, universos de discurso determinados, a contextos culturais próprios, a sujeitos históricos. (BITTAR, 2015. Pg. 98-99).

O percurso gerativo do discurso processual permite observar sua elaboração textual e a unidade significativa decorrente. Perceber as etapas de textualização do processo, amplia a percepção dos níveis linguísticos deste instrumento jurídico, seja na superfície sintática, na profundidade semântico e nos arranjos pragmáticos. O processo vai se formando como instrumento discursivo, uma realidade linguística e não um depósito burocrático de discursos desconexos com a realidade circundante, em que pese certa crença forense no encerramento operacional do sistema, cada dia mais questionado em face da complexa rede semântica e pragmática que é o mundo da vida, em seu modo analógico e digital de viver.

Considerações finais.

Vimos que o processo tem início com a petição inicial, provocando as falas do réu (contestação) e do juiz (sentença). De tal modo, os atos de fala sucedem-se no tempo em uma relação causal. Via de regra, um ato é causa do que lhe segue. Por esta razão, rupturas discursivas¹³⁵ podem gerar nulidades processuais, uma vez que perturbam a coerência

¹³⁵ O Código de Processo Civil admite certas rupturas discursivas, sem prejuízo da progressão textual: revelia do réu e preclusão para se manifestar nos autos, por exemplo. No primeiro caso, o réu não se defende quando citado regularmente. No segundo caso, uma das partes deixa de praticar um ato processual no prazo determinado. Quando previstas, segundo o princípio da legalidade, estas rupturas ou lacunas discursivas fazem parte da ordem do discurso processual. São casos excepcionais cuja aplicação requer cuidado e ponderação. No caso da revelia observe-se que:

Art. 344. Se o réu não contestar a ação, será considerado revel e presumir-se-ão verdadeiras as alegações de fato formuladas pelo autor.

Art. 345. A revelia não produz o efeito mencionado no art. 344 se:

I - havendo pluralidade de réus, algum deles contestar a ação;

II - o litígio versar sobre direitos indisponíveis;

sintática, semântica e pragmática do texto produzido.

Se a um tempo a ordem do discurso processual é um símbolo de dominação simbólica, para trabalharmos com categorias de Foucault e Bourdieu, ela representa uma garantia discursiva das partes e do juiz. As regras jurídicas do discurso processual conferem estabilidade e previsibilidade ao texto processual, permitindo o controle social dos atos judiciais.

Em seu percurso discursivo, o processo segue uma dinâmica relacional e referencial. A petição inicial provoca a jurisdição, trazendo o réu para o processo, inaugurando a relação processual. Com peça inicial do processo, é a primeira referência discursiva do réu (contestação). Ambas atuam como referências discursivas do juiz (sentença).

Assim, o processo se desenvolve progressivamente, rumo ao provimento final. Termina por manifestação judicial, através de uma sentença, acórdão ou homologação de um acordo entre as partes. Entre a petição inicial e a manifestação final do juiz, sucedem-se inúmeros atos discursivos: a resposta do réu, os depoimentos, os atos dos auxiliares da justiça, etc. Todos formam uma trama textual. Deste modo, compõem uma unidade discursiva.

Ao percebermos a unidade discursiva do processo, podemos despertar interesses no estudo menos dogmático e burocrático dessa realidade social. Nossas observações, até aqui realizadas, levam-nos à duas constatações. A primeira delas indica haver duas gramáticas jurídicas: a gramática jurídica do mundo da vida (Código Civil, Código Penal, etc.) e a gramática jurídica processual, fortemente institucionalizada. A segunda delas indica haver dois modelos hermenêuticos em questão. A hermenêutica processual, essencialmente dogmática e normativa, e a hermenêutica do processo, focada na realidade dos atos de fala na jurisdição.

A tensão entre norma e prática social lança um desafio epistemológico: a construção de um saber jurídico a partir da realidade vivida no processo. A construção de uma epistemologia do processo talvez seja o grande desafio atual. Numa cultura afogada em leis, percebemos a realidade social enviesada, neutralizando, quando não anulando, as falas e as expectativas das pessoas. Consciente ou não, livre ou dominado por suas ideologias, o mundo jurídico oprime

III - a petição inicial não estiver acompanhada de instrumento que a lei considere indispensável à prova do ato;

IV - as alegações de fato formuladas pelo autor forem inverossímeis ou estiverem em contradição com prova constante dos autos.

Art. 346. Os prazos contra o revel que não tenha patrono nos autos fluirão da data de publicação do ato decisório no órgão oficial.

Parágrafo único. O revel poderá intervir no processo em qualquer fase, recebendo-o no estado em que se encontrar. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13105.htm

e suprime a cidadania quando não leva a sério os atos de fala na jurisdição como manifestação tridimensional do direito (REALE, 1994): fato, valor e norma ou pragmática, semântica e sintaxe.

REFERÊNCIAS

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. **Linguagem jurídica: semiótica, discurso e direito**. 6ª ed. Rev. atual. e mod. São Paulo: Saraiva, 2015.

BONFIM, Edilson Mougnot. **No tribunal do júri: crimes emblemáticos, grandes julgamentos**. 5ª ed. rev. e amp. São Paulo: Saraiva. 2013.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A. 1989.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada no dia 2 de dezembro de 1970**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 23ª ed. São Paulo: Edições Loyola. 2013.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Vol. I. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Vol. II. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1997.

LUHMANN, Niklas. **Introdução à teoria dos sistemas**. Tradução: Ana Cristina Arantes Nasser. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

MATURANA, Humberto. **Cognição, ciência e vida cotidiana**. Organização e tradução Cristina Magro, Victor Paredes. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2001.

MELLO, Marcelo Pereira de. **Imigração e fluência cultural: dispositivos cognitivos da comunicação entre culturas legais**. Curitiba: Juruá, 2012.

REALE, Miguel. **Teoria tridimensional do direito**. 5ª edição. São Paulo: Saraiva. 1994.

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13105.htm

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2002/L10406compilada.htm

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-

<lei/De15452.htm><http://www.jusbrasil.com.br/topicos/2167555/principio-da-unidade-da-prova>

<http://www.jusbrasil.com.br/topicos/2167555/principio-da-unidade-da-prova>

DISCURSO, RECONSTRUÇÃO RACIONAL E ADMINISTRAÇÃO HUMANÍSTICA DAS ORGANIZAÇÕES

José Rodolfo Tenório Lima

Universidade Federal de Alagoas, Mestre

jrtlima@gmail.com

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima

Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Doutor

clovismlima@gmail.com

Resumo: Neste artigo se discute a relação entre Habermas e Luhmann, como opção metódica para entender as possibilidades de agir comunicativo e de reconstruir racionalmente as organizações. Parte-se da crítica de Habermas a Parsons e a Luhmann na Teoria do agir comunicativo. Cabe então discutir a redução da complexidade e a autopoiese nos sistemas em Luhmann, como modo de entender o agir comunicativo e as condições de discurso dentro das organizações. A dupla contingência dos sistemas supõe que a observação externa e a participação são opções de sua problematização. Assim, a esfera pública é um espaço possível para a problematização da racionalidade sistêmica. Isto pode ser verificado no caso da sustentabilidade das organizações. A crítica problematizadora pode emergir no entorno das organizações, em função dos seus riscos e das suas externalidades. Abre-se deste modo uma situação limite para os sistemas. De um lado as organizações podem se fechar, mas por outro podem se abrir a crítica. Os participantes podem realizar a reconstrução discursiva das organizações, com mais ou menos interação com seus críticos externos. A reconstrução das organizações a partir das críticas aos seus limites de sustentabilidade, faz parte da agenda humanística da administração.

1 INTRODUÇÃO

Neste artigo se discute a relação entre Habermas e Luhmann, como opção metódica para entender as possibilidades de agir comunicativo e de reconstrução racional das organizações. Esta opção de método torna-se necessária não apenas como crítica da razão instrumental redutora da complexidade organizacional, mas principalmente como orientação para uma razão prática crítica e inovadora.

Parte-se da crítica de Habermas a Parsons e a Luhmann na Teoria do agir comunicativo. A teoria crítica de Habermas faz um extenso discurso com os principais autores da modernidade. Este discurso crítico inclui as teorias de sistemas. A razão funcional é apresentada em seus limites não apenas de entender o entorno, mas é especialmente de um orientar a ação dos participantes como objeto de observadores externos.

Cabe então discutir a redução da complexidade e a autopoiese nos sistemas em Luhmann, como modo de entender o agir comunicativo e as condições de discurso dentro das organizações. A estruturação dos fluxos de informação e dos processos de interação mediados pela linguagem afetam as condições do agir dos participantes dentro dos sistemas. A organização egocêntrica despreza o entorno, e se funcionaliza a partir de interesses selecionados internamente.

A dupla contingência dos sistemas supõe que a observação externa e a participação são opções de sua problematização. Uma teoria crítica das organizações deve considerar o discurso do entorno, indo além da seleção dos observadores externos privilegiados. Além disto, deve pensar a questão dos participantes que são sujeitos com pretensão de autonomia. São dois modos igualmente importantes de crítica.

Assim, a esfera pública é espaço possível para problematização da racionalidade sistêmica. Isto pode ser verificado no caso da sustentabilidade das organizações. A crítica problematizadora pode emergir no entorno das organizações, em função dos seus riscos e das suas externalidades, de modo especial as sobrecargas e as destruições.

Abre-se deste modo uma situação limite para os sistemas. De um lado as organizações podem se fechar, mas por outro podem se abrir a crítica. Os participantes podem realizar a reconstrução discursiva das organizações, com mais ou menos interação com seus críticos externos. A reconstrução das organizações a partir das críticas aos seus limites de sustentabilidade, faz parte da agenda humanística da administração.

2 A crítica de Habermas a Parsons e a Luhmann na Teoria do agir comunicativo

De acordo com Habermas (2012) Parsons pretende, a partir da sua teoria, estabelecer uma passagem conceitual da unidade da ação (individual) para o contexto da ação (interação). Para isso ele apoia-se na ideia de que a interação compreende simplesmente as ações independentes de dois atores, que atuam monologicamente, ou seja, a dupla contingência. Essa interação é mediada pelos mecanismos simbolicamente compartilhados que compactuam normas de ação e equalizam as regras de atuação.

Entretanto a maneira como Parsons busca explicar a forma de ação do indivíduo peca em não considerar o processo linguístico de construção do entendimento comunicativo entre os participantes da ação e o pano de fundo, ou seja, mundo da vida existente na interação. Habermas (2012, p. 397) destaca:

A ideia dele (Parsons) é a seguinte: um ator age no quadro de sua cultura à medida que se orienta por objetos culturais. **Ele chega a mencionar que a linguagem constitui o meio exemplar para a transmissão da cultura; porém, não aproveita essa ideia para fecundar sua teoria da ação.** O esquema revela indiscutivelmente que ele passa por alto o aspecto comunicativo da coordenação da ação. (grifo nosso).

Parsons não considera que os fatos culturais só podem ser entendidos ou produzidos pelo caminho de uma participação comunicativa dos envolvidos. Processos de entendimento dependentes de linguagem se desenrolam, sob um pano de fundo de uma tradição compartilhada intersubjetivamente, especialmente de uma tradição de valores aceitos em comum. Parsons contrapõe os componentes da cultura que foram internalizados ou institucionalizados aos padrões de significado cultural que surgem supostamente como “objetos” em situação de ação (HABERMAS, 2012).

Segundo a proposta parsoniana, quando padrões de valores culturais são internalizados e institucionalizados, há uma definição de expectativas de papéis que se transformam em em sistemas de interação, individuados no espaço e no tempo. Os objetos culturais, ao contrário, continuam sendo exteriores aos atores e às suas orientações da ação. (HABERMAS, 2012)

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

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

Por sua vez a versão luhmanniana do funcionalismo sistêmico substitui o sujeito auto-referencial pelo sistema auto-referencial. De acordo com Habermas (2002) o funcionalismo sistêmico proposto por Luhmann sela tacitamente o “fim do indivíduo”. Pressupõe-se que as estruturas da intersubjetividade se desintegraram, que os indivíduos foram eliminados do seu

mundo da vida e que o sistema social e o sistema pessoal constituem mundos circundantes um para o outro.

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

O mundo da vida ao se diferenciar estruturalmente e constituir sistemas parciais altamente especializados para os domínios funcionais da reprodução cultural, da integração social e da socialização desenvolve uma modesta capacidade do mecanismo de entendimento da complexidade do mundo da vida. A limitação do entendimento deriva do fato de que o processo de racionalização imposto visa reduzir a complexidade existente nas interações. Habermas (2002, p. 498) destaca:

[...] há as sínteses propriamente produtivas da realidade, específicas a cada função, nos níveis de complexidade que os sistemas funcionais singulares podem comportar por si mesmos, mas que não podem ser adicionados à perspectiva global de um mundo [...].

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

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

referências à totalidade e daquelas estruturas da intersubjetividade pelas quais a cultura, a sociedade e a personalidade estão entrelaçadas. (HABERMAS, 2002)

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

O agir comunicativo permite esclarecer o modo como a cultura, a sociedade e a personalidade se relacionam entre si enquanto componentes do mundo da vida estruturado simbolicamente. Os conceitos de agir comunicativo e de mundo da vida são complementares entre si.

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

Ao considerar o “mundo da vida” permiti-nos introduzir preliminarmente a esfera das pretensões de validade que Parsons situa na transcendência dos conteúdos de significação cultural, os quais pairam acima dos contextos empíricos da ação identificáveis no espaço e no tempo. Se tomássemos a formação do consenso como mecanismos de coordenação da ação e, além disso, supuséssemos que as estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem pelo meio do “agir orientado pelo entendimento”, então o sentido próprio das esferas de valores culturais estaria inserido na base de validade da fala e, assim, no mecanismo de reprodução dos contextos do agir comunicativo.

É necessário que os impulsos do mundo da vida possam influir no autocontrole dos sistemas funcionais resgatando a complexidade reduzida pela racionalidade sistêmica. Esse

intercambio é necessário para frear as “patologias sociais” impostas pelo mecanismo monológico de interação existente nas correntes teóricas de Parsons e Luhmann.

Como forma de compreender melhor a necessidade de resgate, por meio do agir comunicativo, da complexidade do mundo da vida, que foi “dissecada” pela racionalidade sistêmica, vamos discutir, na próxima seção, como essa redução ocorre na teoria luhmanniana.

2.1 A redução da complexidade e a autopoiese nos sistemas em Luhmann.

Para Luhmann (1997c, p.14) as organizações podem ser entendidas como um sistema social autopoietico que tem como base a decisão: *“Los sistemas organizacionales son sistemas sociales constituídos por decisiones y que atan decisiones mutuamente entre si. El contenido teórico de esta afirmación resulta de un problema más general: el problema de la complejidad sistémica.”*

De acordo Neves e Neves (2006) para Luhmann complexidade é a totalidade das possibilidades de acontecimento que podem ser derivadas das infinitas interações entre elementos (comunicações) também infinitos que existem no ambiente.

A complexidade se dá pelo fato de que no ambiente, vários elementos podem assumir inúmeras possibilidades de relações, tendo em vista que não há nenhum fator ordenador e, desta forma, aumenta-se a improbabilidade de operacionalização (NEVES; NEVES, 2006).

Luhmann (2007) destaca que a complexidade é uma “unidade de multiplicidades”, ou seja, um elemento pode assumir outras possibilidades que até então não eram previsíveis. Para o autor a complexidade é uma relação paradoxal:

[...] La complejidad es La unidad de una multiplicidad. Un estado de cosas se expresa en dos versiones distintas: como unidad y como multiplicidad – y el concepto rechaza que se trate aquí de algo distinto. (LUHMANN, 2007, p. 101).

Para propor certo nível de ordem e com isso possibilitar mecanismos de funcionamento, os sistemas aparecem como uma tentativa de redução da complexidade existente no ambiente, por meio do processo de seleção de possibilidades (KUNZLER, 2004).

Luhmann (1996, p. 133) diante deste fato descreve: *“[...] o entorno fue entendido dotado de mucha mayor complejidad que el sistema y, debido a eso, tenía que ser establecida una pendiente de complejidad entre ellos”*.

A complexidade existente no mundo torna, pelo fato da infinita possibilidade das relações, entre infinitos elementos, a sua operacionalização improvável. Para tentar reduzir esta complexidade e se tornar operacionalizável, criam-se espaços que delimitam, por meio da diferenciação de complexidade, um espaço funcional.

Tal espaço possui mecanismos que o autoreferenciam, ou seja, desenvolvem sua contigencialidade, “o sentido”, visando limitar a complexidade existente no ambiente. Esses espaços podem ser descritos como os “sistemas” que são estruturas possuidoras de “sentido”, para fazerem frente as complexidades do ambiente (LUHMANN, 1995).

Kunzler (2004, p.125) destaca que o sistema “deve simplificar a complexidade para conseguir se manter no ambiente. Ao mesmo tempo em que a complexidade do ambiente diminui, a sua aumenta internamente”.

Luhmann (1996, p.133-134) também destaca:

El sistema no tiene la capacidad de presentar una variedad suficiente para responder punto por punto a la inmensa posibilidad de estímulos del entorno. El sistema, de este modo, requiere desarrollar una especial disposición hacia la complejidad en el sentido de ignorar, rechazar, crear indiferencias, recluirse sobre si mismo. De aquí surgió lá expresión reducción de complejidad y esto no tocante a la relación del sistema com el entorno [...] .

O processo seletivo ocorre pelo fato de que o sistema não suporta internalizar toda a complexidade existente no ambiente, pois com isso deixaria de ser sistema. Diante disto há pressão para selecionar determinadas possibilidades. Neste processo de seleção o que os sistemas fazem são justamente importar complexidade para fazer frente a complexidade do ambiente, ou seja, como o próprio Luhmann destaca: apenas a complexidade pode reduzir a complexidade (LUHMANN, 1995).

Devido a racionalidade limitada para responder as diversas possibilidades que o ambiente/entorno possui, tendo em vista a alta complexidade existente nele, o sistema, surgiu como um espaço em que essa complexidade é reduzida, visando justamente a operacionalização.

Luhmann (1995) ressalta que o sistema não possui uma representação fiel do ambiente, pois nele o que existe são elementos produzidos por ele mesmo, porque os sistemas são autopoieticos.

Portanto, quando se fala de importar complexidade do ambiente não se refere trazer o fato concreto existente de fora para dentro, mas sim em possibilitar um “entendimento” dos

elementos existentes no ambiente externo. Pois é a partir deste entendimento que o próprio sistema irá se autoestruturar.

Entretanto, no seu processo evolucionário o sistema ao importar complexidade do ambiente/entorno, em muitos casos a complexidade interna aumenta a um ponto em que se faz necessário uma diferenciação em subsistemas (KUNZLER, 2004).

Luhmann (1995) destaca que essa diferenciação interna é fruto do processo autopoietico. De acordo com Luhmann (2007, p.341) “*La evolución no significa outra cosa sino câmbios de estrutura, y dado que éstes solo pueden efectuarse en el sistema (de modo autopoietico)*”. Isso nos possibilita entender que a autoprodução (autopoieses), desencadeada pela irritação, inicia o processo de evolução dinâmica nos sistemas.

Quando há uma irritação, gera-se um tipo de “informação” para o sistema, este que é fruto da diferenciação de complexidade entre o sistema e seu ambiente/entorno, possibilita a iniciação do processo autopoietico do sistema, pois este mecanismo de autoprodução visa neutralizar as “irritações” provenientes do ambiente (RIBEIRO; NEVES, 2005).

Este processo modifica sua estrutura interna, onde subsistemas podem ser criados, visando ampliar as expectativas sobre o ambiente e, desta forma, ampliando sua complexidade interna, pois novos campos seletivos surgem.

O processo autopoietico surge como uma evolução dinâmica para o sistema, onde sai de um estágio de menor para um de maior complexidade, em relação ao estado anterior (MATHIS, 1998).

A autopoieses e, conseqüentemente, a evolução dinâmica do sistema pode ser também influenciada pelo fator tempo. A temporalidade existente no processo comunicativo do sistema para com o ambiente/entorno é aprimorada na escala temporal, pois cria-se uma memória (expectativas), onde ruídos anteriores passam a ser enfrentados e as adaptações já realizadas ampliam os campos de possibilidades seletivas (Luhmann, 2011).

Essa autoreprodução pode gerar novos subsistemas. Estes, por sua vez são criados, por meio do processo seletivo que o sistema possui, ou seja, responde ao problema externo com modificações internas, porém, tais modificações respeitam o sentido e a contingência que há no sistema.

O sistema ao se subdividir em subsistemas cria internamente um “ambiente” onde há uma interação entre os subsistemas por meio do “acoplamento estrutural”. O subsistema, por sua vez, possui dois campos de diferenciação: um para a diferenciação entre os outros subsistemas do “sistema global” e a diferenciação entre eles e o ambiente do macrosistema.

O acoplamento estrutural dos subsistemas ocorre, por meio de processos de “interpenetração”. A interpenetração se dá entre os subsistemas que interagem entre si no ambiente do sistema global. Ou seja, os subsistemas influenciam-se mutuamente, por meio da abertura de seus canais comunicativos, desta forma essa assimilação mútua vai reconfigurando o sistema, por meio da aceitação ou eliminação das informações ocorridas entre eles, subsistemas (LUHMANN, 1996).

É importante destacar que o sistema se encontra operacionalmente fechado no seu processo de internalização da complexidade (seleção), criação de subsistemas e modificação de expectativas, com relação ao seu ambiente/entorno, pois o ambiente é apenas capaz de irritá-los e não de modificá-lo. (LUHMANN, 1997b)

A interação entre os sistemas é mediada pela dupla contingência. Visando ampliar o entendimento argumentativo, proposto no presente trabalho, se faz necessário aprofundar a discussão sobre esse aspecto, tão presente na teoria luhmanniana. No próximo tópico iremos discutir a dupla contingência nos sistemas e as limitações impostas para os sistemas a partir desta perspectiva.

2.2 A dupla contingência dos sistemas: observação externa e participação como opções de problematização

A discussão sobre a dupla contingência é um ponto central da teoria luhmanniana como destacam Vanderstreaten (2002), Siebeneichler (2006) e Korfmann e Kepler (2009). Entretanto seu uso, na perspectiva sistêmica para entendimento da sociedade, foi inicialmente desenvolvida por Parsons.

Luhmann (2016, p.127) destaca que Parsons se utiliza da perspectiva da dupla contingência para responder a seguinte indagação: Como é possível a ordem social? A resposta parsoniana “inclui a solução do problema da dupla contingência no conceito de ação, mais especificamente, considerando uma orientação normativa com consenso suposto como uma característica imprescindível do agir”.

Parsons acredita que a possível incompatibilidade da interação entre ego e alter pode ser solucionada mediante o compartilhamento de valores ou normas. Em outras palavras são os mecanismos simbolicamente compartilhados que mediam e estabilizam a interação. Há uma complementariedade de expectativas entre os atores envolvidos na interação, ou seja, a

expectativa e a ação de cada participante é orientada a partir da expectativa e ação do outro. (VANDERSTREATEN, 2002)

A visão parsoniana de solução para o problema da dupla contingência é percebida de forma insuficiente por Luhmann (2016). A perspectiva de “reciprocidade” ou “reflexo de expectativas” não consegue atender de forma satisfatória o atual contexto em que as sociedades complexas se desenvolvem. O modelo de simetria entre os participantes não comporta a autorreferencialidade existente no interior dos sistemas que proporcionam a redução da complexidade.

Luhmann (2016, p.131) destaca que é a partir da dupla contingência que os sistemas emergem e se delimitam autorreferencialmente:

[...] os sistemas sociais surgem porque (e somente porque) ambos os interlocutores experimentam a dupla contingência e porque a indeterminabilidade de tal situação para ambos os interlocutores confere significado formador de estrutura a toda atividade que, então, se dá.

Vanderstreaten (2002, p.84) aponta que em Parsons há uma leitura de dependência entre os sistemas que interagem, ou seja, o compartilhamento simbólico estabiliza as interações sistêmicas. Porém em Luhmann existe um rompimento com essa visão, contingência é percebida como seleção de possibilidades.

The double contingent character of social interaction is, *mutatis mutandis*, a consequence not of the mutual dependency of ego and alter, but of the confrontation of at least two autonomous systems that make their own selections in relation to one another.

A partir da seleção de possibilidades, Luhmann discute novamente o tema de complexidade, pois no processo seletivo há possibilidades que não são selecionadas e estas, por sua vez poderiam gerar desdobramentos diferentes dos elementos que foram escolhidos. O processo de seleção se ordena, por meio da contingência que cada sistema apresenta e o processo de contingência se traduz em risco e incerteza (NEVES; NEVES, 2006).

A partir deste ponto pode-se compreender, também, que a complexidade é fruto da incerteza das possibilidades (risco) que há no processo seletivo existente e coordenado pela “contingência do sistema”. Por contingência do sistema entende-se a forma como o próprio sistema percebe suas interações com outros sistemas.

Rodríguez e Arnold (1991) afirmam que a contingência contribui para a complexidade no momento que seleciona possibilidades e descartam outras. Isso se dá pelo fato de que a

contingência existente no sistema está relacionada ao seu “sentido”. Pois, caso o “sentido” existente no sistema não compreenda os elementos existentes na interação entre sistema e meio, as possibilidades escolhidas podem não representar aos anseios iniciais do sistema, desencadeando problemas para o sistema.

O sentido é o operador das fronteiras, é o diferenciador do sistema e do ambiente. O sentido adotado pelo sistema é que irá ativar o processo de seleção, onde prescreve o que deve ou não fazer parte do sistema, ou seja, a autoreferencialidade. Ele que irá referenciar determinado elemento, pois o mesmo elemento pode ter diferentes significados (LUHMANN, 1995).

O sistema possui a capacidade de definir os limites perceptivos mais ou menos abertos e permeáveis à outros sistemas, porém deverá ocorrer, internamente regras de seleção com o auxílio de quais temas/informações podem ser aceitas ou não. Luhmann (2016, p. 151) destaca que “[...]a dupla contingência atua, então, ao mesmo tempo como um facilitador comunicativo e barreira comunicativa; e a resistência de tais limites explica-se pelo fato de a readmissão de contingências completamente indeterminadas pertencer às irrazoabilidades.”

Um fato relevante da autoreferencialidade é a questão da experiência acumulada, onde ações anteriores de comunicação, acabam por ordenar ou aprimorar o processo seletivo dos elementos futuros (LUHMANN, 1996).

Vanderstreaten (2002) afirma que em contraposição a Parsons, Luhmann acredita que a estabilização entre os sistemas não reside em um senso compartilhado, mas primeiro em uma série de interações realizadas ao longo do tempo. As interações que ocorrem na sequência temporal possibilitam uma readequação de expectativas e tais fatos ocasionam as mudanças estruturais dos sistemas.

Cabe destacar que na teoria luhmanniana os sistemas são percebidos como redutores de complexidade e construídos autorreferencialmente, a partir da sua autopoieses. A contingência é condição necessária para o surgimento do sistema, assim como, a dupla contingência é fundamental para a construção e desenvolvimento do sistema.

Neste ponto podemos entender que não há relação de dependência entre os sistemas autônomos que interagem via processos comunicativos. Luhmann (1995) ao afirmar que a comunicação coordena a seletividade dos sistemas, trabalha com a hipótese de que o que possibilita a autopoieses nos sistemas são derivações do processo comunicativo.

A comunicação, na teoria sistêmica de Luhmann, não pode ser entendida como uma simples transmissão de informação, pois a informação só pode ser gerada pelo próprio

sistema, tendo em vista que ele é autorreferente, ou seja, irá depender de sua contingência. Por isso para Luhmann comunicação se traduz em: “um processo que sintetiza informação, comunicação e compreensão” (NEVES, 1997, p.16).

Esteves (1993), por sua vez, alerta que a autorreferencialidade não deve ser entendida como fechamento, pois o processo comunicativo deve preservar certo grau de abertura ou “facilitador comunicativo”, para que possa garantir a regulação da comunicação. A comunicação entre os sistemas ocorre na interpenetração existente no acoplamento estrutural do sistema com o seu ambiente.

Por meio do acoplamento estrutural, os sistemas e o ambiente/entorno, estabelece contatos entre si (interpenetração). No momento em que se estabelece este contato, o sistema se abre para observar o seu ambiente/entorno. Este processo de observação (seleção) é regido pelo sentido (contingência) do sistema e, conseqüentemente, pelo código binário. O processo de observação inicia a comunicação que o sistema desenvolve para gerar informações sobre seu ambiente/entorno.

Ao se fazer a interpenetração, o sistema, por já possuir seu sentido, que seleciona algumas possibilidades no ambiente/entorno, tem expectativas sobre o que irá interpretar ou entender do ambiente. Estas expectativas já são algumas possibilidades selecionadas, dentre estas, algumas serão escolhidas pelo código binário.

Entretanto, quando o código binário não consegue interpretar ou gerar informação a partir da interpenetração, tem-se um ruído, pois surgem novos fatos que não fazem parte do sentido e com isso essa nova “mensagem” se torna uma “irritação”.

O ruído é interpretado como uma irritação (contingência) do ambiente sobre o qual o sistema deve se reconfigurar, por meio da autopoieses, para fazer frente a esta irritação (KUNZLER, 2004).

Esteves (1993, p.11) caracteriza o processo de comunicação da seguinte maneira: “o processo comunicativo preserva até seu limite um indispensável grau de abertura, que é, simultaneamente, condição do seu sucesso, mas, também, a eventualidade do fracasso”. A partir desta afirmativa podemos notar que o fracasso que o autor enfatiza, nasce da incapacidade do sistema em gerar informação sobre a observação (seleção) realizada ou mensagem recebida.

Siebeneichler (2006) destaca que na teoria luhmanniana as necessidades de comunicação entre os sistemas não residem no meio linguístico da comunicação (língua comum) apreensíveis intersubjetivamente. Na verdade há uma decisão individualizada sobre o

sucesso ou fracasso das “suposições” realizadas autopoieticamente pelos sistemas. A impossibilidade enfatizada pelo autor gerar incompatibilizações de entendimento do ambiente por parte do sistema. O que efetivamente acontece é uma interpretação autorreferente do contato realizado que pode está distorcida da realidade.

A insensibilidade ou fechamento sistêmico é um ponto de crítica habermasiano a teoria luhmanniana. Uma forma de romper o fechamento é abrir-se para as discussões que ocorrem no ambiente externo ao sistema. O local apontado por Habermas para a realização destas discussões é a “esfera pública”. A partir desta linha argumentativa discutimos a esfera pública no próximo tópico.

3 A esfera pública para problematização da racionalidade sistêmica: o caso da sustentabilidade.

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

De acordo com Habermas (1992) há um desacoplamento entre sistema e mundo da vida, onde desencadeiam-se em incapacidades para os sistemas em entender os acontecimentos ocorridos no mundo da vida. O mesmo autor também cita que esse mecanismo acaba por reduzir as formas de integração social, pois a integração passa a ser mediada por sistemas e não mais por pessoas, com as suas intersubjetividades.

com los procesos de intercambio que discurren a través de médios sistêmicos surge em lãs sociedades modernas um tercer nível de plexo funcionais. Estos plexos funcionales, desligados de contextos normativos, y que se independizan formando subsistemas, constituyen un desafío para a capacidad de asimilación del mundo de la vida [...] El desacoplamiento de sistema y mundo de la se refleja em el seno de los mundos de La vida modernos, por de pronto, como objetivización[...] (HABERMAS, 1992, p. 244).

Com esse desacoplamento o mundo da vida acaba por ser reduzido a mais um subsistema da sociedade. Diante deste fato tem-se que há uma diferenciação sistêmica, onde subsistemas são criados, dentre eles o mundo da vida. Porém essa fragmentação do mundo da

vida desencadeia problemas, tendo em vista, a incapacidade de perceber a realidade complexa, por parte dos sistemas.

A partir deste ponto inicia-se as críticas de Habermas a concepção de sistemas da sociedade, contida na estrutura teórica de Luhmann. Habermas (1997) critica a teoria de sistemas pelo fato dela criar sistemas diferenciados que são fechados em si mesmo. Pois, conforme a teoria luhmanniana, os sistemas são auto-referentes, autopoieticos e operacionalmente fechados. Outro ponto estabelecido pela teoria de sistemas de Luhmann é que os sistemas apenas interagem de forma seletiva, ou seja, apenas processam informação que fazem parte do seu “sentido” e de acordo com a sua própria interpretação.

Tais concepções são espaços para a crítica de Habermas, pois essa forma de atuação é limitadora, pois a seletividade dos sistemas faz criar um distanciamento da realidade complexa, causando problemas como os danos ambientais.

A teoria dos sistemas abandonam o nível dos sujeitos da ação, sejam eles indivíduos ou coletividades, e, amparada na densificação dos complexos organizatórios, chega à conclusão de que sociedade constitui, uma rede de sistemas parciais autônomos, que se fecham uns em relação aos outros através de semânticas próprias, formando ambientes uns para os outros. A interação entre tais sistemas não depende mais das intenções ou dos interesses dos atores participantes, mas de modos de operação próprios, determinados internamente. [...] Todavia, este ganho ‘realista’ proporcionado pela observação seletiva sobrecarrega a teoria com um problema colateral inquietante. Segundo sua descrição, todos os sistemas funcionais conseguem sua autonomia através da criação de códigos e de semântica próprias, não traduzíveis entre si. Com isso, perdem a capacidade de comunicar diretamente entre si, limitando-se apenas à observação mútua.[...]. E este encapsulamento autopoietico o impede quase por completo de integrar a sociedade em seu todo. (HABERMAS, 1997, p. 63-65).

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

De acordo com Habermas (1997, p. 74) “O entendimento fora de códigos específicos passa a ser tido como coisa ultrapassada. Isso equivale a afirmar que cada sistema perde a sensibilidade em relação aos custos que inflige a outros sistemas”. Esse fato da incapacidade de perceber os custos é importante para entendermos a problemática ambiental que aflige a sociedade no século XX. Pois o mundo da vida orgânico ou natural, onde se encontra os recursos naturais passa a ser degradado, tendo em vista, tais fatos não serem passíveis de codificação pelos sistemas.

Porém, Habermas (1992) destaca que movimentos de contestação destes custos surgem como forma de combater o que ele chama de “colonização do mundo da vida”. Ele destaca vários movimentos sociais, como: o movimento feminista, movimento anti-nuclear, movimento pacifista dentre outros. Estes movimentos são expressões das disfunções causadas pelo desacoplamento e, conseqüentemente, a insensibilidade dos sistemas de perceber os prejuízos que causam para os outros sistemas.

Habermas (1992) dá ênfase ao movimento “verde” ou ecológico, para contestar os problemas vividos pela sociedade moderna. E destaca que esta contestação é resultado dos problemas derivados dos danos causados pelo industrialismo que pode ser entendido por um sistema incapacitado de perceber os danos que gera a outros sistemas.

los efectos de la gran industria sobre el equilibrio ecológico, la drástica disminución de los recursos naturales no-regenerables y la evolución demográfica plantean graves problemas sobre todo a las sociedades industrialmente desarrolladas. [...] Lo que provoca la protesta es más bien la intesiva destrucción del entorno urbano, los destrozos urbanísticos, la industrialización y la contaminación de paisajes, las secuelas médicas das condiciones de vida moderna (HABERMAS, 1992, p. 559).

As contestações proporcionadas pelos movimentos acabam por chegar a outros campos, principalmente o da política e o econômico. Habermas (1992) afirma que os “desequilíbrios sistêmicos” se tornam em crise quando interfere nas atividades destes campos. Entretanto, os movimentos de contestação influenciam os sistemas, por meio das discussões realizadas na esfera pública. Tal local é o ambiente onde reestruturam-se as intersubjetividades perdidas pela introdução codificadora dos sistemas.

De acordo com Lubenow (2007, p. 112) tendo como base a própria revisão elaborada por Habermas, a esfera pública “é uma estrutura comunicativa que elabora temas, questões e problemas relevantes que emergem da esfera privada e das esferas informais da sociedade civil e os encaminha para tratamento formal no centro político”

A discussão oriunda da esfera pública faz considerar um fato importante, ou seja, a opinião, que emerge com o processo discursivo, passa a mediar o poder público, fazendo tornar pública vontades, até então contidas em uma esfera privada (intimidade).

Um fato que podemos notar, da temática envolvendo esfera pública, é que os anseios existentes na esfera privada (intimidade) são levados ao debate público, por meio da esfera pública, onde o processo de discussão, gera problematização sobre temas até então não discutidos ou não “percebidos” pelos códigos dos sistemas.

A esfera pública além de problematizar, possibilita gerar entendimento, por parte dos participantes, da temática discutida. A esfera pública constitui principalmente uma estrutura comunicacional do agir orientada pelo entendimento, a qual tem a ver com o espaço social gerado no agir comunicativo (HABERMAS, 1997).

O agir comunicativo que Habermas se refere é o mecanismo pelo qual os participantes da esfera pública, chegam a um entendimento mútuo sobre o problema discutido e, desta forma, acabam compartilhando uma intersubjetividade. Habermas (1989, p.165) destaca:

Os processos de entendimento mútuo visam um acordo que depende do assentimento racionalmente motivado ao conteúdo de um proferimento. O acordo não pode ser imposto à outra parte, não pode ser extorquido ao adversário por meio de manipulações.

O entendimento mútuo que resulta do agir comunicativo, possibilita construir, de forma comunicativa, uma opinião sobre a temática debatida. Para que haja o agir comunicativo, os participantes devem comporta-se cooperativamente, colocando-se como falantes e ouvintes, possibilitando desta forma ampliar o campo discursivo e, desta forma, resgatar os laços comunicativos quebrados a partir da comunicação codificada (HABERMAS, 1990).

A esfera pública serve como um ambiente onde as demandas da esfera íntima ou privada são colocadas para o debate público. Esse fato permite identificar como a questão dos problemas ambientais, sentidos pela esfera íntima dos atores afetados, passam a ser debatidas publicamente, dando início a crítica a racionalidade econômica, desencadeando, a busca por alternativas como a ideia da sustentabilidade.

Para Habermas (1997) a sociedade moderna é constituída de sistemas (por exemplo: o Estado e as empresas) fechados em si mesmo. Diante disto reduzem a compreensibilidade da realidade hiper-complexa. Fato esse que a racionalidade econômica também promove ao sistema capitalista, pois tem como um de seus constructos a visão “cartesiana” da realidade. A visão parcelada desencadeia inúmeros problemas tanto sociais quanto ambientais, tais fatos possibilitam colocar em risco a sobrevivência tanto do próprio sistema capitalista quanto da sociedade.

[...] nas atuais sociedades, fragmentadas do mundo, **o bem-estar e a segurança social de uma maioria da população vêm acompanhada da segmentação de uma subclasse impotente e devastada, prejudicada em quase todos os aspectos**, constitui um dos muitos indícios de que há desenvolvimento regressivo (HABERMAS, 1997, pp 82) (grifo nosso).

Segundo González de Gómez (1999, p. 10), tendo como base o pensamento habermasiano, a esfera pública ou espaços públicos são espaços onde, por meio do diálogo, a sociedade constrói opiniões e expressa suas demandas. “Neles (espaços públicos) seriam formados os discursos coletivos da sociedade moderna, permitindo o exercício deliberativo e intersubjetivo da comunicação sociopolítica.”

Diante deste ponto percebemos que a esfera pública é um ambiente no qual seus participantes: pessoas, a sociedade civil organizada, entidades de classe, dentre outros; discutem seus problemas e criam, a partir disto, uma opinião pública, ou melhor, um entendimento mútuo sobre o tema discutido.

Entretanto, é importante salientar que a ideia de esfera pública é um ambiente de discussão e não se delimita à espaços físicos como: uma sala, uma praça, ou uma conferência. Estes ambientes de discussão podem ser caracterizados como esfera pública, porém existem outros lugares abstratos como jornais e revistas, ou mesmo a internet (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 1999)

Porém, cabe destacarmos que a esfera pública permite uma maior aproximação com a realidade supercomplexa, tendo em vista que a mesma é formada pela pluralidade, ou seja, por entes heterogêneos. Essa heterogeneidade possibilita discutir e problematizar temas que os sistemas, fechados em si, não conseguem absorver. Por isso, a esfera pública, muitas vezes, funciona como “detector” e local para a denúncia de problemas.

[...] a esfera pública é um sistema de alarme dotado de sensores não especializados, porém, sensíveis no âmbito de toda a sociedade [...] a esfera pública tem que reforçar a pressão exercida pelos problemas, ou seja, ela não pode limitar-se a percebê-los e a identificá-los de modo convincente e eficaz, a ponto de serem assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar. (HABERMAS, 1997, p. 91).

A maior sensibilidade aos “problemas”, contida na esfera pública, ocorre pelo fato de que a mesma está ligada a vida privada. A sociedade civil, ao sofrer diretamente com tais “efeitos negativos”, consegue captá-los e identificá-los antes que os sistemas. Esse fato é evidente quando discutimos os problemas ambientais, pois foi a partir da discussão pública do tema que uma nova concepção de interação foi proposta. A seguir uma citação de Habermas (1997, p. 115) mostra bem essa situação:

[...] pensemos nas ameaças ecológicas que colocam em risco o equilíbrio da natureza (morte das florestas, poluição da água, desaparecimento de espécies, etc.). [...] Não é o aparelho do Estado, nem as grandes organizações ou sistemas funcionais da sociedade que tomam a iniciativa de levantar esses problemas. Quem os lança são intelectuais, pessoas envolvidas, profissionais radicais, ‘advogados’,

autoproclamados, etc. Partindo dessa periferia, os temas dão entrada em revistas e associações interessadas, clubes, academias, grupos profissionais, universidade, etc.

Essa sensibilidade proporcionada pela esfera pública possibilita ampliar os campos discursivos chegando ao Estado. Esse fato acaba por gerar a “esfera pública política” que segundo González de Gómez (1999, p. 10) “formar-se a partir de contextos comunicacionais específicos capaz de vincular as experiências biográficas das pessoas privadas com as demandas e expectativas dos coletivos organizados”.

A partir das discussões, geradas na esfera pública política, tem-se espaço para iniciar o que Habermas (2004) denomina de “política deliberativa”. Segundo o autor a deliberação é uma “atitude voltada para a cooperação social[...] O meio deliberativo é uma troca bem-intencionada de visões – incluindo os relatos dos participantes sobre a sua própria compreensão de seus respectivos interesses vitais” (HABERMAS, 2004, p. 283)

Diante deste fato temos que os problemas vividos, na esfera privada, ao serem colocados em discussão na esfera pública política, buscam gerar um entendimento mútuo sobre a diversidade de fatos vivenciados. Por meio das deliberações, o campo político aproxima-se das realidades vividas, pelos atores que participaram da discussão, e com resultado deste fato as ações do Estado, passam a ser mais interligadas da realidade hiper-complexa, ou seja, aproximam-se novamente do mundo da vida.

Partindo da perspectiva de que existem esferas públicas que, por meio da discussão, criam opiniões públicas e esse fato chega ao campo político e a outros campos, como o organizacional.

4 A reconstrução discursiva das organizações: uma abordagem humanística da administração

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

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

perspectivas totalmente estranhas entre si e geradoras de insegurança [...]?
(Grifo nosso).

Uma saída para essa indagação é a ideia de reconstrução discursiva das organizações, proposta no presente trabalho, que tem como mecanismo operacionalizador o agir comunicativo e racionalidade comunicativa. Esse mecanismo tenta ser a “ponte” sincronizadora entre o sistema e o seu entorno, ou seja, tenta reconstruir as ligações que foram desfeitas, a partir do fechamento operacional dos sistemas, na redução de complexidade existente no mundo da vida.

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

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

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

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

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

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

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

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

O procedimento adotado para a reconstrução discursiva das organizações está fundamentado em uma atitude que tem o processo comunicativo como chave. Essa proposta rompe com a atitude objetivante, típica de um observador de regularidades empíricas. Neste

caso os atores agem comunicativamente buscando encontrar uma definição comum para sua situação, assim como, em se entender sobre temas e planos de ação existentes interna e externamente a organização.

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

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

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

Os sistemas devem se abrir para discutir com o seu entorno, buscando ampliar o conhecimento existente da complexidade externa ao sistema. Deve-se instalar sensores de

intercâmbio entre mundo da vida e sistema, pois é necessário que os impulsos do mundo da vida possam influir no autocontrole dos sistemas funcionais. No entanto, isso exige uma nova relação entre as esferas públicas autônomas e auto-organizadas, de um lado, e os operadores de fronteira sistêmica do outro. Essa nova relação deve se basear em um agir comunicativo, pautado pela busca pelo entendimento mútuo.

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

5 Considerações finais

Neste artigo buscamos demonstrar que uma forma especial de agir comunicativo - o discurso - pode ser uma opção racional e pragmática para a administração das organizações. Esta opção torna-se necessária quando se quer melhorar ou inovar a agenda dos sistemas sociais.

O trabalho buscou usar o recurso de contrapor a teoria do agir comunicativo de Habermas à teoria de sistemas de Luhmann. A teoria luhmanniana sugere que as organizações são espaços de redução da complexidade em relação ao entorno para execução de atividades orientadas a fins. A proposta, aqui apresentada, visou discutir as possibilidades de agir comunicativo dentro dos sistemas, assim como, verificar a importância de se abrir ao ambiente externo à organização, ou seja, ao mundo da vida.

A redução da complexidade da interação mediada pela linguagem e a estruturação dos fluxos de informação nos sistemas fazem mais do que distorcer a comunicação. Elas parecem interditar o agir em função de competências funcionais. A crítica neste trabalho quer ampliar esta discussão como parte do esforço para o desenvolvimento da administração discursiva das organizações.

Espera-se com isso contribuir para as discussões que envolvem os estudos críticos no âmbito dos estudos organizacionais, assim como, lançar luz para possíveis saídas “reconstrutivas” da prática administrativa, tendendo a humanização dos processos

organizacionais, a partir do restabelecimento dos tecidos intersubjetivos existentes nos atores das organizações.

Por fim a questão da possibilidade do discurso dentro dos sistemas só será resolvida com verificações no mundo da vida, que incluem os sistemas e é o horizonte da existência dos seus participantes.

REFERÊNCIAS

- ESTEVES, J. P. **Niklas Luhmann**: uma apresentação. texto publicado em 1993. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/esteves-pissarra-luhmann.pdf>>. Acesso em: 22 jan. 2009.
- GONZÁLEZ DE GÓMEZ, M.N. Da política de informação ao papel da informação na política contemporânea. **Revista Internacional de Estudos Políticos**, Rio de Janeiro v.1, n.1, abr.1999.
- HABERMAS, J. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004.
- HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, J. **Direito e democracia**: entre faticidade e validade, v. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HABERMAS, J. **O pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa, II**: crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**: sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Wmf Martinsfontes, 2012.
- KORFMANN, Michael; KEPLER, Filipe Kegles. A contingência das ordens: a literatura como observação entre o atual e o potencial. **Gragoatá**, Nitéroí, v. 14, n. 27, p.97-115, jun. 2009.
- KUNZLER, C. de M. Teoria dos sistemas de Niklas Luhmann. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 16, n.p.123-136, 2004.
- LUBENOW, J. A. A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: para uma reconstrução da autocrítica. **Cadernos de Ética e Filosofia Política da USP**, v. 10, p. 103-123, 2007.
- LUHMANN, N. **Introducción a la teoría de sistemas**. México: Antrhopos, 1996.
- LUHMANN, N. **La sociedad de La sociedad**. Ciudad de México. Editora Herder, 2007.
- LUHMANN, N. Novos desenvolvimentos na teoria dos sistemas. In: NEVES, C. E. B.; SAMIOS, E. M. B. **Niklas Luhmann: a nova teoria dos sistemas**. Porto Alegre: UFRGS, 1997b.
- LUHMANN, N. **Social systems**. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- LUHMANN, N. **Introdução à Teoria dos Sistemas**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- LUHMANN, N. **Organización y decisión. Autopoieses, acción y entedimiento comunicativo**. México: Anthropos, 1997c.
- LUHMANN, Niklas. **Sistemas sociais**: esboço de uma teoria geral. Petrópolis: Vozes, 2016.
- MATHIS, A. **O conceito de sociedade na teoria dos sistemas de Niklas Luhmann**. Texto publicado no ANPOCS em 1998. Disponível em: <http://simaocc.home.sapo.pt/e-biblioteca/pdf/ebcc_mathis-conceito.pdf>. Acesso em: 05 dez. 2008.
- NEVES, C. E. B.. Niklas Luhman e sua obra. In: NEVES, C. E. B.; SAMIOS, E. M. B. **Niklas Luhmann: a nova teoria dos sistemas**. Porto Alegre: UFRGS, 1997.

NEVES, C. E. B.; NEVES, F. M.. O que há de complexo no mundo complexo?: Niklas Luhmann e a Teoria dos Sistemas Sociais. **Sociologias**, Porto Alegre, n. 15, p.182-207, jan/jun 2006.

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

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

RIBEIRO, A. M. M.; NEVES, F. M. A conformação dos grupos de pesquisa em biotecnologia da cana de açúcar na região norte-fluminense: a perspectiva do "novo sistemismo". **Ciências Sociais Unisinos**, São Leopoldo, v. 41, n. 3, p.171-182, 2005. Set/dez.

ROGRÍGUEZ, D.; ARNOLD, M. **Sociedad y Teoría de sistemas**. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1991.

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

SILVA, Felipe Gonçalves; MELO, Rúrion. Crítica e reconstrução em direito e Democracia. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. **Habermas e a reconstrução**: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papirus, 2012. p. 135-167.

VANDERSTRAETEN, Raf. Parsons, Luhmann and the Theorem of Double Contingency. **Journal Of Classical Sociology**, Lodon, v. 2, n. 1, p.77-92, mar. 2002.

TRANSGRESSÃO DA MORAL VISTA POR DIFERENTES CULTURAS

Leon D. Alves

PGBCS/FIOCRUZ. Doutorando.

leondiniz2006@gmail.com

Kaizô I. Beltrão

EBAPE/FGV. Doutor.

kaizo.beltrao@fgv.br

Resumo: O artigo apresenta a visão de diferentes cultura sobre transgressões morais. Apesar de serem transgressões, por estar no campo da moral, cada indivíduo tem um certo nível de aceitação dessas ações sociais, não sendo uma decisão binária, com a hipótese de a cultura em que ele está inserido ser um influenciador de sua aceitação. Para comprovar a pertinência da proposição, foram entrevistadas 189 pessoas e comparadas suas visões quanto à 12 situações propostas como transgressões morais. Além disso, foram coletados variáveis socioeconômicas, demográficas e/ou psicográficas de cada entrevistado. Os dados foram tratados por análises uni e multivariadas e verificado correlações entre eles. Ao final, foram constatadas correlação entre a visão do indivíduo e variáveis como: educação dos pais, religião entre outras.

Palavras-chave: Habermas. Moral. Cultura. Transgressão moral. Análise fatorial.

1 INTRODUÇÃO

Uma área que está se firmando com força em tempos recentes é a denominada *People Analytics*, que se propõe à análise de dados quantitativos sobre pessoas, tratando grandes quantidades de dados (*Big data*) para gerar inferências qualitativas para decisões estratégicas. Sobretudo, sua utilização têm-se mostrado útil em casos que se voltam para ações sociais, onde há a presença de complexidade.

Considerando esse último campo de aplicação, de processos decisórios em ações sociais, encontra-se em Habermas (2012), que a decisão em uma ação social é resultado da ponderação dos valores que regem a sociedade, os quais se abrigam em três dimensões - a do capital, a do poder ou a do político.

Habermas critica o uso do capital e do poder como base para as ações sociais e, segundo Tenório (2002), destaca a importância da ação argumentativa. Há a possibilidade de se analisar transgressões a partir dos valores dito, por estas também serem ações sociais.

A transgressão é uma contradição aos valores impostos, sendo dividida entre aquelas cometidas no campo da ética e as cometidas no campo da moral. No caso da contradição moral, a percepção não é necessariamente enxergada da mesma forma por todos. Para legitimar um ato como transgressão moral, as culturas devem chegar a um consenso, explica Habermas (2012). Isto é, para que uma ação social seja legitimada como transgressão a um valor moral, implica que a considere dessa forma todo o seu correspondente coletivo, portanto, ocorra um entendimento cultural a respeito dela.

Apesar de serem transgressões, por estar no campo da moral, cada indivíduo tem um certo nível de aceitação dessas ações sociais, não sendo uma decisão binária, com a hipótese de a cultura em que ele está inserido ser um influenciador de sua aceitação. Essa constatação foi base para pesquisa da proposição de Habermas em estudo monográfico realizado em 2013 por Alves (2013), onde foram entrevistadas 189 pessoas e comparadas suas visões quanto às 12 situações propostas como transgressões morais.

Os dados foram tratados por análises uni e multivariadas. Verificou-se que as transgressões não se agrupavam em apenas três dimensões de valores - referentes ao capital, ao poder e ao político-, mas sim a cinco. Foi obtido um quarto grupo que se apresentou como uma razão com conotações religiosas; e um quinto, sem razão de sua capacidade agregadora claramente perceptível (ALVES, 2013).

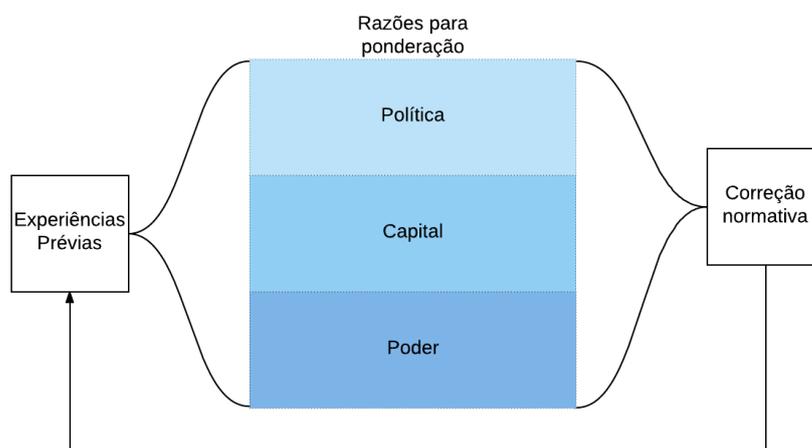
1 DESENVOLVIMENTO

1.1 Metodologia

A metodologia da pesquisa foi, quanto aos fins, descritivas e quanto aos meios, bibliográfica. O objeto da pesquisa foi a pesquisa de Alves (2013), sendo ela seu universo e amostra. Os dados foram tratados por método qualitativo.

Em sua monografia, Alves (2013) propôs um modelo a partir dos conceitos de Habermas sobre ação social que está apresentado na figura 1.

Figura 1 - Modelo utilizado para designar o processo de ação social



Pela proposição de Habermas (2012), em uma ação social o indivíduo pondera a partir de três razões existentes na sociedade – a da política, da ação comunicativa, a do capital, e a do poder -; com seu julgamento sendo submetido a uma correção normativa, que colabora para o seu entendimento sobre aquela ação no futuro. Em transgressões da moral, espera-se que as ações produzam correção normativa para a adequação do indivíduo ao meio.

A hipótese da pesquisa de Alves (2013) foi de a correção normativa ser tratada de forma diferente em cada cultura ou estrato social, produzindo indivíduos com percepções diferentes para cada transgressão possível. Para analisar essas percepções foram criadas 12 situações de transgressão da moral, que são as de:

- a) Uma chefia designar alguém para realizar uma tarefa que não é parte da obrigação;
- b) Um pai obrigar o filho a seguir a mesma religião dele;
- c) Alguém se utilizar do Twitter para fugir das blitz da “Lei Seca”;
- d) O policial usar de força excessiva para interrogar um suspeito;
- e) O segurança de uma boate barrar uma pessoa por ela estar mal vestida;
- f) Um grupo de pessoas rir de um colega por ele ter dentes muito tortos;
- g) Um vendedor ignorar um cliente por não estar vestido conforme o lugar;

- h) O amigo, que nunca paga o que pede, lhe procurar para pegar algo emprestado;
- i) Um colega convencer ao grupo de incluir seu nome no trabalho sem ter feito nada;
- j) Ser punido por algo que não fez por convencimento de um amigo;
- k) Não se proceder da forma que se acha correto por não ter apoio de outros;
- l) Convencer alguém que você está correto, mesmo sabendo que está errado.

As situações foram apresentadas no questionário em forma de questões, onde assinalavam dentro de uma escala o quanto estavam de acordo com cada situação. Neste caso, foi utilizado *Optimal Scaling* para transformação de uma escala ordinal de pesquisa de opinião para a escala métrica (MEULMAN, 1998).

A proposição do tratamento dos dados foi a de que as situações de transgressão fossem sistematizados em três grupos, cada um referente a uma das três razões apresentadas por Habermas (político, capital e poder) e que o resultado apresentaria a ocorrência de uma ponderação maior em alguma delas e que somente ocorreria esses três tipos de razões para os valores. Utilizou-se Análise Fatorial Exploratória(AFE) para a verificação de como as transgressões devem ser agrupadas.

Os dados foram coletados em 2013 em amostra composta por 189 alunos de uma universidade federal situada na cidade do Rio de Janeiro, onde cada respondente assinalava dentro de uma escala o quanto estavam de acordo com cada situação proposta, sendo essa amostra selecionada por serem seus estudantes oriundos dos mais diversos extratos sociais. Além das percepções, foram coletadas variáveis socioeconômicas, demográficas e psicográficas de cada aluno participante na pesquisa, com o objetivo de cruzar os dados das percepções com essas variáveis e verificar se há a formação de *clusters* dentro da pesquisa.

1.2 Resultados

A Análise Fatorial agrupou as 12 transgressões da moral em cinco grupos, conforme a interdependência das respostas. Descrevendo esses grupos, têm-se:

GRUPO 1: f) Um grupo de pessoas rir de um colega por ele ter dentes muito tortos; g) Um vendedor ignorar um cliente por não estar vestido conforme o lugar; e k) Não se proceder da forma que se acha correto por não ter apoio de outros.

GRUPO 2: d) O policial usar de força excessiva para interrogar um suspeito; e) O segurança de uma boate barrar uma pessoa por ela estar mal vestida; i) Um colega convencer ao grupo de incluir seu nome no trabalho sem ter feito nada; j) Ser punido por algo que não fez por convencimento de um amigo; e l) Convencer alguém que você está correto, mesmo sabendo que está errado.

GRUPO 3: a) Uma chefia designa alguém para realizar uma tarefa que não é parte da obrigação; e c) Alguém se utilizar do Twitter para fugir das blitz da “Lei Seca”.

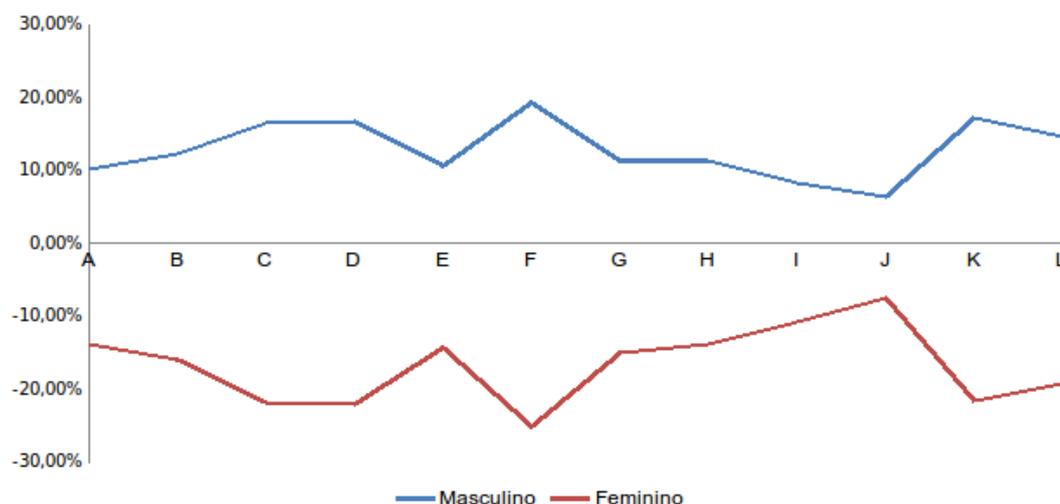
GRUPO 4: b) Um pai obrigar o filho a seguir a mesma religião dele.

GRUPO 5: h) O amigo, que nunca paga o que pede, lhe procurar para pegar algo emprestado.

Analisando qualitativamente esse resultado, Alves (2013) concluiu que talvez não haja apenas três razões para ponderação, mas sim ao menos cinco, as três propostas por Habermas e duas outras. Alves (2013) relacionou o grupo 1 a razões de valores relativos ao capital; o grupo 2 a valores produzidos pelo político; e o grupo 3, a valores criados pelo poder. Ao grupo 4, considerou que seriam valores com conotações de ordem religiosa, que não são explicadas por nenhuma das três anteriores propostas por Habermas. No grupo 5, a proposição de ação apresentada não apresentou correlação com nenhum dos quatro tipos, não sendo atribuída a ela nenhum tipo.

Ao cruzar os dados das variáveis de campo com as variáveis socioeconômicas, demográficas e psicográficas, Alves (2013) destacou a disparidade obtida nas respostas entre sexos, como é possível ser visto na figura 2.

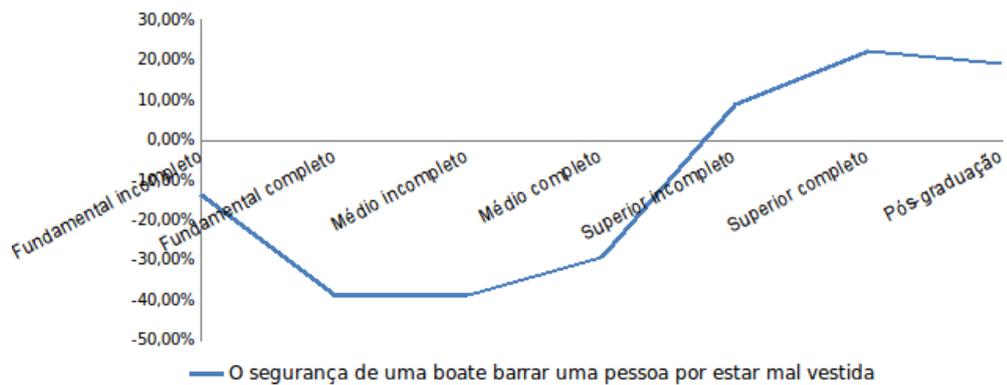
Figura 2 - Diferença entre as percepções de transgressão do sexo masculino e feminino



Nessa figura 2, comparando os valores obtidos de cada população à média, onde, quanto mais negativo, mais se tende a discordar da transgressão, enquanto mais positivo, mais se tende a concordar, verificou a disparidade das percepções conforme o sexo.

Entre os muitos dados obtido em outra análise, segundo Alves (2013) um se destacou: a educação do pai e a da mãe. A educação do pai gerou padrão em alguns casos de transgressão, destacando o referente ao caso E, de considerar certo ou não, de “o segurança de uma boate barrar uma pessoa por ela estar mal vestida”, do grupo 2, conforme pode ser visto na figura 3.

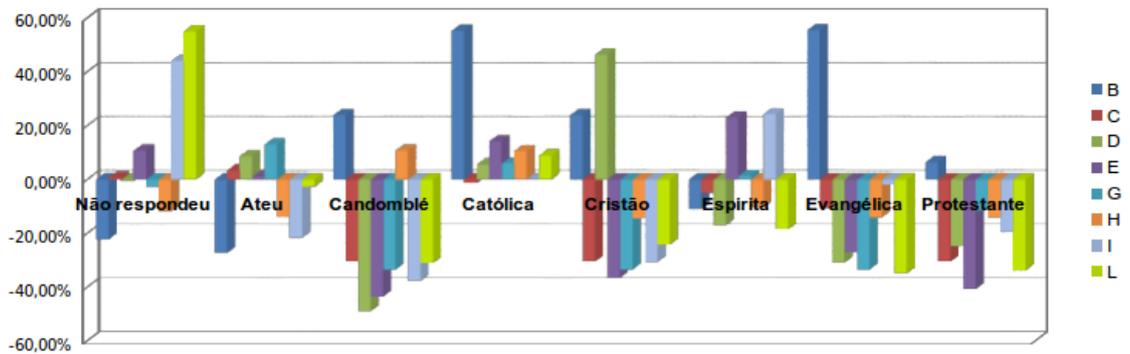
Figura 3 - Diferença entre percepções conforme a educação do pai



Foi notado nessa análise que um indivíduo tende a concordar mais com certa transgressão conforme aumenta a escolaridade do pai. O mesmo padrão de concordância com foi notado para a escolaridade da mãe quando comparado ao segundo grupo de transgressões.

Também se destacou na pesquisa em tela (2013) os resultados verificados quanto às percepções conforme a religião do respondente. Não se considerando a católica, verificou-se que pessoas religiosas tendem a discordar de transgressão; e, apesar dessa tendência, somente a espírita não tende a concordar com a transgressão B, de “um pai obrigar o filho a seguir a mesma religião dele”, conforme se verifica na figura 4.

Figura 4 - Diferença entre percepções conforme a religião



2 CONCLUSÃO

Foi apresentado os resultados de uma pesquisa referente à busca de comprovação empírica da proposição de Habermas de haver três dimensões de valores ponderando a decisão em uma ação social - a do capital, a do poder ou a do político . Valendo-se da percepção do que é transgressão por diferentes culturas, o seu autor, Alves (2013), obteve cinco dimensões, onde a quarta se apresentou como uma razão com conotação religiosa e uma quinta, a ser mais bem estudada, o que lhe sugeriu haver mais razões no ser humano que apenas as observadas.

Por fim, é esperado que este trabalho, pelas informações encontradas, venha a contribuir para análises mais profundas das ideias de Habermas, onde foi possível identificar formas de pensar impostas por cultura. Para isso, há a importância de discutir os resultados dessa pesquisa e principalmente novas pesquisas de opinião prosseguirem o estudo, com maior abrangência e realizando mais perguntas aos respondentes.

REFERÊNCIAS

ALVES, Leon D. **Transgressão moral vista por diferentes culturas**. 2013. Monografia (Graduação em administração pública e de empresas) – Escola Brasileiro de Administração Pública e de Empresas, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 2013.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo: Racionalidade da ação e racionalidade social**. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, Vol. I.

ISSON, J. P.; HARRIOTT, J. S. **People Analytics in the Era of Big Data**. Hoboken: Wiley, 2016.

MEULMAN, Jaqueline J. **Optimal scaling methods for multivariate categorical data analysis**. SPSS White paper, 1998. Disponível em:

<<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.476.904&rep=rep1&type=pdf>>.
Acesso em 26 de Julho. 2017.

TENÓRIO, Fernando G. **Flexibilização organizacional: mito ou realidade?**. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

AS ORDENS DE INSERÇÃO DO SUJEITO DO DIREITO À INFORMAÇÃO: ESTATUTO DA LITERATURA PERIÓDICA JURÍDICA BRASILEIRA A PARTIR DE HABERMAS

Marcia H. T. de Figueredo Lima

Professora Adjunta da

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Doutora em Ciência da Informação UFRJ/ECO-CNPq/IBICT

Email: marciahelolima@ufrgs.br

Resumo: A partir das reflexões de González de Gómez acerca dos estudos preparatórios de Habermas para a Teoria do Agir comunicativo, aplicamos o modelo dos papéis dos sujeitos nas esferas públicas e privada nos sistemas políticos e econômicos com a finalidade de identificar os sujeitos dos direitos explícitos ou supostos nos discursos de autores brasileiros que publicam nos periódicos da base de dados RVBI sobre direito à informação. Este estudo se insere na continuidade de nossas pesquisas sobre a produção bibliográfica brasileira acerca do tema.

Palavras-chave: Direito à informação. Sujeito de direito. Periódicos jurídicos. Habermas.

1 INTRODUÇÃO

A partir de nossos estudos para tese de doutorado, dedicamo-nos a examinar a produção escrita jurídica brasileira indexada na base de dados RVBI do Senado Federal. Um conjunto razoável de estudos empíricos que embasam as afirmações aqui apresentadas tem sido realizados desde então pela autora deste trabalho e por colaboradores do grupo de estudos "Do Direito à Informação à informação sobre os direitos"¹³⁶, inicialmente vinculado à Universidade Federal Fluminense e agora encaminhado para registro à Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

A Rede Virtual de Bibliotecas - Congresso Nacional – RVBI¹³⁷ é uma base de dados constituída em formato de rede cooperativa por cerca de quinze bibliotecas jurídicas de diferentes órgãos dos Poderes legislativos, Judiciários e Executivo e do governo do Distrito

¹³⁶ Grupo de Pesquisa em fase de registro junto à UFRGS.

¹³⁷ RVBI - Disponível em: <<http://www.senado.gov.br/senado/biblioteca/rvbi/rvbi.asp>>. Acesso em 5 jul 2011.

Federal, coordenada pela Biblioteca do Senado Federal, que agrega recursos bibliográficos, materiais e humanos com o objetivo de atender às demandas de informações bibliográficas de seus órgãos mantenedores.

Foi iniciada em 1975, a partir da criação do Centro de Processamento de Dados do Senado Federal (PRODASEN), na presidência do Senador Petrônio Portella. Em 2000, foi implantado o software de gerenciamento de bibliotecas Aleph, que adota formato internacional de intercâmbio bibliográfico, adaptando-se às inovações tecnológicas e técnicas para possibilitar a compatibilidade com outras redes e sistemas de informação.

Segundo Passos e Chamarelli (1993), a variação no número de bibliotecas que compõe a rede deveu-se às reformas administrativas instituídas pelos governos Collor e Itamar, que fundiram, extinguíram órgãos e outras vezes recriaram órgãos por eles mesmos extintos. Atualmente de acordo com o Portal “O Senado”, conta com 14 bibliotecas cooperantes, sendo elas:

- ¾ Advocacia Geral da União – AGU,
- ¾ Câmara dos Deputados – CD,
- ¾ Câmara Legislativa do Distrito Federal,
- ¾ Ministério da Justiça – MJ,
- ¾ Ministério do Trabalho e Emprego – TEM,
- ¾ Procuradoria Geral da República – PGR,
- ¾ Secretaria Especial de Informática do Senado Federal – PRODASEN,
- ¾ Senado Federal – SF,
- ¾ Superior Tribunal de Justiça – STJ,
- ¾ Superior Tribunal Militar – STM,
- ¾ Supremo Tribunal Federal – STF,
- ¾ Tribunal de Contas do Distrito Federal – TCDF,
- ¾ Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios – TJDF,
- ¾ Tribunal Superior do Trabalho – TST.

O acervo registrado na base de dados bibliográfica da RVBI tem como prioridade temática a área do Direito, especificamente doutrina, mas abrange, também, outras áreas das Ciências Humanas e Sociais. Cada biblioteca da Rede possui uma base administrativa com os

dados particulares de sua coleção, usuários, fornecedores, etc. São 41 anos de atividades. Consulta em 19 de outubro de 2017¹³⁸ sinaliza um acervo de quase um milhão de registros.

Segundo dados levantados por Oliveira; Jeagger (2005), a base de dados bibliográfico, alimentada por todas as bibliotecas acima citadas, reúne registros bibliográficos referentes às coleções de livros, obras raras, revistas e jornais, artigos de revistas e jornais e documentos digitais. Para nosso estudo, nos interessa destacar e analisar os artigos de revistas (periódicos da área do Direito). As autoras apontam que esses diferentes tipos de materiais (Gráfico 2) são classificados internamente, em campos específicos, possibilitando a formação de “bases virtuais”, para delimitar o universo das pesquisas, quando necessário.

A RVBI é uma base de dados formada pela reunião virtual de acervos de bibliotecas especializadas em Direito. Nos textos lidos e nas páginas eletrônicas não ficam claramente delimitados os critérios de inclusão de certos tipos de materiais como artigos de jornais e artigos de revistas semanais como Veja, por exemplo. Observe-se que Oliveira; Jeagger (2005), bibliotecárias atuantes na base RVBI, assumem a terminologia “artigo de revistas” e não “periódicos científicos”. Lima (2006) descreveu essa questão como um dos resultados de sua tese: uma espécie de trânsito entre as formas de comunicação científica (para os pares) e para a opinião pública (que chamou de “doxa”) (LIMA, 2006, p. 259-261).

2 PERCURSOS DE PESQUISA

No primeiro estudo concluído em 2004 foram examinados todos os 148 documentos diferentes recuperados na base de dados do Senado Federal. Diversos estudos comparativos foram sendo produzidos a partir de 2012 com a utilização da mesma metodologia e atualmente¹³⁹, constam na base de dados 1364 documentos incluídos até julho de 2016, perfazendo um percentual aproximado de 0,2% do total de documentos indexados na RVBI.

Nossas questões de pesquisa foram sendo aprofundadas em razão do olhar sobre esta produção. De início nos perguntávamos sobre o que se escrevia sobre direito à informação no Brasil após a Constituição Federal de 1988. Atualmente, nos interessa indagar quem é o sujeito suposto em relações reconhecidas pelo Direito brasileiro como questões merecedoras do olhar jurídico, sempre tendo como base empírica de observação do fenômeno discursivo escrito, a produção escrita indexada na base RVBI. Obviamente já temos aqui um recorte e não recobrimos todo o "arquivo" dos discursos sobre direito à informação.

¹³⁸ Disponível em <<https://www12.senado.leg.br/institucional/biblioteca/rvbi/a-rvbi>>.

¹³⁹ Data de realização da última consulta para este trabalho

Historiando, para resumir nossos resultados, as questões tratadas nos artigos, capítulos de livros e trabalhos apresentados em eventos produzidos entre 1988 e 2012 detectavam nas temáticas de tais produções a ênfase nas relações consumeristas, fundamentadas em princípios jurídicos explicitados pelo Código de Defesa do Consumidor, lei de 1990 e, somente após a publicação da Lei de Acesso à Informação em novembro de 2011, iniciar-se-ia um movimento epistemológico de olhar o cidadão como sujeito ativo do direito à informação.

Os pressupostos teóricos das pesquisas foram delineados desde a tese, mas somente após uma guinada discursiva que foi da visão privatizante para uma visão da questão da informação como um direito público, começaram a fazer sentido.

A partir da próxima seção, pinceladas dos pressupostos teóricos.

3 CATEGORIAS TEÓRICAS PARA REFLEXÃO

Em que consistiria o direito à informação? Informação sobre o que? Informação para quem? Para estabelecer o conteúdo ontológico e axiológico do direito à informação, uma análise da dicotomia público e privado aparecia como fundamental em autores como Celso Lafer que foi aluno de Hannah Arendt, nos quais embasou suas teses.

3.1 Público x Privado¹⁴⁰

Para Habermas, a análise das categorias constitutivas da público *versus* privado vem da polis grega, mas foi a partir dos Estados Nacionais "que, em um sentido especificamente moderno, separam-se esfera pública e esfera privada" (HABERMAS, 1984, p.24).

Sobre "público" e "privado", Habermas afirma:

[...]o uso corrente de "público" e de "esfera pública" denunciam uma multiplicidade de significados concorrentes. Eles se originam de diferentes fases históricas e, em sua aplicação sincrônica sobre relações da sociedade burguesa industrial tardia e organizada socio-estatalmente, entram num turvo conúbio (HABERMAS, 1984, p. 13).

Sobre os limites do direito à informação, na ponderação entre o direito público à informação (e o direito de todos à informação pública) frente ao limite do direito à vida privada, Lafer (1996) afirma que "é preciso ponderar o interesse público de se procurar,

¹⁴⁰ Partes desta seção foram elaboradas para nossa tese (LIMA, 2004).

receber e difundir uma informação”, já que “o direito à intimidade estabelece um limite ao direito de informação ao impor o respeito ao segredo da vida privada”.

Lafer, dentre outros autores, considera Direito Público e Direito Privado como duas categorias do Direito mutuamente exclusivas ou dicotômicas, no sentido em que sempre é possível remeter qualquer preceito jurídico a um ou a outro desses domínios.

Existem duas acepções básicas sob as quais se estruturam as oposições nessa dicotomia:

1) público é aquilo que afeta a todos ou a maioria, o comum, que se contrapõe ao privado, visto como o que afeta a um ou a poucos;

2) público significa o que é acessível a todos, em contraposição ao que é privado, encarado como aquilo que é reservado e pessoal.

A primeira acepção é sinônimo do “comum a todos” e tem origem no direito romano está formulada no Digesto, a segunda das quatro partes do “Corpus Iuris Civilis”, a sistematização da produção legislativa do Direito Romano por ordem de Justiniano (LOPES, 2002. p. 40-50; MARTINS, p. 181-195): “o direito público diz respeito ao estado da República e o direito privado diz respeito à utilidade dos particulares. Nessa perspectiva, há clara supremacia do público – de utilidade comum – que se sobrepõe à utilidade singular” (LAFER, 1991)¹⁴¹. Realça a dicotomia/antinomia direito à informação/direito à privacidade.

Na segunda acepção, público qualifica aquilo que é aberto ao conhecimento de todos em contraposição ao privado, graduando-se desde o que é restrito a poucos até o que é secreto. Essa segunda visão reafirma o princípio da publicidade, que teve uma de suas primeiras enunciações na Grécia, quando foi formulada como o governo do poder público exercido em público. Uma democracia pressupõe visibilidade e publicidade (transparência), ingredientes básicos para o controle da conduta dos governantes pelos cidadãos. A publicidade deve ser a regra e o segredo de Estado, a exceção (LAFER, 1991, p. 241). Dessa segunda acepção decorre a máxima sobre a transparência *versus* a condenação à opacidade, bem como a discussão sobre mentira e segredo na vida pública.

Hannah Arendt, nas palavras de Celso Lafer, utilizava o termo público para designar dois fenômenos relacionados:

1) tudo aquilo que vem a público, que pode ser visto e ouvido por todos;

2) o mundo comum a todos, não redutível a Deus ou à natureza, um conjunto construído por criações sociais insertas entre a natureza e os homens, unindo-os e separando-os em um *habitat* compartilhado.

¹⁴¹ Por esta superioridade, na nossa metodologia de trabalho, classificamos os textos do domínio do Direito Público com P maiúsculo.

Público e privado, antinômicos ou dicotômicos, se supõem, se auto-delimitam e se intercomplementam mutuamente. A quebra das fronteiras entre público e privado ou sua consequente destruição dá espaço à desolação alienante, consequência da falta de espaço para um direito à intimidade na perspectiva dos governados.

Lafer (1991), como Hannah Arendt, conclui que a cidadania precisa da luz da esfera pública, mas também das sombras que permitem a transparência dos sentimentos exercitados na vida íntima. Vida pública e vida íntima estariam baseadas em princípios diferentes: a vida pública se define pelo princípio da igualdade – a qual tem por base a alteridade - e a vida privada se define pelo princípio da exclusividade.

O princípio da esfera pública - a igualdade - é um princípio equalizador construído, que iguala pessoas diferentes nos diferentes espaços da cidade, aproximando-as pelas idades, necessidades ou convicções. O princípio da esfera privada, simetricamente é a diferenciação que assinala a especificidade única de cada indivíduo. A esfera da intimidade é que permite uma espécie de resistência da identidade individual frente ao risco de nivelamento contemporâneo.

Na esfera privada prevalece o princípio da exclusividade, marcado pela escolha das pessoas a quem devotamos nossa amizade e amor e não deve ser guiada por nenhum padrão legalmente imposto. O direito à busca da felicidade torna relevante, nestes casos, o direito de ser deixado em paz. É o princípio da exclusividade o padrão que Hannah Arendt sugere como limite ao direito de informação através da ponderação de que a vida íntima não é de interesse público, no que concorda com Kant no *Projeto de Paz Perpétua*: a intimidade não exige publicidade porque não envolve direitos de terceiros.

O princípio da exclusividade legitima o direito à intimidade e o qualifica como um direito autônomo de personalidade independente de outros direitos como o direito ao nome, à honra, à reputação que, em seu conjunto são importantes no relacionamento com terceiros nas esferas social e pública porque fundamentais para alcançar outros valores como a confiança necessária para a vida de relação nesta esfera mantida longe da publicidade.

Na visão de Hannah Arendt reconduzida por Lafer (1991), a defesa da intimidade é necessária para a preservação da esfera pública já que a invasão da vida privada para divulgação na esfera pública banaliza o público e oblitera o juízo. Tanto a publicização da esfera privada como a privatização do público destroem e não reconstróem o espaço político.

A partir da reflexão sobre estas duas categorias mutuamente exclusivas, mas que se supõem, passemos a interrogar o direito à informação.

3.2 Direito à Informação

O direito à informação na vida pública contemporânea é condição para a fruição dos demais direitos e a participação em na vida qualificada de um cidadão sujeito de direitos. É um construto que tem possibilidades mais amplas do que a vigilância do Estado pelo cidadão (*a surveillance*), uma das principais vertentes sob as quais tem sido, hoje, discutido, segundo Lopes (2007).

A informação como direito do cidadão está atrelada aos fundamentos da transparência dos atos governamentais, que é a garantia de acesso dos cidadãos às informações coletadas, produzidas e armazenadas pelas agências estatais. Destarte, há esforços explicitados em documentos produzidos com apoio de organismos como a Unesco e Banco Mundial, no sentido da universalização do acesso à informação produzida pelo Estado, que tem como justificativa a validação axiológica da crença na democracia como o melhor regime para a consecução de uma vida digna e no uso da vigilância dos governados sobre os atos dos governos para a melhor aplicação dos recursos públicos (BANISAR, 2006; LOPES, 2007; MENDEL, 2009).

O exame dos trabalhos indexados na base de dados RVBI sobre direito à informação nos fez refletir sobre a aplicação da visão habermaseana sobre os papéis do sujeito no contemporâneo frente à polis (público) e frente ao mercado (como sujeito privado).

3.3 OS PAPÉIS DO SUJEITO DO DIREITO NO CONTEMPORÂNEO

Habermas, a partir da perspectiva filosófica e sociológica, na “Teoria da ação comunicativa” (2003) delineava esse sujeito suposto na relação jurídica desenhada pelos diferentes sistemas regulados pelo Direito como ocupante de dupla posição do sujeito de direitos no mundo da vida, ora em uma esfera de relações privadas (como trabalhador e consumidor), ora em relações com uma esfera pública (como contribuinte ou cidadão). Afirma também que há um desdobramento das relações coletivas e individuais que se institucionalizam nos subsistemas econômico e estatal (ou administrativo) respectivamente. Segundo o quadro resumido por González de Gómez em seus estudos:

Quadro 1: Papéis do sujeito nas diferentes esferas e sub-sistemas sociais

O MUNDO DA VIDA E SUAS ORDENS INSTITUCIONAIS	ATORES SOCIOPOLÍTICOS	SUB-SISTEMAS ORIENTADOS PELOS MEIOS
ESFERA PRIVADA	TRABALHADOR CONSUMIDOR	SISTEMA ECONÔMICO
ESFERA PÚBLICA	CONTRIBUINTE CIDADÃO	SISTEMA ADMINISTRATIVO (POLÍTICO)

Fonte: GONZÁLEZ DE GÓMEZ (MATERIAL DE ESTUDO sobre HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la acción comunicativa**: crítica de la razón funcionalista. 4. ed. Madrid: Taurus, 2003 v. 2, p. 454).

No âmbito da CI González de Gómez, em texto de 1986 já afirmava:

Se o cidadão se transformou em consumidor de bens culturais, agora seria redefinido como usuário de signos de informação. Nos ocupamos, pois, com o estatuto da informação, justamente nesse contexto sociopolítico que apresenta essa transformação como sintoma: identificando o ‘*socius*’ como o ‘usuário de informação’. (Nosso destaque)

As instituições de direito público e de direito privado organizam, respectivamente, o sistema administrativo e o mercado. Estes, originados no mundo da vida, organizam-se e se completam na forma do Direito (Habermas, 1997, v. 1, p. 62- 63). Estas categorias nos guiaram para classificar os textos sobre DI encontrados na RVBI.

4 OS PAPÉIS DO SUJEITO CONTEMPORÂNEO NO DIREITO À INFORMAÇÃO

Em 2004 apresentamos nossa tese doutoral (LIMA, 2004), na qual analisaram-se dados de 148 documentos diferentes recuperados na Base RVBI indexados sob o descritor "direito à informação". Naquele estudo, a partir do exame desse extrato temático, foram constatadas algumas práticas da publicação no Direito:

☒ Textos que migravam da “*doxa*” pra produção científica no Direito: os artigos indexados na base eram doutrinários, jurisprudenciais (sentenças monocráticas ou votos em decisões colegiadas) e técnicos (petições iniciais de advogados ou procuradores do Ministério Público), juridicamente fundamentadas. Os artigos foram publicados em periódicos jurídicos e colunas especializadas de jornais diários de grande circulação, assinados;

‡ A Revista que mais publicou sobre direito à informação foi a Revista de Direito do Consumidor;

‡ A palavra significativa de maior ocorrência no conjunto dos títulos recuperados sobre direito à informação foi "consumidor".

Do ponto de vista qualitativo, os artigos tratavam do direito à informação em diferentes fases do processo de negociação de atividades de consumo:

‡ Fase pré-contratual - Direito à informação na publicidade;

‡ Fase “quase” contratual - Direito à informação de consumidores sobre preços, antes do momento de fechamento do contrato de compra e venda (de vários produtos);

‡ Fase pós-contratual: Direito à informação de consumidores sobre quanto pagar e como pagar (contas, crédito), assim como o "direito de arrepende-se" (prazo de reflexão do consumidor); problemas difusos de super endividamento, transformado em política pública em alguns países e demandas judiciais quanto ao direito de reparação (indenização ou troca de bens materiais).

As conclusões do estudo naquele estágio, permitiram identificar:

f Sujeito credor (ativo) do direito à informação decorrente de relações de mercado seria um “*homo hipossuficiente*” diferente do sujeito modelar tradicional do Direito, um sujeito autônomo kantiano, burguês, “bom pai de família”- reconhecimento de uma diferença estrutural jurídica no contemporâneo entre sujeitos funcionais decorrentes da posição econômica;

x Sujeito (passivo) devedor da informação dotado de um saber, o *know how* ;

x Ação de informação limitada ao ato do registro nos rótulos, na propaganda, definida *ex ante*;

x Informação ao consumidor com exigências definidas pelo Código de Defesa do Consumidor: deve ser clara, em língua portuguesa, traduzida;

x Informação é "uma coisa" que existe *ex ante* e tem que ser explicitada - tem que ser explicada pelo sujeito passivo, detentor do *known how*;

x Ascensão de discursividade econômico-gerencial privatizante também no Direito, que já fora verificada por Freitas (2003) na Ciência da Informação.

Ao mesmo tempo em que fizemos estas descobertas examinando a produção de informação sobre o tema direito à informação, continuamos a nos perguntar: seria esse o caso em que o direito à informação "seria o caso" (González de Gomez, 1991)? Persistia a incômoda sensação de que, pelo menos quanto à produção brasileira, não era compartilhado um saber acadêmico já produzido pelos pares a respeito das características deste direito basilar para a democracia por uma parte expressiva dos autores que publicavam em periódicos jurídicos no Brasil sobre o direito à informação. Estes autores não expressavam o reconhecimento do estatuto de autonomia e importância do direito à informação para a construção da democracia, salvo as destacadas exceções de Seelaender, Lafer e Carvalho, todos estes três vinculados à academia.

Em 2012, Cordeiro, participando do grupo de pesquisa "Do Direito à Informação à Informação sobre os direitos" realizou uma reavaliação do nosso tema, utilizando a mesma metodologia e obteve resultados que passamos a relatar. A análise dos totais anuais de itens sobre direito à informação mostrou um crescimento absoluto importante: a partir de 1992 o número absoluto passou para duas dezenas de artigos por ano chegando às sete dezenas em 2009.

As conclusões dos estudos e Cordeiro (2012) demonstraram que:

- ‡ A produção relativa sobre DI era incipiente;
- ‡ Havia ainda muitas questões sobre direito à informação a serem investigadas, havia um verdadeiro manancial de pesquisas;
- ‡ Os periódicos eram importantes para a comunicação científica no saber do Direito;
- ‡ De maneira geral repetia-se o estatuto encontrado por Lima (2004) – conexão com o tema do direito do consumidor via palavras dos títulos e revista mais produtiva sobre este e nessa clara tendência a tratar o direito à informação como um problema de relações de consumo, enfatiza-lo como direito privado;

Na ocasião daquela dissertação não fora elaborado uma questão ou objetivo específicos sobre as prováveis consequências da Lei de Acesso à Informação sobre a produção escrita acerca do estatuto epistemológica do DI no Brasil, mas começamos a nos perguntar se no

futuro, haveria uma guinada das preocupações dos juristas que escrevem sobre o direito à informação para o âmbito do público.

A partir desta nova questão - a LAI traria mudanças significativas sobre a produção escrita? ou o Direito legislado impulsionaria mudanças significativas nas abordagens doutrinárias sobre o direito à informação?, o grupo de pesquisa produziu, no ano seguinte, dois novos trabalhos: uma análise quantitativa e uma análise qualitativa (CORDEIRO, SALEK, 2013 e LIMA, 2013), agregando uma parametrização classificatória com base em categorias de Habermas (Público e Privado) e Freitas (2001) resultado da análise quantitativa está a seguir:

Cordeiro e Salek (2013) observaram, primeiro, um crescimento acentuado da produção de informação sobre direito à informação na base RVBI a partir de 2012. Paralelamente, a publicação de artigos sobre esta temática na Revista do Direito do Consumidor começaria a declinar percentualmente em relação ao conjunto de artigos sobre direito à informação, como veremos a seguir:

Configurava-se a partir daquele momento a hipótese de que para os autores que tratavam de direito à informação no Brasil, finalmente o sujeito daquele direito modificar-se-ia. Antes da LAI, as questões às quais o direito à informação se vinculavam diziam respeito ao consumo e o sujeito daquele direito era o consumidor. Parecia-nos que depois da entrada em vigor da LAI, começavam a aparecer questões sobre a informação pública como um direito de um sujeito de direitos, não mais um consumidor, mas um cidadão.

Esta hipótese parecia-nos possível com base na reflexão teórica baseada em Habermas que, desde o início dos anos 90 postulava a tese do poder sociológico integrador do Direito: com base em uma mudança na construção da lei com poder cogente, toda uma série de saber poderia ser demonstrada pela produção gnoseológica que passava a ser influenciada por um certo poder modernizador vindo do Direito.

Optou-se como abordagem metodológica, realizar uma leitura classificatória dos itens de informação recuperados, através da busca de marcas textuais que indicassem o tratamento do direito à informação como um direito do âmbito do público ou do privado. Lafer nos lembrava em 1999 que no Direito o dualismo Público x Privado é reconhecido: todas as questões jurídicas podem ser remetidas a esses dois ramos; ora dizem respeito a questões de Direito Público, ora dizem respeito ao Direito Privado.

Alguns documentos têm este processo classificatório mais evidente. Se o autor trata, por exemplo, do direito à informação como um direito constitucional, o documento é classificado

como P (maiúsculo - Público) e se um autor trata do direito à informação em uma conta telefônica, o documento é classificado como p (minúsculo -privado). Quando uma entidade privada questiona o fisco sobre impostos indevidos classifica-se o documento como pertencente ao embate discursivo entre os dois grandes eixos do Direito (Pxp). Assim, ainda que a soma dos totais das duas categorias resulte em um número maior do que a efetiva materialidade de documentos produzidos, importa mostrar que a categoria "público" quase duplica a partir da publicação da LAI nos artigos indexados sob o descritor direito à informação.

Os resultados das análises destes dois recortes temáticos (Público x Privado e Econômico x Político) parecem confirmar o poder sociológico do Direito interferir no comportamento produtivo de informação sobre o direito de informação. Após a LAI o número de artigos dedicado a aspectos do Direito Público reaparece com marcada preponderância. As linhas do Público e do Político estão em ascensão marcante.

Assim, o quadro de González de Gómez sobre os sujeitos envolvidos nas diferentes ordens sociais nos pareceu oportuno para classificar os temas de DI que apareceram nos itens de informação que formaram nosso *corpus* de análise empírica.

Figura 1 - Quadro sobre atores sociopolíticos no direito à informação com base na análise empírica qualitativa sobre a produção brasileira sobre direito à informação registrada na base RVBI



ESFERA PÚBLICA	SUJEITO AUTÔNOMO	<p>CONSUMIDOR</p> <p>(Em geral via contratos de adesão)</p> <p>COMPRADOR</p> <p>MUTUÁRIO</p> <p>CORRENTISTA</p> <p>PACIENTE</p> <p>USUÁRIO DOS PLANOS DE SAÚDE</p> <p>ACIONISTAS MINORITÁRIOS</p>	<p>FABRICANTE</p> <p>COMERCIANTE</p> <p>TRANSPORTADOR</p> <p>PRESTADOR DE SERVIÇOS</p> <ul style="list-style-type: none"> x BANCOS, CEF, FINANCIADORA x COMPANHIA ELÉTRICA x COMPANHIA TELEFÔNICA x COMPANHIA DE ÁGUA E ESGOTO x MÉDICO, DENTISTA x HOSPITAL x PLANO DE SAÚDE x ESCOLAS PARTICULARES <p>ACIONISTAS MAJORITÁRIOS</p>	SISTEMA POLÍTICO
	ESFERA PÚBLICA	<p>CONTRIBUINTE</p> <p>CIDADÃO</p>	<p>ESTADO</p> <p>AGENTE PÚBLICO</p> <p>SERVIDOR PÚBLICO</p> <p>FISCO</p> <p>SERVIÇOS DE</p> <ul style="list-style-type: none"> ☐ PREVIDÊNCIA ☐ SAÚDE ☐ EDUCACIONAIS <p>SEGURANÇA PÚBLICA</p>	

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 9-48.
- BANISAR, David. **Freedom of information around the world**: a global survey of access to government information laws. Washington DC: Privacy International and Electronic Privacy Information Center, 2006. Disponível em: <http://www.freedominfo.org/documents/global_survey2006.pdf>. Acesso em 20 jul. 2012.
- BARRETO Aldo de Albuquerque. Os agregados de informação: memórias, esquecimento e estoques de informação. **DataGramZero**: Revista de Ciência da Informação, v.1, n.3, jun. 2000. Disponível em: <http://www.dgz.org.br/jun00/Art_01.htm> Acesso em 20 set. 2013.
- BASTOS, Celso Ribeiro. Curso de direito constitucional. 12. ed. São Paulo: Saraiva, 1990. 372 p.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992. 217p.
- BRASIL. Lei n 12.527 de 18 de novembro de 2011. **Diário Oficial da União**, Brasília, 18 nov. 2011. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2011/Lei/L12527.htm>. Acesso em 10 jun. 2012.
- CARVALHO, Luis Gustavo Grandinetti Castanho de. **Liberdade de informação e o direito difuso à informação verdadeira**. Rio de Janeiro: Renovar, 1994. 98 p. Originalmente dissertação de mestrado em Direito Público pela PUC/RJ, Teoria do Estado e Direito Constitucional.
- CEPIK, Marco. Direito à informação: situação legal e desafios. **Informática Pública**, v. 2, n. 2, p. 43-56, dez. 2000.
- CORDEIRO, Helena Cristina Duarte. **Direito à informação na base RVBI: um estudo informétrico (1988/2010)**. 2012. Dissertação (Mestrado - Ciência da Informação) - Universidade Federal Fluminense. Disponível em:
- CORDEIRO, Helena Cristina Duarte. SALEK, Lúcia Martini Coelho Brandão. **O direito à informação enunciado na produção doutrinária brasileira da Constituição de 1988 até a Lei de Acesso**. 16 f. Trabalho apresentado às JORNADAS INTERNACIONALES DE ACCESO A LA INFORMACION, Medellin, 10-11 out. 2013,Resumo disponível em:
- FONSECA, Maria Odila Kahl. **Direito à informação** : acesso aos arquivos públicos municipais. Rio de Janeiro, 1996. 152 p. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) - Programa de Pós-Graduação convênio CNPq/IBICT - UFRJ /ECO, 1996.
- GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Maria Nélide. O “socius” e o usuário da informação: a esfera da comunicação política. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 86, p. 17, jul./set. 1986.
- _____. Metodologia de pesquisa no campo da Ciência da Informação. **DataGramZero**: Revista de Ciência da Informação, v.1, n.6, dez 2000, Artigo 03. Disponível em <<http://www.datagramazero.com.br>>. Acesso em 11 mar. 2004.

FREITAS, Lúcia Silva. **Na teia dos sentidos: análise do discurso da Ciência da Informação sobre a atual condição da informação.** São Paulo, 2001. 245 f. Tese (Doutorado - Escola de Arte e Comunicação - USP).

FREITAS, Lúcia Silva de. A teia dos sentidos: o discurso da Ciência da Informação sobre a atual condição da informação. In: ENCONTRO DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 5., 2003: Belo Horizonte. **Anais: Informação, Conhecimento e Transdisciplinaridade.** Belo Horizonte: Escola de Ciência da Informação da UFMG, 2003

FREITAS, Lúcia Silva de et alii. Questões em rede: trajetos temático-discursivos do campo informacional brasileiro e internacional 1968-2009. In: ENANCIB, 13., 2012, Rio de Janeiro, **Anais digitais.** 2012.

GONZÁLEZ DE GOMEZ, Maria Nélide. O “socius” e o usuário da informação: a esfera da comunicação política. **Revista Tempo Brasileiro,** Rio de Janeiro, n. 86, p. 17, jul./set. 1986.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Maria Nélide. O caráter seletivo das ações de informação. **Informare,** v.5, n 2, p. 7-31, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 2 v. (Biblioteca Tempo Universitário, v. 101-102)

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. 398 p. (Biblioteca Tempo Universitário, v. 76)

HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la accion comunicativa:** crítica de la razón funcionalista. 4. ed. Madrid: Taurus, 2003 v. 2, p. 454

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos:** um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. 406 p.

LIMA, M. H. T. de F. **Pela reconstrução epistemológica do direito à informação:** um estudo metainformacional da *opinio juris* brasileira contemporânea. Tese (Doutorado - Ciência da Informação UFRJ/IBICT) Rio de Janeiro, 2004.

LIMA, Marcia Heloisa Tavares de Figueredo. Análise qualitativa do sujeito do direito à informação enunciado na produção jurídica doutrinária brasileira da constituição até a lei de acesso brasileira, 2013. Trabalho apresentado às JORNADAS INTERNACIONALES DE ACCESO À LA INFORMACIÓN, Medellín, 2013

LIMA, Marcia Heloisa Tavares de Figueredo CORDEIRO, H. C. D. Uma análise principiológica da lei brasileira de acesso frente ao estatuto epistemológico do direito à informação. Niterói, 2012. 21 f. Trabalho aceito para apresentação no Seminário 15 e publicação nos anais de 3. INTERNACIONAL DEL CONOCIMIENTO, Santiago del Chile, 07-10 jan. 2013.

LIMA, Marcia H. T. de Figueredo, CORDEIRO, H. C. D., SALEK, L. M. C. B. Detecção do sujeito do direito à informação na produção escrita brasileira da Constituição de 1988 até a

Lei de Acesso à Informação, 2013. Trabalho apresentado ao IX WORKSHOP EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, Brasília, 2013.

LOPES, Cristiano Aguiar. Acesso à informação pública para a melhoria da qualidade dos gastos públicos – literatura, evidências empíricas e o caso brasileiro. **Cadernos de Finanças Públicas**, Brasília, n.8, p. 5-40, dez. 2007.

MARTINS, Argemiro Cardoso Moreira. O direito romano e seu ressurgimento no final da Idade Média. In: WOLKMER, Antonio Carlos (org.) **Fundamentos de História do Direito**. 2. ed. Belo Horizonte : Del Rey, 2002. cap. 7, p. 181-195

MENDEL, Toby. **Liberdade de informação**: um estudo de direito comparado. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2009. 172 p. Disponível em: <http://portal.unesco.org/ci/en/files/26159/126398551119freedom_information_pt.pdf/freedom_information_pt.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2013.

OLIVEIRA, Elaine Ricevich Bastos de; JAEGGER, Fátima. Gerenciamento da Rede Virtual de Bibliotecas – Congresso Nacional – RVBI. Brasília, 2005. Disponível em: <<http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/70376>>. Acesso em: 15 ago. 2011
PASSOS, Edilenice, CHAMARELLI, Marilúcia. Bibliografia Brasileira de Direito. Ciência da Informação, Brasília, v. 22, n. 1, p. 89-90, jan./abr. 1993. Disponível em: <http://revista.ibict.br/ciinf/index.php/ciinf/article/viewFile/1237/876>. Acesso em: 30 jun.2012.

SEELAENDER, Antônio C. Leite. O direito de ser informado: base do paradigma moderno do direito de informação. **Revista de Direito Público**, v. 25, n. 99, p. 147-159, jul./set. 1991.

SILVA, José Afonso da. **Aplicabilidade das normas constitucionais**. 6. ed. São Paulo, SP: Malheiros, 2001. 277 p.

UMA PERSPECTIVA ÉTICA PARA O TRABALHO INFORMACIONAL: O DISCURSO EM ORGANIZAÇÕES COMPLEXAS¹⁴²

Márcio da Silva Finamor

Mestre em Ciência da Informação - IBICT/UFRJ

Email: marciofinamor@gmail.com

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima

Pós-doutor em Ciência da Informação - IBICT/UFRJ

Email: clovismlima@gmail.com

Resumo: Neste artigo pretendemos fazer uma discussão teórica e crítica sobre o trabalho informacional dos profissionais da informação. Estabelecendo uma relação entre o discurso (habermasiano) e aspectos das competências necessárias para o trabalho nas organizações complexas como a profissionalização normativa e a competência comunicativa. Toda esta discussão tem fortes referências do Filósofo Jürgen Habermas na teoria da ação comunicativa do discurso, do Filósofo Harry Kunneman sobre os Estudos Humanísticos da Informação que trata da concepção de práticas da profissionalização e de autores em consonância com esse raciocínio, mostrando a ligação entre o discurso, ética e às ações de humanismo na profissão. Aponta perspectivas promissoras do engajamento em equipes multiprofissionais pelo uso da discursividade, com isso, estabelece recursos para a construção e troca de informações, conhecimentos e respectivamente meios para inovar e criar no ambiente complexo. Conclui-se que o trabalho/produção informacional requer esforços morais e éticos, além de práticas que visem à construção de vínculos afetivos e efetivos sobre ações que resultem em bem-estar dos envolvidos – mas que requerem uma reconfiguração na formação dos profissionais da informação e a aquisição de novas competências a partir de um olhar acurado e crítico da profissão na Sociedade da Informação e nas relações com o *outro* em sua dignidade e na convivência humanizadora.

Palavras-chave: Profissionalização normativa e competência comunicativa. Agir dos profissionais da informação. Organizações complexas.

1 INTRODUÇÃO

Consideramos as organizações complexas um ambiente ambíguo e restrito por exigência da situação vivida e das práticas profissionais e atitudinais dos envolvidos. É um ambiente onde acontecem excessivas relações dialógicas, de trocas de informações e

¹⁴² Artigo elaborado a partir da parte teórica e crítica da dissertação de FINAMOR, M. S. intitulado: “O Agir Comunicativo e Crítico do Bibliotecário nas Organizações de Saúde”. Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia – IBICT/UFRJ.

comunicações, de pensamentos e atitudes humanas. Com isso, consideramos que colocar em prática a aplicabilidade de conceitos humanísticos em ambientes complexos requer maiores esforços éticos e morais para os sujeitos, além de práticas que visem à construção de vínculos afetivos e efetivos sobre ações que resultem em bem-estar dos envolvidos, no sentido existencial, e melhoria das práticas da profissionalização dos profissionais da informação sobre o trabalho informacional e comunicacional nesses ambientes. Para atingir esse objetivo, é necessário nos apropriarmos de duas correntes filosóficas: habermasiana (humanista) e luhmanniana (anti-humanista).

Para conduzirmos a senda deste caminho é preciso maior acuidade nas organizações complexas por consequência um olhar proveniente do trabalho informacional de diferentes disciplinas e setores, como, por exemplo, o olhar sobre a teoria dos sistemas do sociólogo Niklas Luhmann, para conhecermos o desenvolvimento de sistemas e seu subsistema: que permiti entender a complexidade das relações nesse ambiente. Consideramos que os profissionais da informação dentro de seu ambiente de trabalho podem agir em diferentes interfaces de serviços de informação. Pois, nas organizações complexas, existe a demanda sistêmica e seus subsistemas; inevitavelmente necessitamos de nos apoderar da teoria de Luhmann – nesse caso de serviços de informação dentro do sistema. Esse subsistema – especializado – é onde essas profissionais necessitam especializar-se para desenvolver as atividades sociais, comunicacionais e informacionais dentro do sistema complexo.

De encontro a essas teorias, iremos adotar a teoria dos sistemas no viés metodológico e na forma de observar os sistemas e subsistemas das organizações complexas. Diferenciando dos sistemas complexos das organizações, reduzindo a complexidade do ambiente para então, conceber ações comunicativas (aumentando a comunicação interna), gerando dessa forma, os subsistemas especializados de serviços informacionais, para então através das interações entre os sujeitos mediante linguagem corroborar com a socialização dos profissionais e pacientes. Isto é, entender a constituição de uma organização é entender a constituição do seu sistema, que pode ser pensado em termos luhmannianos.

Neste artigo, possui sua base nas áreas da Ciência da Informação e Estudos Humanísticos da Informação. Tem como finalidade melhores aproveitamentos do uso social das interações e das informações, da sua produção, da colaboração e apoio a tomadas de decisão, vantagens sociais e comunicacionais. Sendo o início para a criação de uma sólida ponte para a uma efetiva contribuição nas organizações complexas e para o fazer informacional dos profissionais da informação. Mas, para isso, é preciso mais que sua

contribuição técnica e teórica, é preciso interagir para construir a informação no contexto das relações, isto é, na intersubjetividade¹⁴³, na rede de equipe multiprofissional.

Os aportes teóricos aqui citados provêm desse alicerce e dão subsídios para os profissionais operar com ações transformadoras e abastecidas de competências nesse ambiente ambíguo e incerto na perspectiva comunicacional e social. Certamente o profissional da informação está habilitado e capacitado com as competências necessárias do seu fazer informacional: coletar, buscar, organizar e mediar a informação. Consideramos esse ambiente propício para o fazer informacional especializado, relevante e expressivo.

2 O TRABALHO INFORMACIONAL: O DISCURSO EM ORGANIZAÇÕES COMPLEXAS

As organizações complexas, como todas as organizações dotadas de um certo porte e de uma certa capacidade de existir no tempo e interagir ativamente com a sociedade. Esse ambiente enquadra uma equipe de multiprofissionais que contempla a articulação das ações e dos saberes dos diversos profissionais inseridos nesse ambiente, promovendo a integralidade dos serviços e buscas por soluções de problemas e desfecho de conflitos. Esse ambiente, considerado complexo, requer dos profissionais um esforço maior no agir organizacional e relacional para lidar com a rotina do dia a dia. As ações dos profissionais sobre a condição humana de diferentes perspectivas sociais dentro desse sistema complexo trazem para eles grandes desafios no quesito das relações e nas funções e condições de atender às demandas.

A teoria dos sistemas de Niklas Luhmann sobre as organizações complexas preocupa-se em direcionar o olhar para as organizações da forma como lidamos e explicamos a sua complexidade e indica como ela se reduz através de sua construção. Essa teoria mostra como é constituído e produzido o sistema complexo, e concomitantemente trazemos um diálogo expressivo, com a teoria habermasiana reconhecendo e dando subsídios para o agir dos

¹⁴³ Segundo (GOYARD-FABRE, 2002, p. 483), “a intersubjetividade é necessariamente o campo no qual, sobre fundo de integração social, a razão “discursiva” e “comunicacional” apresenta, visando a outros e numa busca de consensualidade, uma conduta “processual” de argumentação e de justificação”. Já para Japiassú e Marcondes (2006), a intersubjetividade é a interação entre diferentes sujeitos, que constitui o sentido cultural da experiência humana. O problema da intersubjetividade está relacionado à possibilidade de comunicação, ou seja, de que o sentido da experiência de um indivíduo, como sujeito, seja compartilhado por outros indivíduos. Trata-se de noção encontrada contemporaneamente na fenomenologia e na filosofia analítica da linguagem com o objetivo de superar o subjetivismo e o solipsismo. A objetividade de vários sujeitos concordando quanto ao sentido de algo ou quanto a um resultado determinado (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006).

profissionais nesse ambiente incerto na perspectiva do agir socialmente e aumentar as comunicações e interações linguísticas.

Podemos compreender que as atividades informacionais e comunicacionais na perspectiva da teoria sistêmica podem ser vistas como um processo que visa à expansão desse ambiente complexo, e dessa forma os profissionais da informação pode introduzir *serviços informacionais e comunicacionais* como um subsistema social especializado e complexo, já que envolve grande número de relações profissionais. Esse serviço informacional é como um subsistema que atende às amplificações da complexidade sistêmica e ao mesmo tempo reduz a complexidade. Ao olhar esse sistema complexo para o aumento da complexidade através dos serviços informacionais e comunicacionais os profissionais podem agir com mais segurança diante das ações comunicativas e informacionais mediadas pela linguagem natural, gerando assim os subsistemas a partir do entendimento da constituição da organização para a constituição do seu sistema interno e específico.

Luhmann ensina-nos que as organizações são construídas a partir da redução da complexidade na relação com o meio ambiente. Assim, uma organização consiste sempre em escolher meios de executar um objetivo entre muitas possibilidades. Essa redução da complexidade nas organizações acontece especialmente por reduzir a comunicação no seu seio, como a estrutura da informação flui em torno das escolhas feitas, e a racionalização nas organizações é sempre uma escolha orientada para um fim, observando-se os imperativos do *poder e do dinheiro* (LUHMANN, 1996, *apud* LIMA, 2015).

O paradigma da organização complexa, e para agir nessa complexidade é preciso usar a teoria discursiva de Habermas: ele próprio discute essa teoria e a compara com a dele mostrando que para os sujeitos interagirem nesse ambiente complexo, teorizando e apresentando caminhos práticos através da filosofia pragmática e da linguagem entre os indivíduos capazes de atos de fala, de argumentação, de âmbito consensual e intersubjetivo, pois na teoria sistêmica de Luhmann não existem sujeitos. Portanto, para entendermos esse ambiente complexo e o agir infocomunicacional dos profissionais, é preciso antepor-se à teoria dos sistemas e iniciar a discussão sobre a abordagem filosófica da linguagem, da discursividade e do trabalho informacional e comunicacional com base na teoria dos estudos humanísticos, do agir comunicativo e das ações interacionistas e, em seguida, do uso da teoria discursiva e da teoria dos sistemas, ou seja, o agir dos profissionais, para ir além dos limites sistêmicos.

A importância do uso da linguagem em qualquer ambiente organizacional, seja ela complexa ou não, se dá pelo potencial que ela tem de tornar eficaz a coordenação das ações sociais. Assim, vive-se na linguagem um fluir de coordenações consensuais de comportamentos e de emancipação dos sujeitos, colocando em prática o agir comunicativo e os princípios dessas teorias. Essas ações têm o potencial de criação de informações no contexto comunicacional e nas interações sociais em qualquer ambiente, seja ele complexo ou simples, conforme aponta Habermas (2002).

A interação por meio da linguagem (no falar, no escutar e no argumentar) é debatido por Habermas como o *sucesso* da comunicação; está vinculado aos processos comunicacionais, interacionais e por mediações, seja pelas informações, seja pela dinâmica comunicacional em discursos e interações consensuais. Esses processos estão na interação e na mediação, pois cada indivíduo é diferente do outro, passa por experiências distintas que devem ser consideradas no contexto dinâmico da ação social e nas relações argumentativas. A linguagem, a cultura e a ação comum são fatores críticos para a interlocução e para a capacidade de conceber informações nas atividades comunicacionais e de melhores práticas, que vai além de seu fazer tradicional para os aspectos relacionais e discursivos: o que transcende suas ações de trabalho e ações no ambiente complexo.

Dentre as práticas dos profissionais da informação e outros profissionais, a mediação da informação apresenta-se como inevitável nos seus afazeres do dia a dia, onde se manifesta na emergência de uma linguagem comunicadora, de um sistema de representações comum a toda organização e a todas as pessoas. E, ao mesmo tempo, esse sistema de representação gera um sistema social, coletivo, de pensamento, de relações, de vida, ou seja, uma sociabilidade, que corresponde a uma forma de identificação social e é equivalente, na lógica da filiação, à intersubjetividade. Entenda-se por essa sociabilidade o conjunto de representações, de condutas e de práticas pelas quais uma pessoa é reconhecida como pertencendo a uma mesma sociedade, a uma rede e a uma equipe da mesma parte do ambiente de trabalho, segundo Silva (2010).

A capacidade da informação no social nos faz perpetuar-nos sobre um conceito de produção da informação nas relações intersubjetivas, onde convoca o de comunicação e ambos se reportam a um fenômeno humano e social que tem a ver com a capacidade simbólica de cada pessoa e com a necessidade de uma interagir com outra ou com outras. Essa conceituação abre, também, espaço para que se instaure não mais abordagens práticas e instrumentais voltadas para o primado de descrever os documentos (objetos culturais e

patrimoniais conservados em instituições custodiadoras, como os Arquivos e as Bibliotecas), mas um esforço de cientificidade que compreenda e explique os modos e os contextos de produção informacional, os imperativos e as formas de mediação e os múltiplos aspectos e nuances do comportamento individual e coletivo em face da busca, da mediação e do uso da informação nesses ambientes (SILVA, 2010, p. 13).

Em vista disso, a presença de Habermas no corpo teórico deste artigo é significativo, pois ele não trabalha sobre um desenvolvimento teórico acerca da informação, e sim numa abordagem integradora da comunicação. Isto é, o desenvolvimento da construção das informações está na dinâmica comunicacional. E a linguagem como instrumento de atos de falas que proporcionam aos indivíduos ações argumentativas e esses discursos produzem entendimentos e reconstruções racionais no ambiente de trabalho e no ambiente complexo.

Habermas (2004, p. 117-118) considera que apenas os atos de fala constituem ações eficientes, isto é, os indivíduos em seus próprios atos e prolações linguísticas podem construir uma dinâmica comunicacional integradora. Todavia a racionalidade comunicativa¹⁴⁴ corporificada em atos ilocucionários também se estende, para além de prolações verbais, a ações ou interações sociais, constituindo ações comunicativas e manifestação empírica da racionalidade com o intuito de ampliar as relações humanas e integradoras para além do falar e ouvir: numa perspectiva emancipadora, do aprender e do desenvolvimento moral.

No que Habermas chama de interações comunicativas, as pessoas envolvidas se põem de acordo para coordenarem seus planos de ação, e o acordo alcançado em cada caso é medindo pelo *reconhecimento intersubjetivo* das pretensões de validade. No caso dos processos linguísticos de entendimento mútuo, os atores erguem com seus atos de fala, ao se entenderem uns com os outros sobre algo, as pretensões de validade – mais precisamente, pretensões de verdade, de *correção* e de *sinceridade*, conforme se refiram a algo no mundo objetivo (enquanto totalidade dos estados de coisas existentes), no mundo social comum (enquanto totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas de um grupo social) e no mundo subjetivo próprio (enquanto totalidade das vivências a que têm acesso privilegiado) (HABERMAS, 1989, p. 79).

Os ambientes de trabalho em geral são feitos de pessoas e com elas podem e devem discutir para melhoria dos serviços e processos – em nosso caso serviços informacionais, e

¹⁴⁴ “Racionalidade comunicativa traz consigo conotações que, no fundo, retrocedem à experiência central da força espontaneamente unitiva e geradora de consenso própria à fala argumentativa, em que diversos participantes superam suas concepções inicialmente subjetivas para, então, graças à concordância de convicções racionalmente motivadas, assegurar-se ao mesmo tempo da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade de seu contexto vital” (HABERMAS, 2012, p. 37).

para tanto as organizações devem recuperar a dimensão humana. Para isso, é preciso facilitar a discursividade dentro das organizações complexas. Essa é uma das principais tarefas dos agentes críticos, permitindo que as pessoas discutam e maximizem os recursos para a renovação.

Nosso critério conceitual de trabalho no âmbito da era da informação se dá, conforme aponta Marques (2016, p. 66-67), que no rol dos trabalhos mediados pelas atuais tecnologias da informação e comunicação se incluem atividades laborais diversificadas que ampliam cada vez mais a multiplicidade, a heterogeneidade e a complexidade do universo do trabalho. Assim, tornam-se menos úteis as abordagens que flertam com visões dicotômicas que tendem a isolar, em esferas de agir distintivamente, os trabalhadores que lidam com a produção intelectual e os trabalhadores responsáveis pela produção tangível, passando a ter maior liberdade de ideias e de visões democráticas, nos ambientes onde estão inseridos, os indivíduos dedicados à produção de informações, mediações e comunicações.

Na perspectiva do trabalho informacional e comunicacional os profissionais da informação requerem muito mais que técnicas e processos para organização e disseminação/mediação da informação, postulamos a necessidade das interações sociais e o senso crítico na modelagem das discussões junto com o *outro* (em seu mundo factual) sobre a ética e as relações deontológicas, pois:

Ao se aplicar a fenomenologia social como base fundante para o entendimento da relação entre formação e atuação do coletivo *profissional da informação*, pode-se voltar para o entendimento de como se dá a *construção da realidade social deste coletivo*. Para tal se carece de compreender *seus sujeitos e suas experiências* e, ainda, suas instituições, seus pensamentos e suas representações sociais, bem como os *conhecimentos intersubjetivados e socializados* que amparam o desenvolvimento de suas competências profissionais e o *seu agir moral* perante seu coletivo e perante a sociedade; considerando sua história e o contexto de seu desenvolvimento social. (SOUZA *et al.*, 2014, p. 12, itálico nosso).

No âmbito da intersubjetivação, as pessoas constroem a informação (através do entendimento mútuo) dentro do contexto comunicacional, isto é, na relação com o *outro*. A intersubjetividade, mediada pela linguagem, subsidia a construção da informação. A linguagem, aqui, não é só uma ferramenta para interpretar e representar; ela é um elemento da construção da sociabilidade. É nesse contexto da construção da sociabilidade que os indivíduos interpretam, representam e produzem a informação, ou seja, no contexto da intersubjetivação se dá a sua subjetivação (o tornar-se sujeito). E no contexto da relação com os outros é que os indivíduos constroem a intersubjetivação concomitantemente, isto é, não existe a construção da subjetividade fora das relações com os *outros*, ou seja, na perspectiva

habermasiana sempre terá de existir o *outro* para a comunicação e concepção da informação. Portanto, o poder da informação encontra-se com maior êxito na capacidade das interações dos indivíduos sobre o uso do aparelhamento (linguagem) do que na “informação” (“informação como coisa”) propriamente dita.

Com isso, os profissionais da informação e equipes multiprofissionais podem estabelecer em suas práticas uma perspectiva discursiva, resgatando características das pessoas em uma dimensão do agir comunicativo e do cuidado de um trabalho correto (eticamente) pela interação e por suas ações procedimentais no dia a dia, numa perspectiva do que ele faz e do seu agir construtivista e interacionista: o fazer do dia a dia onde haja uma recomposição do trabalho com menos seriedade e mais integralidade de ações e tarefas integrais, com menos delegação e menos fracionamento do trabalho.

3 ASPECTOS FILOSÓFICOS DAS INTERAÇÕES INFOCOMUNICACIONAIS NO CONTEXTO SOCIAL: CAMINHOS PARA O REFLETIR E O AGIR DOS PROFISSIONAIS

O entendimento do processo infocomunicacional envolve a informação e a comunicação decorrente da interação entre indivíduos e as trocas de informação no contexto social. Em nossa fundamentação teórica, entendemos esse processo como um esforço para compreender novas formas de *ser*, de *pensar*, de *agir* e de *manifestar-se* no mundo contemporâneo – com o uso da ação comunicativa e da linguagem. Onde se exigem dos profissionais e de outros indivíduos uma postura aberta e multirreferencial para entender e agir em fenômenos sociais, tendo como ponto de partida os comportamentos humanos a partir do advento e da (r)evolução das tecnologias da informação, das tecnologias móveis e da comunicação do século XX ao século XXI, bem como as formas de trabalho e do direito social e individual de cada um de agir e comunicar-se na sociedade e em qualquer ambiente sem coações e sem barreiras (físicas, de poder ou de formação).

O filósofo Rafael Capurro, cuja concepção linguística se aproxima da de Habermas e na qual o autor questiona os processos e a produção de informação humana, indicando que, do ponto de vista do conhecimento humano, ela equivale ao conceito de uma entidade *linguística* com um significado único, que por sua vez só é possível num quadro aberto de possibilidades e de significado, que nada mais é do que o uso da língua natural no ato de falar e de expressar nas relações sociais (CAPURRO, 2014).

Entre as várias correntes da filosofia continental, como a fenomenologia e a hermenêutica, um ponto de encontro dessas posições é a concepção da linguagem como neutra e transparente através da qual percebemos e pensamos em realidade como ela é, mas como a condição inevitável da possibilidade de conhecimento da ação humana. Isso significa que a realidade é articulada como tal na língua e vice-versa: a linguagem mostra sempre parcialmente quem somos e em que mundo vivemos. Assim, ainda podemos resgatar sua intuição de que tanto a reflexão sobre o mundo quanto sobre a nossa própria vida não pode escapar a algo inerente ao homem – a linguagem –, sendo permitido, portanto, uma distância crítica dos significados contingentes ainda em uso que nos permitem não só criar novas formas de vida mas também novas teorias científicas, novas formas de compreender e responder às realidades em que vivemos, quem somos, o que fazemos e o que podemos fazer (CAPURRO, 2014).

Em via de projeção sobre o uso da linguagem, que induz uma tangente integradora nas relações, consideramos a importância de os profissionais da informação adquirirem, sobre as competências aqui discutidas que visam à linguagem, abordagens expansivas e ágeis das relações humanas com práticas agenciadas à razão comunicativa: com o uso nas relações e do trabalho. Por isso:

Reforçamos que Habermas procura, no interior da linguagem, o norte da razão comunicativa que defende existir. É no uso social que os sujeitos fazem da linguagem como forma de comunicação, que se estabeleceriam os elementos para a construção de uma racionalidade comunicacional. A racionalidade, para Habermas, é uma forma de coordenação de ação coletiva mediada pela linguagem, por isso, ele relaciona a intersubjetividade às estruturas de comunicação e à integração social. Todavia, “acima” das ações racionais haveria, segundo Habermas, uma força emancipatória que conduziria o uso dessa razão e que se estabelece, se institui e se manifesta na intersubjetividade comunicativa entre sujeitos, em uma ação de comunicação. Esta ação, por sua vez, tem como objetivo um entendimento mútuo entre os atores da comunicação. A integração social, portanto, se dá mediada pela linguagem. (HABERMAS, 2002 *apud* GRACIOSO, 2009).

Por conta disso, e não só por isso, situamos o nosso entendimento da linguagem como ação, a ação como *informação* e a informação como *linguagem*. É no bojo das ações informacionais e comunicacionais que traçamos um panorama crítico e de capacitação desse profissional no seu fazer e de ações na busca da informação, mediação e organização, seja ela física ou virtual (GRACIOSO, 2009). Nessa conjectura informacional/documental, é relativamente fácil contar o número de palavras em um documento ou descrevê-lo de outras formas; muito mais difícil é tentar descobrir para quem aquele documento tem relevância e quais as perguntas importantes a que ele pode responder. Questões de interpretação também são difíceis porque frequentemente confundimos interpretação e abordagem individualista. O

significado, entretanto, é determinado nos contextos *social* e *cultural* (CAPURRO; HJØRLAND, 2007, p. 193, itálico nosso).

Posto isso o consideramos como um dos desafios teóricos e práticos no trabalho informacional, bem como na sociedade de informação, em razão de que o debate é particularmente concentrado na síndrome reducionista, no medo de reduzir a pessoa humana a um mero organismo ou máquina de processamento de informações, perdendo de vista os componentes culturais que caracterizam o conhecimento e, mais exatamente, o observador humano. A informação, nessa perspectiva, é o processo e o produto de uma sucessão de seleções, podemos dizer de *argumentos*. Esse aspecto desempenha um papel decisivo na teoria da informação de Shannon, que exclui os aspectos semânticos e pragmáticos ao atribuir o *transmissor* e o *receptor* humano e retomando, assim, a seleção no sentido moderno e atual da noção de informação em *linguagem comum* (CAPURRO, 2014, itálico nosso).

Para que funcione em um nível social, sem as estruturas de força vertical que bloqueiam tais processos, é essencial que desenvolvamos e mantenhamos dispositivos de duas vias, a comunicação horizontal e a comunicação recursiva: discussão sobre a noção de informação em uma concepção unilateral, vertical e não recursiva de transmissão de mensagem. A percepção crítica dessa tensão entre autonomia e heteronomia, horizontal e vertical, qualidade da informação e mensagem tem sido possível graças à transmissão de mensagens que chamamos de *internet*, se vista a partir da genealogia da noção de informação, a qual flui para o espaço de reflexão que chamamos de *ética da informação* (CAPURRO, 2014, itálico nosso).

Tentar pensar as interações mediadas pela linguagem como uma percepção da dinâmica social, como um jogo linguístico, é ter no ambiente de trabalho, do social e em qualquer esfera uma potência criativa e de soluções de problemas e conflitos. Para quem trabalha com comunicação e informação (como os profissionais da informação), isso o tira de vários modelos mentais anteriores, como, por exemplo, a teoria da matemática da comunicação, do modelo de emissor e receptor. Pois o processo discursivo e de interação é uma dinâmica social onde se rompe com a ideia de *input* e *output*. Isso nos coloca o desafio de pensar na relação entre comunicação e informação, e é nesse momento que o profissional da informação aparece apto para lidar nessa dinâmica de interação, comunicação e informação (visto que sua formação se baseia na tecnicidade da informação). No entanto, tal possibilidade só será efetiva com o aperfeiçoamento e a aprendizagem da *competência comunicativa* e com a

aquisição mais profunda da teoria humanista e dos sistemas complexos, como as organizações complexas.

O trabalho informacional dos profissionais da informação e de qualquer outro profissional requer mudanças atitudinais que nos coloca adiante da necessidade de uma tomada de posição de abandono da “máscara da neutralidade” em favor de se colocar na centralidade de nossos estudos, pesquisas e afazeres profissionais a “razão de ser” e a “de um bom trabalho” da ação informacional, sem abandonar a preservação da memória social e as condições de acesso à e uso da informação, cuja mediação, entre outras coisas, deve incorporar o estímulo ao exercício da *palavra*, do *diálogo*, da *criatividade*, da produção de *sentidos* e também do *entendimento*, tomando enfim como um dos fundamentos do trabalho com a informação a construção e a manutenção do *espaço crítico*. Para este último, a interação representa a esfera do social a partir da qual os sujeitos *convivem*, *agem* e se *comunicam* para encontrar o caminho do entendimento e do consenso possível para as decisões em torno das coisas do mundo do sistema e do mundo da vida¹⁴⁵ (GOMES, 2016, itálicos nossos).

O protagonismo social representa o caminho promissor da construção ética das relações sociais capazes de estabelecer e rever atitudes e verdades, na qual a produção, o acesso, o uso e a apropriação da informação cumprem papel importante, isto é, o sujeito que age socialmente em ambientes e práticas relacionados com a informação também se caracteriza como sujeito da ação protagonista. Daí a relevância de problematizar e de reconstruir a racionalidade sob o conceito de informação para situar suas relações com a comunicação, localizando nessa articulação o envolvimento com a ação que demanda e gera o protagonismo da interação e da ética para assegurar um processo dialógico promissor e envolvente com a rede de equipe (GOMES, 2016).

O processo dialógico é resultante e promotor de ação de compartilhamento de informações situada no plano de ação dependente da *interação*. A informação, nesse caso, é produzida, organizada, acessada e apropriada no processo de encontro com o *outro*. O outro que produz, o outro que organiza, disponibiliza, facilita o acesso e uso, mas que também

¹⁴⁵ O termo “mundo da vida” foi introduzido por Husserl e Habermas recorreu a este conceito para construir a ideia de que também o agir comunicativo está contido no mundo da vida (Habermas, 1990b, p. 86). O mundo da vida está diretamente implicado no processo de vida social. O tecido das ações comunicativas alimenta-se de recursos do mundo da vida e é, ao mesmo tempo, o meio através do qual se reproduzem as formas de vida concretas (fatos). O mundo da vida se reproduz através de ações comunicativas de forma que valores, normas e especialmente o uso da linguagem orientada para o entendimento mútuo sejam postos sob o fardo da integração apenas numa sociedade que satisfaça as exigências intencionalistas de uma socialização comunicativa pura (HABERMAS, 1990, p. 292).

constrói e oferta dispositivos facilitadores do encontro e do debate com os outros, ampliando nossas interpretações alocadas na *intersubjetividade*. Sobre as relações estabelecidas com os outros no desenvolvimento do processo de apropriação da informação, entende-se aqui a apropriação ou mediação como o processo por meio do qual podemos conferir significado à informação e dar sentido às nossas próprias vidas, atitudes e fazeres laborais (GOMES, 2016).

Desse modo consideramos que um dos principais desafios dos profissionais da informação o ensino da Ciência da Informação e o desenvolvimento de currículos que proporcionem uma formação alinhada com os desafios do mercado global, sem deixar de se preocupar com a formação cultural e *humanística dos profissionais*, em um contexto onde ocupem posições e desenvolvam atividades estratégicas no mercado de trabalho, o que permite enriquecer o ambiente acadêmico com novas visões e tendências. Tanto as aulas teóricas quanto as aulas práticas devem fazer uso dos modernos recursos computacionais que permitem a reprodução, o desenvolvimento e a produção de ambientes de pesquisa que levem o aluno e o professor a vivenciar a realidade em que as organizações estão inseridas como meios para agir nesses ambientes sem receio ou sem competências para o trabalho (PALETTA, 2016, p. 57-58, *itálico nosso*).

As práticas informacionais indicam que o trabalho com a informação demanda um profissional protagonista e consciente de que o seu fazer se volta para o desenvolvimento do protagonismo social. A condição do protagonista profissional evidencia o estado de mediador e também de sujeito ativo no estabelecimento das condições da existência humana (o *outro* em sua dignidade e na convivência humanizadora), já que as condições da atividade criadora são imprescindíveis e também constituem a meta do seu trabalho social. A informação nasce, inspira, motiva e sustenta a ação interativa que traz em si a potência da criatividade, da mudança, da integração, mas também do estabelecimento e preservação da memória social e seus acessos e disseminações (GOMES, 2016).

Nesse aspecto, os profissionais da informação necessitam de uma teorização e de uma prática informacionais mais elaboradas que deem conta das demandas informacionais e sociais das organizações complexas. O que é fundamental é a necessidade de desenvolver ações que promovam interações dentro dos sistemas complexos, uma vez que o subsistema de informação está cada vez mais acoplado ao sistema de comunicação por uma questão habermasiana, a saber: não existe informação fora do contexto da *intersubjetividade*. Um dos requisitos para essa consecução nas organizações e na sociedade são as práticas sociais de interação como a percepção e a criação de subsistemas de informação para o sistema em que

trabalha. Ao se mediar e promover a socialização – na perspectiva humanística –, geram-se subsídios para criar e inovar dentro dos ambientes sistêmicos ali onde isso é considerado improvável por Luhmann. O elemento que corrobora esse enunciado é que sem comunicação e interação não há informação/ inovação. Isto é, quando as opiniões individuais são estabelecidas por meio de argumentos e trocas de informações com outros sujeitos em amplo debate, existe a possibilidade do surgimento de uma ideia em comum, um consenso, uma opinião pública, e essa ideia parece-nos indiscutível, desenhada democraticamente, enquanto não aparece outro argumento melhor, e dessa forma se sistematizam ideias inovadoras.

O processo de interação sinaliza percursos complexos de interação entre sujeitos, dos sujeitos e das linguagens, dispositivos e conteúdos informacionais, processo que implica atividade, movimento, tomada de posição e a conseqüente manifestação de oposições, demandando o nascimento e o exercício do protagonismo social, que por sua vez requer discussões em torno da ética e da adoção de parâmetros éticos sobre respeito no falar e ouvir. Fundamento ético da socialização baseado num *esforço* moral e íntegro de cada um nas relações, ou seja, o ponto-chave das questões éticas se baseia intensivamente na interação humana. Quando não há interação, equalizam-se tais esforços na tentativa do diálogo (GOMES, 2016).

A prática dos profissionais da informação sob esse prisma inicia-se na luta pelo abandono do comportamento hedonista em favor da dialogia e do consenso possível, representando um ato de coragem e de atualização e modernização profissional (normativa). Ao se contextualizar a ética e a coragem no âmbito do fazer informacional, a dialogia surge em contorno ascendente como espaço de exercício da crítica necessária à apropriação da informação, que por sua vez é potencializadora da criação, da atividade que cria, que transforma, que ressignifica o mundo do sistema organizacional e o mundo da vida. Isso implica a necessidade de valorização dos processos comunicativos favorecedores dos espaços críticos e criativos do fazer informacional (GOMES, 2016). O que implica também uma reconfiguração do fazer desse profissional no ambiente onde trabalha e na rede de equipe, como também a aquisição de novos aprendizados.

Porque tanto a informação quanto a comunicação são ativas na construção do conhecimento e do ser e representam um substrato imprescindível ao agir de cada sujeito nesse processo. A comunicação e a informação ocupam lugar importante para que se possa propor, exigir, permitir e contestar verdades, assim como para viabilizar o acesso a elas, sustentando-se a possibilidade do exercício da crítica para que se possa revisitar, desconstruir

ou redimensionar as verdades formuladas no consenso que a ação comunicativa potencialmente gera sob a regência do entendimento. Informação e comunicação contribuem para a potencialização da capacidade de interpelar, interferir, criar e recriar o conhecimento instituído e o mundo, e são relevantes para o desenvolvimento do protagonismo social (GOMES, 2016).

A informação é dependente e promotora do processo de comunicação. Assim, a informação se constitui em elo entre o instituído e o instituinte, entre estabilidade e desestabilização, entre passado, presente e futuro. A compreensão e a experiência com a informação nessa dimensão requerem a consciência e a prática da ação comunicativa com a coragem da tomada de posição em favor da construção do protagonismo social, o que coloca a ética como princípio norteador de todo processo dialógico, de modo a tornar mais exequível o entendimento. Pode-se dizer que, assim como a informação é o conhecimento em estado de compartilhamento, isto é, resultante do *esforço* de compartilhamento que se efetiva na comunicação, ao mesmo tempo é elemento provocador da ação de colocar em comum a (comunicação), a ética é resultante de uma existência humana na qual o protagonismo social se efetiva e é também elemento que assegura a permanência desse protagonismo e das condições da existência humana (GOMES, 2016).

Desse modo, observa-se que o trabalho de mediação da informação tem, na perspectiva da ação e do protagonismo, as dimensões dialógicas, estética, formativa, ética e política que, interligadas, compreendidas e sintonizadas entre si, colocam a informação como um elemento que pode protagonizar a produção *humanizadora* do mundo em qualquer ambiente. E o profissional em questão passa a ter maiores desafios no contexto social e competências práticas para lidar com essa dinâmica comunicacional. O que requer dos homens e mulheres que trabalham e estudam esse fenômeno social (como os profissionais da informação e os cientistas da informação) uma tomada de consciência e de atitude a fim de colocar tais abordagens no escopo epistêmico da área, tornando o trabalho com a informação um contributivo para a efetividade da vida ativa do homem, o que se caracteriza também como um ato de coragem (GOMES, 2016).

Ao mesmo tempo que os profissionais da informação possuem grandes desafios, eles se apresentam como grandes rendimentos e ações para o agir desse profissional. Antes de tudo, por ele lidar em sua formação e em seu dia a dia de trabalho com diferentes tipos de informação e documentos, como: sua organização e disseminação entre outras atividades diretamente com esses insumos. A ausência de conexões e de interações para o âmbito social

configura-se como inevitável e como um campo imenso de estudos e práticas nas perspectivas teóricas e engajadoras aqui apresentadas. Para tanto, incorporar as práticas dos profissionais da informação no contexto social, nas dinâmicas comunicacionais e na prestação de serviços informacionais requer uma “competência racional integradora: comunicativa, argumentativa e discursiva”, assim como ações de um “bom trabalho” adquirido nas práticas da profissionalização normativa, possibilitando dessa forma uma direção centralizadora e inovadora do agir desse profissional para ir além do seu agir técnico e teórico nas organizações complexas.

4 PROFISSIONALIZAÇÃO NORMATIVA E COMPETÊNCIA COMUNICATIVA

Na atualidade é preciso maior reflexão crítica sobre as atividades do labor humano no dia a dia, como também, as formas e modos de comunicação em geral, no que tange as relações, trocas de interações e informações na perspectiva das diversidades direcionada na racionalidade comunicativa. Isto é, as práticas dos profissionais ancorado sobre o olhar dos processos de gerenciamento organizacional e das relações sociais com o viés humanístico. Sobre esse olhar, procurar apresentar os benefícios que a incorporação de um modelo humanista aos quadros corporativos pode proporcionar nas organizações, instituições e em qualquer entidade pública ou privada, modelos como ações engajadoras e deliberativas para o desenvolvimento organizacional e pessoal (emancipatório e de aprendizagem). Tornando-se de grande importância para uma amplificação da ótica tradicional da formação dos profissionais da informação que restringe o seu agir a de um facilitador da relação com a informação e comunicação como agente organizador, mediador e inovador nos serviços e produtos informacionais. Quesitos esses relevantes para estudos e no que venha a ser as práticas da profissionalização normativa e competência comunicativa desses profissionais: como o estudo e a ação propulsora desse acontecimento humanístico.

A profissionalização normativa são ações e práticas de transformações no ambiente de trabalho, buscando promover atitudes engajadoras estabelecidas pelos Estudos Humanísticos da Informação, que estão intimamente ligados com a dinâmica informacional e comunicacional, que, por sua vez, também exerce enormes influências no social e no cultural (KUNNEMAN, 2015).

Os princípios dos estudos normativos e da humanização estão estritamente ligados às questões normativas (práticas) e *morais* e com a dinâmica comunicacional (em atos de fala:

no uso da linguagem). Pois que, visto de uma perspectiva normativa, ela abre novas possibilidades, sem precedentes, para a criação de novas conexões entre as pessoas, promovendo novas formas de comunicação e de cooperação no apoio e reforço da liberdade das ideias dentro do trabalho, numa forma democrática. Surge, então, a questão: quais valores poderiam orientar a reflexão crítica sobre as questões éticas e morais relacionadas com a dinâmica comunicacional? Daí o surgimento de obstáculos para o desenvolvimento da humanização como um esforço interdisciplinar que visa atender tanto a empírica quanto a complexidade ética da dinâmica comunicacional. Por conseguinte, quando a oposição binária de Habermas entre sistema e mundo da vida é substituída por este esquema, torna-se possível desenvolver uma interpretação situacional da colonização do mundo da vida e de esforços concretos para subverter essa colonização entre diferentes lógicas na zona de transição entre *sistema* e *mundo da vida*; implica que não é certo, de antemão, se a lógica dos sistemas terá lugar central ou se a lógica comunicativa do mundo (KUNNEMAN, 2015).

Os Estudos Humanísticos da Informação e a profissionalização normativa estão intimamente ligados no papel central desempenhado pelos profissionais, no qual se deve conectar o estudo descritivo (e explicativo) da dinâmica comunicacional à reflexão crítica sobre a ética, questões morais e políticas, ligadas internamente na dinâmica intersubjetiva. O que implica na necessidade de enfrentar uma dupla complexidade: por um lado, a complexidade empírica da dinâmica inovadora relacionada com o surgimento da sociedade da informação; por outro lado, a complexidade ética e moral (KUNNEMAN, 2015).

A dimensão desses estudos concentra-se em esforços individuais para integrarmos socialmente, na construção de ambientes favoráveis e de transformações nesse universo a partir do uso de instrumentos tecnológicos, serviços informacionais e, o mais importante, do uso das falas para a comunicação, onde construímos nossa personalidade numa dimensão integradora e humana. Essa construção de falar e ouvir com o uso da linguagem é algo inato ao ser humano e se distanciar desse elemento social é fazer com que as restrições sociais e integradoras perdurem por mais tempo, e já sabemos que não trazem benefícios tais barreiras.

Em vista disso, acentuamos a notável consideração das práticas normativas e éticas nos ambientes de trabalho de quaisquer profissionais ao lidar com o *outro* e nos afazeres do dia a dia no trabalho com a informação e comunicação. Por vezes, é necessário um olhar de outra área para compreender e redescobrir meios para melhorar e aprimorar o desenvolvimento organizacional, através de algo comum a todos os seres humanos – linguagem, informação e atos de fala – pois as ações efetivas dos profissionais em atividades sociodiscursivas poderiam

ser oferecidas em organizações como elementos que subsidiam inovações e o seu desenvolvimento. Podemos inferir que do ponto de vista da racionalidade comunicativa é: mais ampla, normativa, ética, moral, justa, mais adequada, humanista, tecnicamente mais adequada, com várias virtudes dos sujeitos, sob o ponto de vista da amplitude normativa que a organização está preocupada. É uma normatividade com certo compromisso no humanismo, valores e eticidade que encontramos na profissionalização normativa e que vislumbramos para esse profissional.

Hoje podemos ver referida zona de transição inicial como um lugar dinâmico, no qual a teoria organizacional contemporânea e a profissionalização normativa podem abrir a perspectiva de valores morais mais amplos. O maior desafio reside no lado normativo, que pede novas formas de cooperação com base na igualdade radical entre pesquisadores acadêmicos e profissionais, entre gestores e colaborador, entre o diretor e gestor, isto é, sem barreiras comunicacionais, relacionais e de identidade, do poder, da formação e da designação de cada um que trabalha em organizações, para conectar as diferentes formas de conhecimento sobre uma base da igualdade e nas características, situadas e baseadas na prática da profissionalização normativa (KUNNEMAN, 2016).

Em relação ao ponto de vista da humanização o primeiro estágio para estabelecer práticas humanísticas no fazer informacional e comunicacional é começar a entender de que quando falamos de *humanizar*. É sobre a criação de uma *sensibilidade* para um determinado valor de humanização, não se trata de saber o que é humanizante, mas sim sobre a criação de um valor humano dentro do ambiente de trabalho, seja qual for a forma ou o conteúdo. É a partir dessa sensibilidade que podemos agir e discutir dentro do ambiente de trabalho e, assim, podemos procurar a humanização. Isto significa que a sensibilidade é profundamente moral. Quando colocamos humanização diante, queremos dizer que é moralmente importante e devemos promovê-la em nossas ações. A humanização é uma espécie do que o Filósofo Gianni Vattimo chama do pensamento fraco. Um pensamento que está consciente de suas limitações e de seu fracasso, mas ainda assim mantém a procura de significado e por isso faz sentido. Humanização nas organizações é trazer o pensamento fraco para o ambiente organizacional (KAULINGFREKS, 2014).

No centro dessa visão humanística, o conteúdo normativo do conhecimento profissional e agir profissional, em particular a qualidade ética da relação entre profissionais e seus clientes, usuários e os outros, é relativamente essencial e indispensável nas relações das práticas laborais na busca por um esforço para esclarecer e compreender o conteúdo

normativo da ação profissional em termos filosóficos, epistemológicos e éticos, numa perspectiva crítica, na concepção de um antídoto conceitual e prático contra o domínio crescente de formas instrumentais e tecnocráticas do profissionalismo, por exemplo, a complexidade das relações no ambiente complexo. A questão é: como vivemos um certo obscurecimento da sociedade do trabalho, então transcorrido e com vestígios na contemporaneidade, há de se pensar na função da emergência, na relevância das interações sociais e no contentamento laboral para uma articulação desse conteúdo normativo e complementar, inerente de conhecimento profissional e ação profissional, que pode ser pensada com a ajuda da análise da oposição entre o “sistema” e o “mundo da vida” em Habermas (KUNNEMAN, 2016).

Ademais, sobre a questão da humanização nas organizações inferimos que a intervenção no sistema organizacional/ambiente e o olhar sobre o mundo da vida na perspectiva discursiva de Habermas, no que tange a produção da informação, as dinâmicas comunicacionais e as relações sociais como uma conduta para realizações práticas profissionais profícuas, que consideramos ainda uma abordagem pouco usada na prática. No entanto, primordial, uma vez que esse comportamento e tratamento pode quebrar as formas clássicas da administração, como as *tayloristas*, *fordistas* e *fayolistas*, as quais ainda trabalham em fronteiras rígidas, entre departamentos e processos de produção fechada e mecânica, que inibem as pessoas a tomarem iniciativas de socialização e inovação. A ideia de substituir esse modelo organizacional por fronteiras permeáveis, flexíveis, com mobilidade suficiente para reagir às mudanças impostas pelo ambiente externo, sobre um modelo discursivo de Habermas e da profissão normativa, parece ser incontestável.

Em razão de que, até então, as organizações e seus processos encontram-se em constante desenvolvimento e transformação e o fator humano é essencial para o apoio em serviços, processos, na criação, inovação e no desenvolvimento organizacional. Por conseguinte, os conhecimentos científicos e técnicos, que propiciam o crescimento e o aperfeiçoamento das forças produtivas, proveem o *sistema capitalista* de um mecanismo regular que assegura a sua manutenção sem estar isento de crises, de complexidade e de desafios. Desta forma, “se institucionaliza a introdução de novas tecnologias e de novas estratégias”, isto é, “institucionaliza-se a inovação enquanto tal”, cumprindo a ciência e a técnica o papel de legitimar a dominação (HABERMAS, 1987, p. 62).

Poderíamos, assim, situar a ação profissional nas organizações complexas dentro destes domínios e compreender o conteúdo normativo da ação profissional em termos de

interferência permanente da lógica da produção econômica, da organização burocrática e da dialógica da ação comunicativa de alcançar o entendimento compartilhado. Isto permite-nos compreender as tensões e conflitos entre estas duas “lógicas” também num sentido positivo, como uma possível fonte de resistência às formas de situação de desumanização, mas também como para o desenvolvimento crítico e reflexivo de novas formas de ação social, práticas humanizantes e moralmente responsáveis pela ação profissional (KUNNEMAN, 2016).

A profissionalização normativa poderia, então, ser definida como o processo ativo de desenvolver e manter uma atitude crítica e reflexiva para o conteúdo normativo do conhecimento e ação profissional, com o horizonte moral dos valores sociais e políticas mais amplas. No compromisso ético, moral e pessoal dos profissionais para entregar e fazer um "bom trabalho" e realmente se relacionar com as necessidades e preocupações do ambiente organizacional para o seu desenvolvimento, entre outros, na “ética do cuidado” (KUNNEMAN, 2016).

Por outro lado, reconhecemos as dificuldades de criar espaço para a profissionalização normativa como um processo reflexivo no que diz respeito às combinações específicas de situação de diferentes formas de conhecimento e vínculos. E, em termos de reforços dos recursos culturais nas organizações e profissões onde enriquece o processo reflexivo: é crucial o entendimento da arquitetura conceitual dos Estudos Humanísticos da Informação, em seguida, a imprescindível colisão entre a lógica comunicativa da fala e atos de fala (debates), e a lógica redutora dos mercados e burocracias, como analisado por Habermas. O que falta precisamente é esta imagem: o papel crucial de profissionais, cientificamente treinados, construindo ativamente novos conhecimentos e moldando tecnologias e formas de governança específicas na interferência entre "sistemas" e "modos de vida" (KUNNEMAN, 2016).

Pois, neste cenário e na perspectiva dos Estudos Humanísticos da Informação, o fenômeno da *informação* pode assumir caráter emancipador e de aprendizado pela dinâmica comunicacional e nas relações sociais. Os estudos relacionados à informação na perspectiva discursiva *Habermasiana* procuram abordá-la como presente em processos de comunicação entre os sujeitos intersubjetivamente, predominando a capacidade de estabelecer maior vínculo entre as pessoas, a autonomia nas relações e autogestão. E a informação na dinâmica comunicacional passa a ser insumo necessário para fazer do ambiente organizacional humanizado e desenvolvido. Nesse quesito que os profissionais da informação devem alcançar fronteiras e horizontes de ação humanista e engajadora, nesse ínterim que vos falta.

Em meio a múltiplas práticas que podemos pensar para a humanização na produção da informação e meios para novas práticas normativas, a priori, podemos identificar os seguintes caminhos:

- a) práticas éticas na produção da informação;
- b) práticas gerenciais na produção da informação;
- c) práticas tecnológicas na produção da informação;
- d) práticas comunicativas na produção da informação;
- e) práticas de serviços e produtos como subsídios concretos da produção da informação nas organizações.

Consideramos esses aspectos cruciais para a construção humanizadora de cunho informacional nas organizações, permitindo um diálogo expressivo com a teoria habermasiana e reconhecendo o *modus operandi* organizacional-informacional.

As atividades dos profissionais da informação e sua mediação informacional sugerem sempre a ideia de dirigir e decidir. Na prática, também age com os princípios, normas e funções. A ideia da administração aplica-se a diferentes objetos: administração de empresas, de pessoal, de material, da informação. Nesse último, é, portanto, sempre uma atividade que envolve planejar, coordenar, controlar, estabelecer princípios e normas, ou seja, definir políticas e funções visando a eficiência ou atingir resultados positivos. Assim, a expressão “profissionalização normativa” possui conotação de estabelecer planos, normas, regras e princípios em complemento com o humanismo no social e práticas profissionais íntegras de um bom trabalho no dia a dia.

A prática da produção da informação quanto a organização da informação, livros e documentos são inerentes à condição humana e social, e a necessidade do uso dessa mesma informação ditou inevitavelmente a existência de processos de armazenamento, organização e representação como meios para tornar exequível a sua recuperação e acesso. Sabemos, também, que esta prática foi evoluindo e se tornou mais complexa à medida que a própria sociedade também se tornou mais estruturada e se adaptou às diferentes tecnologias de produção, uso e comunicação (SILVA; RIBEIRO, 2004, p. 3).

Nesse limiar, procura-se ultrapassar o risco de se cair na pura informatização de ineficiências, assumindo a necessidade de se reformular novos modelos de gestão e de infocomunicação com os indivíduos, orientando o seu agir nas organizações para a criação de fluxos procedimentais simplificados e transversais aos vários serviços internos, alargando-os, inclusive, aos organismos externos que com eles interagem. Propósito essencial para uma

articulação eficaz, através de um processo de gestão de mudança que envolva os recursos humanos, os processos e métodos de trabalho, o componente tecnológico, e, naturalmente, o sistema de informação organizacional, possibilitando a criação de valor na organização ou no serviço por ela prestado, sustentado na eficácia organizacional, na eficiência processual e no desenvolvimento de uma “Cultura de Serviço” e de uma “Cultura de Qualidade” de bons serviços e de boas práticas comunicacionais e informacionais (PINTO; SILVA, 2005, p. 14).

Modificar o fluxo de informação significa intervir na organização efetuando uma mudança em seu estado. Toda organização é composta por três subsistemas básicos, a saber: o subsistema técnico é composto de tecnologias, equipamentos e métodos de trabalho, o subsistema social é composto pela estrutura de relacionamento entre as pessoas, e, por fim, o subsistema político é composto pelas estruturas organizacionais e pelas relações de poder entre os seus participantes. Portanto, ao buscar a eficiência operacional, os ambientes de trabalho não devem estar preocupados especificamente com um fluxo de informação, mas sim com o conjunto integrado de fluxos que suportam e integram as atividades de uma organização em seus vários níveis. Os fluxos de informação devem ser construídos a fim de atender às necessidades dos diversos níveis e das diversas atividades, (ANDRADE; ROSEIRA; BARRETO, 2016, p. 108).

O processo de mediação da informação, e sua relação com a equipe pode começar e prolongar-se em espaço digital, mas não se circunscreve aí, alimentando-se de contatos presenciais e, nesta medida, não disputam a função mediadora ao especialista da informação. Significa isto que se condensam, no espaço e no tempo, de forma unificada, fases ou momentos que, diante das possibilidades tecnológicas atuais, eram separados local e cronologicamente: a coleta/busca, o uso intelectual (cognitivo) dos conteúdos obtidos e organizados e a produção informacional constituíam um ciclo fragmentado, agora alterado pela sincronia e simultaneidade em que ocorrem dentro da rede. E a simples ativação de *links*, ou remissivas mútuas entre os serviços institucionais com *site* no “espaço de fluxos” e todos os outros, instaura-se como passo natural, corrente e normal a fim de estimular trocas mais estreitas e ousadas entre os sujeitos (SILVA, 2010, p. 32).

Na complexidade desses ambientes uma diretriz transversal coexiste, constituindo um conjunto de ações sobre diversas práticas e condições na prestação dos serviços, assim como em diferentes níveis do sistema e subsistemas, formando, assim, uma construção coletiva de todos os atores envolvidos para a dinâmica do fazer informacional e comunicacional e

estabelecendo a *priori* maestria na informação: adicionando os imperativos da cooperação interna.

Posto isso, entendemos que o resultante do:

agir comunicativo compreende um processo cognitivo e um processo de interação entre sujeitos que desenvolveram *competências* de “fala”, capazes de distinguir quando influenciam estrategicamente outras pessoas ou quando têm como objetivo central alcançar o entendimento junto com os sujeitos dessa interação, *para estabelecer um consenso sustentado em argumentos racionais*, incessantemente renováveis diante de novos problemas e processos de aprendizagem. Desta reflexão sobre a natureza complexa de qualquer trabalho humano, ressalta-se que toda ação que recai sobre indivíduos, requer uma concepção filosófica consciente e criticamente construída. Essa posição direcionará as ações a serem realizadas, tendo em vista possibilitar uma linha de trabalho em harmonia com seus propósitos. (GOMES; VARELA, 2016, p. 7, *itálico nosso*).

Acentuamos que o tratamento humanístico nas organizações complexas é um diferencial inarredável e inovador nas relações do dia a dia. Em vias de projeção: um ambiente onde a comunicação, as relações e o atendimento ocorrem sem barreiras, com um envolvimento multidisciplinar, humanizador no fazer, pensar e agir na resolução dos problemas; em problemas organizacionais e sistêmicos, para o auxílio e cooperação, do social e do labor humano. Podemos inferir que esse ambiente é livre e que se formam e desoprimem uns aos *outros*. Considera-se um ambiente em modelo horizontal, que se constitui flexível e mais dinâmico, sem proliferação de níveis hierárquicos nem autoritários da linguagem ou sequer autocráticos. Uma linguagem dialógica e discursiva entre as redes de equipes para o fazer de suas atividades é requisito crucial para ambientes complexos e para o agir dos profissionais, operando sobre estruturas vantajosas e adaptativas. É um ambiente onde se pode construir, praticar e experienciar a discursividade, desempenhando um conjunto de prioridades para os processos organizacionais sob o olhar humanístico e emancipador.

Nessa perspectiva, inferimos que profissionais da informação, ao adquirir os conhecimentos sobre a teoria dos sistemas na redução e aumento da complexidade, compreende que as organizações são um tipo de sistema, só que feito de pessoas que interagem em maior ou menor grau. Esse entendimento pode facilitar o olhar que esteja mal acurado para as ações e interações, colocando em prática o estabelecimento do discurso. Desta forma, torna-se possível e, mais que isso, necessário já que são as pessoas que constituem o sistema e elas estão imersas no mundo da vida, com suas crenças e valores que podem dificultar a interação. As ações comunicativas e humanísticas podem favorecer a comunicação entre as pessoas, resgatando a dimensão humana das organizações, ampliando as possibilidades de socialização, permitindo a discussão que subsidia a inovação e

aprimoramento de processos, serviços e produtos, etc. Através desse conhecimento adquirido e do esforço para lidar com o *outro*, a interlocução do debate social passa para um nível integrador no que tange à reconstrução racional do ambiente de trabalho, bem como a criação do potencial de informações e sua emancipação na perspectiva crítica, integradora e humanística. Assim, recomendamos a aquisição e a aprendizagem da “competência comunicativa” para os profissionais como a possibilidade de agir dentro dos sistemas complexos e assim amplificando a comunicação dentro do sistema.

Ao observarmos as mudanças na contemporaneidade em relação às tecnologias, ao acesso às informações, conhecimentos, e às conjecturas das relações interpessoais – em ambientes de trabalho – é possível ver que a globalização modificou as redes de relacionamentos e o seu desenvolvimento entre os indivíduos e serviços. Provocou mudanças no que configura uma sociedade que vive uma reinvenção de valores e busca pela liberdade de interação e discussão a respeito de fins éticos e morais na convivência social e no fazer do labor humano em ambientes organizacionais complexos.

Após mais de cem anos, com novos meios de comunicação e informação e uma nova ordem de organização social, as chamadas sociedades complexas e as fragilidades das relações interpessoais, as habilidades administrativas e competências administrativas necessitam ser remodeladas e as competências humanísticas e integradoras precisam ser tanto reforçadas quanto modificadas. Quanto a essas aptidões, a competência requerida desses profissionais é maior do que uma acumulação de teorias e metodologias da administração instrumental. Elas são necessárias, mas não são suficientes. Há outra competência racional integradora: comunicativa, argumentativa e discursiva, que é a **competência comunicativa**. Habilidade essa que pode ser aprendida e aperfeiçoada e na qual esse profissional está à disposição para argumentação e discussão, sendo de fundamental importância para o entendimento, mas não apenas para escolhas racionais. Esta opção normativa pela escuta do outro e do debate consensual é importante para uma crítica da administração instrumental das organizações e do fazer laboral dos profissionais da informação (SILVA; FERNANDES; LIMA, 2013, p. 129-130, grifo nosso).

Essa competência comunicativa não trata de simplesmente reunir ou votar em opiniões, mas, conforme as propostas de Habermas, da abertura de espaços argumentativos em vista de construir coletivamente soluções tanto racionais como consensuais; soluções resultantes de uma comunicação em que todos foram ouvidos e igualmente considerados, portanto, com as quais todos estão comprometidos com boas relações pessoais e de um bom trabalho. Não se

trata de um saber dado, inscrito em algum manual que pode simplesmente ser lançado, ou de uma racionalidade inata que precisa ser simplesmente ativada, mas de uma competência que pode ser aprendida, de como estabelecer modos discursivos e inovadores de integração social (SILVA; FERNANDES; LIMA, 2013).

Visto que nas relações sociais a noção do *outro* está relacionada ao reconhecimento da existência do outro, que se constrói e se modifica no contexto das relações, e nessa construção das relações ambos se modificam, isto é, no sentido de tolerância: no reconhecer a integridade do *outro* na sua integridade. Essa interação discursiva (mediada pela linguagem) é onde os profissionais da informação, através da capacitação da competência comunicativa, pode agir socialmente para a construção e “reconstrução racional” como potência para cooperar na criação de interfaces do fazer laboral, para mediar as informações, e, sucessivamente, com a capacidade de estabelecer meios de sociabilidade e interlocuções para inovação, visto que para criar e inovar é necessário interação e discussão das ideias através do ato de falar e deixar proferir.

Habermas concebe uma força normativa inerente à linguagem que, se usada de forma comunicativa (o agir comunicativo), é um meio eficaz de integração social. A partir do diálogo, entender e alcançar um consenso sobre algo (do mundo da vida), através da linguagem, em suas próprias palavras:

Tão logo, porém, as forças ilocucionárias das ações de fala assumem um papel coordenador na ação, a própria linguagem passa a ser explorada como fonte primária da integração social. É nisso que consiste o “agir comunicativo”. Neste caso, os atores, na qualidade de falantes e ouvintes, tentam negociar interpretações comuns da situação e harmonizar entre si os seus respectivos planos através de processos de entendimento, portanto pelo caminho de uma busca incondicionada de fins ilocucionários. Quando os participantes suspendem o enfoque performativo de um falante que deseja *entender-se* com uma segunda pessoa sobre algo no mundo, as energias de ligação da linguagem podem ser mobilizadas para a coordenação de planos de ação. Sob essa condição, ofertas de atos de fala podem visar um efeito coordenador na ação, pois da resposta afirmativa do destinatário a uma oferta séria resultam obrigações que se tornam relevantes para as consequências da interação (HABERMAS, 1997, V. 1, p. 36).

O agir do profissional da informação nesta sociedade contemporânea mais complexa depende obviamente de competências administrativas. Mas esta competência, embora necessária, não pode ser reduzida a uma competência instrumental e funcionalista – dito clássica – desse profissional. Um agir que responda às demandas contemporâneas requer a aquisição dessa competência comunicativa, normativa e discursiva que dá sentido ético às suas relações com o mundo dentro das restrições sistêmicas. Não é um conhecimento dado,

mas de uma aprendizagem de interlocuções sobre como deve ser no fazer de um bom trabalho (DIB, 2013, p. 26).

A competência comunicativa está na capacidade de se impor e agir para interagir com os *outros*. Em retraçar esse profissional em habilidades de se interagir e comunicar em qualquer ambiente e nos complexos, no sentido de integrar-se socialmente e socializar-se: essência da competência comunicativa. Ou seja, é competente comunicativamente quando consegue, nas interações mediadas pela linguagem, constituir-se, integrar-se e socializar-se. Esse processo exige mais do que um esforço funcional, é uma competência social, essencialmente social. E não uma competência meramente funcional – que são as técnicas instrumentais – do conhecimento dos profissionais da informação.

Isso porque a comunicação é uma dinâmica social e não uma dinâmica funcional. Quando Habermas fala da linguagem, isto é, o aprender de uma gramática¹⁴⁶ a partir da sua competência, se dá a construção de uma gramática social, ampliando, assim, a suas competências. Essa competência pode ser desenvolvida e ampliada, ou seja, podemos aprender e melhorar a nossa capacidade de integrar-se socialmente. Esse papel é fundamental para a introdução nas práticas profissionais e na formação desse profissional, já que ele lida com informação e comunicação no dia a dia, e com essas novas práticas sua arte passa a ser integradora.

Tal aquisição e inserção proporcionaria um agir que resgata uma dimensão humanística. É preciso colocar as pessoas dentro das organizações para pensar, conversar, resgatando coisas do mundo da vida, de experiências, de conhecimentos. Para isso, é preciso estabelecer uma dinâmica informacional e comunicacional oferecida através do discurso. Os profissionais, estabelecendo uma perspectiva discursiva, resgata características das pessoas que trabalham na organização, resgatando uma dimensão de um certo agir comunicativo em uma perspectiva do que ele faz e do praticar de um bom trabalho.

Nessa perspectiva, a ação dos profissionais da informação passa a ser um diferencial nas organizações, dando subsídios para a inovação, relação através de interações, argumentos e da construção de ambientes sociais favoráveis para lidar com as equipes. O uso social da linguagem, um importante e poderoso instrumento que temos, serve tanto para desmitificar os conflitos de poder como para uma comunicação racional e de interações com o *outro* na perspectiva do mundo da vida e da inclusão do *outro* nas relações. Isto é, o agir comunicativo e a competência comunicativa como uma ação metodológica prática para empreender

¹⁴⁶ Gramática aqui é aprender novas linguagens: para interações; relações; e formas de vida para a constituição do ser.

processos de inovação nos serviços informacionais, nas comunicações, ao lidar com o *outro*, nas organizações. Dessa forma, retificando a ideia de que não é tudo que se constrói com a relação de trabalho, mas sim através das interações com os outros em primeiro lugar.

Dessa forma, consideramos que comunicação e cooperação são componentes relevantes no processo de inovação; parece ser fundamental que as metodologias de análise das interações tenham foco nestas dinâmicas, nas quais emergem como possibilidade teórica e metodológica para estudar as interações mediadas pela linguagem e os vínculos construídos entre as equipes. Este é o sentido de uma discussão que parte do agir comunicativo – onde fundamenta a competência comunicativa e da discursividade – para avaliar e compreender as relações sociais nos processos de inovação e relação (LIMA; CARVALHO, 2011).

Além desse desafio, cabe aos profissionais o aprendizado dessa competência e de novos requisitos práticos da profissionalização normativa, como também o conhecimento das relações práticas e discursivas Habermasiana, do entendimento dos sistemas complexos, das relações humanísticas e dos estudos humanísticos das informação e comunicação. Existe também o papel de facilitador no processo de aprendizagem do usuário e equipes na condição de oferecer o desenvolvimento e autonomia dos sujeitos numa forma democrática e humana das relações. A abordagem humanista dos profissionais da informação traz como proposta que esses profissionais, nas relações com os *outros*, se desenvolva sem intervenções, sem barreiras sobre os empecilhos morais, do poder, dentre outros. Também essa abordagem restaura as relações interpessoais e o crescimento da personalidade do indivíduo na construção e reconstrução da realidade factual de cada um numa perspectiva integradora.

Profissionais da informação devem focar nas relações humanísticas e nas suas particularidades individuais, como, por exemplo: em suas inclinações identitárias; seu papel na construção de sua cultura, identidade, memória e tradição, deve também se voltar para o lado social do indivíduo; sua vida em cultura; os modos necessários para ele garantir sua sobrevivência, pensando mais na transcendência do humano do que na permanência das “epistemologias engaioladas”. Isso é mediação. Mediação é esse voo comunicativo em interação, em compartilhamentos; mediar é garantir a liberdade e o exercício de um pensar junto, unido, integrado ao humano e às suas necessidades ditas e reivindicadas por ele e suas demandas, e não pelas ordenações socioculturais, sempre impositivas. Uma mediação em harmonia com o *outro*, com sua humanidade e transcendência, mesmo dando voz e vez às “contradições e ambivalências” da transdisciplinaridade (FEITOSA, 2016, p. 108).

Por fim, as ações devem transcender as relações e ações de um bom trabalho comunicativo e informacional. Com a aquisição dessa competência comunicativa alinhada com a base teórica e prática desse trabalho, consideramos o caminho para interagir no fazer de um “bom trabalho” dentro dos ambientes complexos e sistêmicos em um olhar:

Para além dos discursos sobre a importância das mediações culturais e informacionais, é necessário entender essa mediação contemplando as formas contemporâneas de interação, de interacionismo simbólico, de cumplicidades culturais, de trocas simbólicas e de como esses fenômenos modificam os contextos de onde são produzidas as informações, mas também aqueles por onde elas circulam e nos quais são recebidas para provocarem, aí sim, as verdadeiras mediações socioculturais. (FEITOSA, 2016, p. 113).

Assim, a prática profissional mesmo a de maior facilidade de aferição junto aos seus usuários, equipes multiprofissionais precisam remodelar o conceito de mediação à luz dos processos culturais advindos das reações e relações dos sujeitos e das culturas destes, e não apenas aferindo seus modos de organização e tratamento da informação (FEITOSA, 2016, p. 113).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho e as ações dos profissionais da informação contemporâneo requerem mudanças e superações, uma vez que o seu fazer tradicional e técnico daqui a alguns anos pode ser obsoleto e estar superado por tecnologias, *softwares* e redes. O advento das tecnologias e das plataformas digitais em tempo real e aplicativo está ocorrendo com uma força esmagadora. Diante disso, consideramos que os profissionais da informação necessitam fazer uma autocrítica sobre o seu fazer laboral de hoje e do futuro e procurar remodelar e apreender novas competências profissionais e sociais para não ser um profissional desatualizado ante a competitividade e os desafios do mercado de trabalho.

Onde esse profissional mostra seu valor para a instituição e reaplica os conceitos fundamentais da área, como coleta e tratamento de documentos e informações, em um contexto renovado e de forma valorada. Simultaneamente instaura perspectivas comunicativas e integradoras relacionadas ao social, com base em conhecimentos próprios, conhecimentos do perfil da rede de equipe e do seu mundo vivido. Em contrapartida, atinge o viés do processo de *argumentação intersubjetiva* das relações e das fragilidades dos sujeitos, no qual ele repensa a ação de seu trabalho e a união, deslocando, dessa forma, acordos práticos para o

agir comunicativo e estratégico em ambientes complexos, sendo esse o caminho para novos paradigmas atitudinais e de competências dos profissionais.

Nesse contexto das organizações complexas observando os modos de produção e mediação da informação, o agir no ambiente complexo dos sistemas e a relação da dinâmica comunicacional com o viés da profissionalização e as ações éticas dos profissionais, assim como as relações subjetivas e intersubjetivas da equipe com o objeto informação, comunicação e seus processos.

Na academia da Ciência da Informação e escolas de Biblioteconomia podem direcionar o seu ensino para novas competências e habilidades necessárias para ir além das bibliotecas e unidades de informação, conduzindo as disciplinas para um horizonte crítico e humanístico em sua formação, onde esse profissional ampliaria suas capacidades comunicativas, sociais, éticas e dialógicas, como a competência comunicativa e a profissionalização normativa apontadas neste estudo, com o foco inicial nas áreas da filosofia, da linguística, da administração, da comunicação e da integração social sobre o alicerce do conceito intersubjetivo, como foi dito e direcionado neste artigo.

A corrente teórica e diversificada a partir da teoria dos sistemas de Luhmann e do agir comunicativo e discursivo de Habermas, mostra e amplia o modelo de formação dos profissionais da informação e principalmente o seu agir em novos ambientes. A importância do olhar acurado de Luhmann sobre as organizações complexas, podemos perceber as grandes influências e complexidade dos sistemas nas relações infocomunicacionais – informação, comunicação e social – no entorno da complexidade e nas quais a redução dessa complexidade se dá através de sistemas funcionais, dinâmicos e especializados por meio dos serviços informacionais e suas interfaces que podem ser criadas e introduzidas pelos profissionais da informação nesse ambiente.

Uma vez que todo sistema implica a redução da complexidade, e esses sistemas têm certas restrições. As organizações complexas constituem um tipo de sistema, só que se compõem de pessoas que necessitam de interação e de relações humanísticas, relações essas que são dificultadas pela complexidade do sistema e pelo imperativo poder e dinheiro. Por isso devemos apropriar-nos do modelo proposto por Habermas, um modelo dialógico, discursivo e comunicativo que requer a interação dos diferentes sujeitos, que devem se reconhecer mutuamente, favorecendo uma existência digna e apresentando-se como um recurso necessário em um mundo cada vez mais complexo, intolerante e individualista.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, I. A.; ROSEIRA, C.; BARRETO, A. A. Informação e ambientes organizacionais: ensaio sobre a dinâmica dos ambientes informacionais nas organizações. **LOGEION: Filosofia da informação**, Rio de Janeiro, v. 2 n. 2, p. 104-119, mar/set. 2016. Disponível em: <<http://revista.ibict.br/fiinf/article/view/1771/1974>>. Acesso em: 18 jun. 2016.
- CAPURRO, R. Pasado, presente y futuro de la noción de información. **LOGEION: Filosofia da informação**, Rio de Janeiro, v. 1 n. 1, p. 110-136, ago./fev. 2014. Disponível em: <<http://revista.ibict.br/fiinf/article/view/1494/1672>>. Acesso em: 12 jun. 2016.
- CAPURRO, R.; HJØRLAND, B. O conceito de informação. **Perspectivas em Ciências da Informação**, v. 12, n. 1, p. 148-207, 2007. Disponível em: <<http://bogliolo.eci.ufmg.br/downloads/CAPURRO.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2016.
- DIB; S. F.; LIMA, C. R. M. de. Administração discursiva: uma nova perspectiva para as bibliotecas universitárias brasileiras. **Informação & Profissões**, Londrina, v. 2, n. 2, p. 92-118, 2013. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/infoprof/article/view/17204>>. Acesso em: 28 jun. 2016.
- FEITOSA, L. T. Complexas Mediações: transdisciplinaridade e incertezas nas recepções informacionais. **Informação em Pauta**, Fortaleza, CE, v. 1, n. 1, jan./jun. 2016. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufc.br/index.php/informacaoempauta/article/view/3064/2695>>. Acesso em: 28 nov. 2016.
- GOMES, H. F. Ação e comunicação: contribuições de Hannah Arendt e Jürgen Habermas para a compreensão do locus da dialogia, da ética e do protagonismo no fazer informacional. In: XI COLÓQUIO HABERMAS & II COLÓQUIO DE FILOSOFIA DA INFORMAÇÃO, 2016, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Salute, 2015. v. 1. p. 69-85. Acesso em: 22 jun. 2016.
- GOMES, H. F.; VARELA, A. V. Mediação da informação na área da medicina: possibilidades de interlocução entre os saberes científico, profissional e sociocultural. **Perspectivas em Ciência da Informação**, v. 21, n. 1, p. 3-22, jan/mar. 2016. Disponível em: <<http://portaldeperiodicos.eci.ufmg.br/index.php/pci/article/view/1529>>. Acesso em: 22 nov. 2016.
- GRACIOSO, L. de S. Considerações sobre filosofia da linguagem e ciência da informação: jogos de linguagem e ação comunicativa no contexto das ações de informação em tecnologias virtuais. In: FREIRE, G. H. de A. (Org.). **A responsabilidade social da Ciência da informação**. João Pessoa: Ideia, 2009.
- JAPIASSU, H. F.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.
- HABERMAS, J. **Técnica e ciência como ideologia**. Lisboa: Edições 70, 1987.

HABERMAS, J. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, 1990, 1998.

HABERMAS, J. **Teoria do Agir Comunicativo**. Racionalidade da ação e racionalização social volume I. Tradução Paulo Astor Soethe; revisão da tradução Flávio Beno Siebeneichler. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012a.

KAULINNGFREKS, R. **Speaking of humanisation**. University of Humanistic Studies, 2014. Disponível em: <<http://normatieveprofessionalisering.nl/speaking-of-humanisation/>>. Acesso em: 12 jun. 2016.

KUNNEMAN, H. Humanistic Information Studies: a proposal. **LOGEION: Filosofia da Informação**, v. 1, n. 2, p. 5-22. Rio de Janeiro, mar. 2015. Disponível em: <<http://revista.ibict.br/fiinf/article/view/1483/1661>>. Acesso em: 02 ago. 2016.

KUNNEMAN, H. Humanistic informations studies: a proposal. Part 2: normative professionalization. **LOGEION: Filosofia da informação**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p.11-32, set. 2015/fev. 2016. Disponível em: <<http://revista.ibict.br/fiinf/article/view/1474>>. Acesso em: 02 ago. 2016.

KUNNEMAN, H; SURANSKY, C. Cosmopolitismo e a miopia humanista. **Educação**, Porto Alegre, v. 35, n. 2, p. 148-158, maio/ago. 2012. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/viewFile/11628/8020>>. Acesso em: 01 jun 2016.

LIMA, C. R. M. de. Language, discourse and humanism in health organizations. **LOGEION: Filosofia da informação**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, mar. 2015/ago. 2015, p. 23-37. Disponível em: <<http://revista.ibict.br/fiinf/article/view/1484/1662>>. Acesso em: 29 jun. 2016.

LIMA, C. R. M. de. CARVALHO, L. dos S. Discurso, análise de redes e avaliação dos processos de inovação. **DataGramZero - Revista de Ciência da Informação**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 6, dez./11. Disponível em: <http://www.dgz.org.br/dez11/Art_04.htm>. Acesso em: 29 jun. 2016.

LIMA, C. R. M. de. CARVALHO, L. dos S. Administração da informação para a inovação em uma organização. **Informação & Profissões**, Londrina, v. 2, n. 2, p. 01 – 20, 2013. Disponível em: <<http://repositorio.ibict.br/bitstream/123456789/484/1/ClovisLidiane.pdf>>. Acesso em: 28 jun. 2016.

LIMA, C. R. M. de; CARVALHO, L. dos S. Informação, comunicação e inovação: gestão da informação para inovação em uma organização complexa. **Informação & Informação**, Londrina, v. 14, n. 2, p. 1-20, jul./dez. 2009. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/informacao/article/view/3116>>. Acesso em: jun. 2016.

LUHMANN, N. **Introdução a teoria dos sistemas**. Petrópolis: Vozes, 1999.

MARQUES, R. M. Trabalho, informação e conhecimento: relendo Marx na era da informação. **LOGEION: Filosofia da informação**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 47-71, set. 2015/fev. 2016. Disponível em: <<http://revista.ibict.br/index.php/fiinf/article/view/2404/1960>>. Acesso em: 27 jun. 2016.

NEVES, C. E. B.; NEVES, F. M. O que há de complexo no mundo complexo? Niklas Luhmann e a Teoria dos Sistemas Sociais. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 15, p. 182-207, 2006. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/sociologias/article/viewFile/5569/3180>>. Acesso em: 14 jun. 2016.

PALETTA, F. C. Acesso, apropriação e uso da informação na sociedade em rede: desafios na formação do profissional da informação. In: MODESTO, J. F. (Org.); PALETTA, F. C. (Org.). **Tópicos para o Ensino de Biblioteconomia**. 1. ed. São Paulo: Editora Livre Expressão, 2016. v. 1. p. 184. Disponível em: <<http://www3.eca.usp.br/sites/default/files/form/biblioteca/acervo/textos/002746699.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2016.

SILVA, F. M. S. da; FERNANDES, G. C.; LIMA, C. R. M. de. Competência comunicativa: uma competência administrativa para o bibliotecário universitário contemporâneo. **Informações e Profissões**, Londrina, v. 2, n. 2, p. 119 – 133, 2013. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/infoprof/article/view/17205>>. Acesso em: 28 jun. 2016.

SILVA, A. M. da. **Mediações e mediadores em Ciência da Informação**. Porto, 2010. Disponível em: <<http://prisma.cetac.up.pt/>> Acesso em: 04 jun.2016.

SILVA, A. M. da, PINTO, M. A. “**Um Modelo Sistêmico e Integral De Gestão Da Informação Nas Organizações**”. COMUNICAÇÃO APRESENTADA EM CONGRESSO INTERNACIONAL DE GESTÃO DA TECNOLOGIA E SISTEMAS DE INFORMAÇÃO, São Paulo, 1 a 3 de junho de 2005. Disponível em: <ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3085.pdf>. Acesso em: 04 jun.2016.

SILVA, A. M.; A pesquisa e suas aplicações em ciência da informação: implicações éticas. In: FREIRE, G. H. de A. (Org.). **Ética da Informação: conceitos, abordagens, aplicações**. João Pessoa: Ideia, 2010.

SILVA, A. M.; RIBEIRO, F. Formação, perfil e competências do profissional da Informação. In: **CONGRESSO BAD**, 2004. p. 9. Disponível em: <ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/artigo4161.PDF>. Acesso em: 04 jun.2016.

SILVA, A. M. da. Mediações e mediadores em Ciência da Informação. **Prisma.com**, n. 9, p.1-37, 2010. Disponível em: <<http://revistas.ua.pt/index.php/prismacom/article/view/700/pdf>>. Acesso em: 28 jun. 2016.

SOUZA, F. C. *et al.* Representações de sujeitos imersos em atividades de informação como estímulos ao aprofundamento investigativo. **Tendências da Pesquisa Brasileira em Ciência da Informação**, v. 7, p. 1, 2014. Disponível em: <<http://inseer.ibict.br/ancib/index.php/tpbci/article/viewArticle/127>>. Acesso

PINTO, M. M. A.; SILVA, A. M. da. Um modelo sistêmico e integral de gestão de informação nas Organizações. In: 2º CONGRESSO INTERNACIONAL DE GESTÃO DA TECNOLOGIA E SISTMAS DE INFORMAÇÃO. Jun., 2005, **Anais...** São Paulo/SP. 2007. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3085.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2016.

A INTERAÇÃO RACIONAL ENTRE PROFISSIONAIS DE SAÚDE E PACIENTES COMO DISCURSO ÉTICO

Mariangela Rebelo Maia

Doutoranda em Ciência da Informação PPGCI IBICT/UFRJ.

mariangela.saude@gmail.com

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima

Pesquisador do IBICT. Pós-Doutor em Ciência da Informação.

clovismlima@gmail.com

Resumo: Pretende-se discutir como a ética do discurso pode ser usada na reconstrução racional das relações entre profissionais de saúde e pacientes, especialmente como modo de redução da assimetria de informações entre eles. Através do confronto entre a razão instrumental e a razão comunicativa de Jürgen Habermas, faz-se uma crítica do uso da linguagem como instrumento de poder social e discute-se a possibilidade deste uso como modo de reconhecimento e autonomia. No entendimento mútuo linguístico entre pacientes e profissionais, a argumentação busca a validade pelo reconhecimento intersubjetivo. Nas sociedades contemporâneas há um excesso de informação sobre saúde, que dificulta o entendimento entre profissionais e pacientes. Por um lado, pode-se ter profissionais não competentes para interagir pela linguagem com seus pacientes. Por outro, ter pacientes superinformados e expostos à falta de correção e de não objetividade na apresentação dos enunciados. Conclui-se que discursos entre profissionais e pacientes, são parte importante das boas práticas de saúde e de uma relação humanística entre os atores.

Palavras-chave: Ética do discurso. Interação racional. Saúde.

1 INTRODUÇÃO

Na busca por uma situação ideal de diálogo, entre profissionais de saúde e pacientes, a assimetria comunicativa pode ser amenizada pela intersubjetividade, pelo reconhecimento de que a falta do conhecimento técnico é compensada pela informação sobre o que se sente e como se sente. Esse saber leigo é tão importante quanto o saber técnico.

No Artigo 196, da Constituição Federal (1988), “a saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação”. As dicotomias: direito e dever, saúde e doença, universal e individual, igual e prioritário, estão todos revelados, ainda que implicitamente, neste enunciado. E toda proposta dicotômica nos remete a escolhas e conseqüentemente, perdas.

Sendo assim, essas questões relacionadas ao mundo da vida, necessitam de uma fundamentação ética e sua aplicabilidade na sociedade.

A relação entre profissional de saúde e pacientes é permeada por diversos fatores intrínsecos e extrínsecos¹⁴⁷, acordos práticos precisam ser (re)estabelecidos diante desse deslocamento informacional.

2 O uso da linguagem na relação profissional-paciente

O trabalho, o poder e a linguagem compõem o nexos objetivo que permite compreender as ações sociais. Na visão habermasiana, a linguagem é “*médium intranscendível*” de todo sentido e toda validade, pois ela é base de todo pensar, agir e argumentar; expressados na sua dimensão pragmática, quando os sujeitos interagem discursivamente (Habermas, 1990). “A concepção de linguagem como ação supera a visão de que ela seria algo passivo, descritivo, onde a realidade viria primeiro e a linguagem serviria para descrevê-la” (LIMA & RIVIERA, 2009).

Na prática, os discursos dos profissionais de saúde estão permeados de utopia do conhecimento e controle das doenças. Para Ayres (2007) mesmo que se priorize a patogênese, com seus sinais e sintomas; deve-se rever a exclusividade como critério normativo de sucesso das práticas de saúde. O fracasso dos diálogos entre profissionais e pacientes apoia-se na dificuldade em se comunicar ou das pessoas em compreender, criando uma dicotomia falante *versus* ouvinte.

Por isso, os atos de fala assumem uma importância fundamental para coordenar ações na competência conversacional. A Teoria dos Atos de Fala foi elaborada por Austin¹⁴⁸ e, posteriormente, desenvolvida por Searle. E sua grande contribuição para a linguística foi considerar a linguagem como forma de ação. Para Austin, trabalhar a linguagem é condição

¹⁴⁷ Caprara *et al.* (2001) afirmam que os médicos, em 53% das consultas, não verificam a compreensão do paciente sobre as indicações terapêuticas. Pelo que se refere à comunicação entre médicos e pacientes, a pesquisa mostra que no começo da consulta quase todos os médicos tentam estabelecer uma relação empática com o paciente. Apesar disso uma série de problemas surge de forma evidente: 39,1% dos médicos não explicam de forma clara e compreensiva o problema, bem como em 58% das consultas, o médico não verifica o grau de entendimento do paciente sobre o diagnóstico dado. Dados estes que poderiam estar interferindo em uma melhor relação médico-paciente, cuja natureza da interação irá depender de como acontece o encontro de ambos. Encontro que está sendo influenciado por vários fatores como: o setting terapêutico, os aspectos psicossociais do paciente com seu adoecer (suas expectativas, medos, ansiedades, etc.), suas experiências anteriores de outros médicos, bem como, pelos próprios profissionais, com a sua personalidade, seus fatores psicológicos (estresse, ansiedade, frustração, etc.) e seu treinamento técnico (experiência profissional e habilidades comunicacionais).

¹⁴⁸ John Langshaw Austin (1911-1960) ministrou um curso, em 1955, na Universidade de Harvard. Suas 12 conferências foram publicadas e constitui sua obra mais importante, intitulada *How to do things with words*.

de possibilidade para melhor conhecer a realidade (OLIVEIRA, 1996). O estudo da teoria da ação social de Habermas baseia-se no exame pragmático-formal da linguagem realizado por Austin, que entendia a linguagem como forma de ação: “todo dizer é um fazer”.

Sendo assim, a Teoria dos Atos de Fala tem importância significativa para a pragmática (ramo da linguística que estuda a linguagem no contexto situacional), que analisa os fatores linguísticos e extralinguísticos que contribuem para a produção de sentido em uma situação comunicativa. Essa reflexão sobre os diversos tipos de ações humanas que se realizam por meio da linguagem (atos de fala) assumem uma importância fundamental para coordenar ações na competência conversacional.

Nesta perspectiva de linguagem como ação, distinguem-se três categorias de enunciados de fala: as afirmações, as declarações e as promessas. Inicialmente, Austin classifica os atos de fala em **PERFORMATIVOS** (usados para realizar algo e não o descrever) e **CONSTATATIVOS** (usado para descrever fatos e eventos, verdadeiros ou não, podendo ser bem ou malsucedido dependendo das circunstâncias e consequências dos atos). Mais tarde, percebe que essas duas classificações se permeiam e classifica os atos de fala de forma mais completa em: **LOCUCIONÁRIOS** (em que se diz algo - é o ato de enunciação de uma sentença), **ILOCUCIONÁRIOS** (agir ao dizer algo - ato constituído de determinada força associada a um significado, que pode ser uma promessa, um julgamento, uma pergunta, uma declaração, etc.) e **PERLOCUCIONÁRIO** (efeito que o ato gerou sobre o interlocutor – consiste no efeito do dito do interlocutor – é possível que o falante diga “eu previno”, “eu argumento”, mas não é possível “eu convenço”).

A saúde como direito de todos e dever do Estado é um ato locucionário, a interação, mediada pela linguagem, entre profissionais de saúde e pacientes pode ser ilocucionária ou perlocucionária.

No caso do uso comunicativo da linguagem, os falantes perseguem objetivos ilocucionários, ou seja, procuram chegar a um acordo dizendo algo (ação). No caso do uso estratégico da linguagem, os falantes perseguem objetivos perlocucionários, uma vez que não agem procurando chegar a um acordo baseado na força do melhor argumento, mas são, antes, orientados ao sucesso (DUTRA & FELDHAUS, 2009).

A “comunicação sistematicamente distorcida” entre médico e paciente, por exemplo, mostra que a precariedade de comunicação traz inúmeras consequências que comprometem a eficácia das ações com resultados insatisfatórios, como por exemplo: o desentendimento, a desconfiança, as distorções de ideias e situações de dominação.

A pragmática universal de Habermas se apoia na teoria dos Atos de fala, mas conduz uma interpretação diferente. De acordo com Habermas (2003, p.80) a teoria de Austin estabelece uma conexão dos atos de fala como pretensões de validade:

Graças à base de validade, da comunicação voltada para o entendimento mútuo, um falante pode, por conseguinte, ao assumir a garantia de resgatar uma pretensão de validade criticável, mover um ouvinte à aceitação de sua oferta de ato de fala e assim alcançar para o prosseguimento da interação um efeito de acoplagem assegurando a adesão.

O significado verbal do ato de fala revela a intenção do falante, facilitando a identificação do tipo de ação realizada através dele. Assim, nesse sentido, admite-se um componente ilocucionário na fala do agente. Habermas (2003) apoia em três níveis de validação intersubjetiva do sucesso de um discurso:

- a) Na aceitação do interlocutor, de que o projeto de mundo e de vida que orienta esse discurso é correto do ponto de vista ético, moral e político;
- b) Na proposição de enunciados aceitáveis intersubjetivamente como expressão da realidade, ou seja, ambas as partes consideram que os fatos são tidos como verdadeiros; e,
- c) Na sua capacidade de expressar autenticamente a perspectiva subjetiva daquele que profere o discurso.

A mudança na relação profissional de saúde e paciente deve-se pela obtenção de informações provenientes da mídia, principalmente, a internet. O acesso à internet para saber sobre aspectos médicos e obter informações sobre saúde é uma das razões mais comuns para conectar-se (HELMAN, 2009, p. 297). Seja para procurar informações para problemas de saúde específicos, seja para se comunicar com outras pessoas que têm a mesma condição, seja para esclarecimento com profissionais, a busca de informações sobre saúde é uma realidade cada vez mais crescente. Afetando diretamente a relação profissional de saúde e paciente. Se essa relação for meramente instrumentalizada, dispensará interações.

Distanciando os sujeitos de suas referências essenciais de interação comunicativa e favorecendo a legitimação de uma dominação oculta, devido a substituição da integração social por falsas consciências ideológicas.

A ética do discurso proposta por Habermas é cognitivista, ou seja, considera possível conhecer a verdade no campo da ética. Estabelecendo que certas proposições ligadas à moral são verdadeiras ou falsas. O cognitivismo implica na crença de que a razão pode ser um guia

adequado do que é moralmente correto ou incorreto. Em Comentários à ética do discurso, de 1991, na página 96, Habermas afirma:

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

3 Ética do Discurso nas relações

Um dos mais importantes acontecimentos na filosofia do século XX foi a virada linguística (*linguistic turn*). A guinada linguística retira a filosofia da consciência e coloca a filosofia da linguagem como centro do cenário filosófico. “A partir da linguagem compreende-se que o acesso ao mundo dos fenômenos ou das coisas não se dá mais de forma direta pela consciência, mas de forma indireta, mediante as proposições linguísticas” (CASAGRANDE & CASAGRANDE, 2011, p. 134).

A mudança de paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem é visível na ética do discurso de Habermas. Na teoria da ação comunicativa de Habermas, a validade dos regulamentos, das decisões, dos fins e dos meios, não pertence mais aos indivíduos autônomos e sim a uma comunidade linguisticamente interativa.

A linguagem deixa de ser coadjuvante e passa a ser a principal forma de interação entre as pessoas, na busca de entendimento. Sendo assim, entre profissionais de saúde e pacientes, a ética do discurso baseia-se na necessidade de uma relação intersubjetiva para atenuar os pressupostos de univocidade das mensagens.

Segundo Guido Almeida (1989) o discurso é apresentado por Habermas como uma espécie de comunicação ou de fala, que objetiva fundamentar pretensões de validade das opiniões e normas em que se baseia implicitamente a outra espécie de comunicação ou fala, o “agir comunicativo” ou “interação”. Portanto, é por possuir um aspecto intersubjetivo que o discurso se classifica como uma espécie do gênero comunicação.

O agir comunicativo distingue-se do agir estratégico porque a coordenação bem-sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de

ação, mas na força racionalmente motivadora de atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifesta nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente. Somente no agir comunicativo é aplicável o princípio de que os limites estruturais da linguagem compartilhada intersubjetivamente conduzem os atores a abandonar o egocentrismo de uma orientação pautada pelo fim racional de seu próprio sucesso e a se submeter aos critérios públicos da racionalidade do entendimento (HABERMAS, 2004, p. 118).

Uma vez que o agir comunicativo depende do uso da linguagem dirigida ao entendimento, ele deve preencher condições mais rigorosas. Os atores participantes tentam definir cooperativamente os seus planos de ação, levando em conta uns aos outros, no horizonte de um mundo da vida compartilhado e na base de interpretações comuns da situação. O agir comunicativo distingue-se, pois, do estratégico, considerando que a coordenação bem sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas na força racionalmente motivadora de atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifesta nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente (HABERMAS, 1990, p. 72).

Muitas vezes, as mensagens sobre saúde colocam a comunicação humana como “objeto” controlado pela razão instrumental. Outro erro muito comum no campo saúde é colocar o foco na abordagem técnico-científica. Conforme, bem estabelece Ayres (2007), êxito técnico e sucesso prático não são eventos intercambiáveis; originam-se e destinam-se a esferas relativamente distintas da experiência. Por este motivo, torna-se muita mais fácil “definir o que é prevenir agravos do que seja promover saúde”.

4 Validade das informações sobre saúde

Para Lyotard (2002) o saber deve ser compreendido de duas formas distintas: o prescritivo (narrativo) e o denotativo (científico). O saber narrativo não atribui valor à sua própria legitimação, enquanto o saber científico precisa buscar o seu critério de legitimidade através dos seus argumentos e provas.

Há impregnação de uma racionalidade inadequada à compreensão das demandas sociais. Somente uma reconstrução comunicativa pode estabelecer trocas linguísticas desprovidas do cientificismo hegemônico.

O conceito de racionalidade de Habermas está baseado no diálogo, vinculado a uma perspectiva de entendimento com todos os sujeitos capazes de linguagem e ação. Essa forma de racionalidade refere-se à utilização comunicativa de um saber proposicional, que visa ao consenso dos diversos participantes através da força do melhor argumento, sem qualquer tipo de coerção ou repressão. Pode-se afirmar, portanto, que Habermas defende que o conceito de racionalidade comunicativa tem de ser adequadamente desenvolvido por meio de uma teoria da argumentação. Partindo-se daquilo que Habermas considera como argumentação:

Chamo argumentação ao tipo de fala em que os participantes tematizam as pretensões de validade que se tornam duvidosas e tratam de aceitá-las ou recusá-las por meio de argumentos. Uma argumentação contém razões que estão conectadas de forma sistemática com as pretensões de validade da manifestação ou emissão problematizadas. A força de uma argumentação se mede num contexto dado pela pertinência das razões (Habermas, 1987, p.37).

A base do entendimento mútuo eficaz para a coordenação de ação é a aceitação da pretensão de veracidade levantada para declaração de intenção ou solicitação, pretensão autenticada pela racionalidade reconhecível de uma decisão (HABERMAS, 2004, p. 119).

O convencimento da validade de afirmações problemáticas requer argumentos. Convincente é tudo aquilo que se pode aceitar como racional. Ora, a aceitabilidade racional depende do processo de argumentação, que deve permanecer aberto a qualquer tipo de objeções relevantes e a todas as melhorias impostas pelas circunstâncias. Tal prática de argumentação inclusiva e perpetuada depende de uma ideia de 'desconfinamento' de formas atuais de entendimento sobre espaços sociais, tempos históricos e competências profissionais (HABERMAS, 2007, p. 56).

O princípio do discurso refere-se a um procedimento: o resgate discursivo de pretensões de validade normativa. Nessa medida o discurso pode ser caracterizado como formal: ele não indica orientações de conteúdo, mas o processo do discurso prático. Esse não é um processo para a produção de normas justificadas, mas para o exame da validade de normas propostas ou hipotéticas. Não tem sentido querer empreender um discurso sem o horizonte do mundo da vida de um determinado grupo social e sem conflitos de ação numa determinada situação, na qual os participantes consideram como sua tarefa a regulação consensual de uma matéria social controversa (HABERMAS, 2003, p. 126).

No agir orientado para o entendimento são especificadas as condições para um acordo a ser alcançado na comunicação. Habermas (2003, p. 164) observa que a ideia fundamental do agir orientado para o entendimento mútuo é a motivação racional de um pelo outro para uma

ação de adesão. Isso acontece em virtude do efeito ilocucionário de comprometimento que a oferta de um ato de fala suscita, enquanto que no agir estratégico um atua sobre o outro para ensejar a continuação desejada de uma interação.

Habermas (1990, p. 88) destranscendentaliza o reino do inteligível a partir do momento em que desenvolve a força idealizadora da antecipação nos pressupostos pragmáticos inevitáveis dos atos de fala, portanto, no coração da própria prática do entendimento - idealizações que se manifestam também e de modo mais visível na argumentação. O resgate de pretensões de validade criticáveis impõe idealizações, as quais, caídas do céu transcendental para o chão do mundo da vida, desenvolvem seus efeitos no meio da linguagem natural. Nela se manifesta também a força de resistência de uma razão comunicativa que opera contra as deturpações cognitivo-instrumentais das formas de vida modernizadas seletivamente.

Considerações finais

No processo de socialização humana o uso da linguagem é fator decisivo para o entendimento. Habermas evidencia que a linguagem ou os atos de fala são os únicos meios confiáveis para se ter certeza da verdadeira intenção do proponente. E os indivíduos devem obedecer a regras e princípios que os orientem para o entendimento, que Habermas chama de consenso.

Habermas vincula o problema da racionalidade à necessidade de desenvolvimento de uma teoria de argumentação. Nossas ações morais são executadas através de proferimentos linguísticos e na argumentação eles devem ser verdadeiros e ter coerência com o mundo da vida.

A ação comunicativa dentro da esfera do mundo da vida, efetivou-se uma guinada pragmática da linguagem, cujas formas de racionalidade estão relacionadas com diferentes pretensões de validez e que são desenvolvidas em diferentes formas de argumentação.

Sendo assim, considera-se que Linguagem, Argumentação e Racionalidade são processos interligados. É no mundo da vida que os sujeitos, falantes e ouvintes, em suas práticas comunicativas levantam pretensões de validade, que tem como finalidade chegar ao entendimento. Na argumentação por meio da linguagem, os sujeitos oferecem razões para a elucidação de pretensões de validade. E toda comprovação explícita de pretensões de validade demandam a forma de comunicação que cumpre os pressupostos da argumentação.

Portanto, conclui-se que discursos entre profissionais e pacientes são parte importante das boas práticas de saúde e de uma relação humanística entre os atores. A relação assimétrica pode ser atenuada por acordos práticos terapêuticos, de conduta ou de orientação. E a Teoria do Agir Comunicativo, de Habermas, evidencia que qualquer problema pode ser resolvido pela linguagem natural, não técnica.

REFERÊNCIAS

AYRES, José Ricardo de Carvalho Mesquita. Sujeito, intersubjetividade e práticas de saúde. **Ciênc. saúde coletiva**, vol.6, n.1, p.63-72. 2001.

ALMEIDA, Guido. Nota preliminar do tradutor. In: **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

CAPRARA, Andréa; RODRIGUES, Josiane. A relação assimétrica médico-paciente: repensando o vínculo terapêutico. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 9, n. 1, p. 139-146. 2004.

CAPRARA, A; RODRIGUES, J.; MONTENEGRO, B. J. Building the relationship: medical doctors and patients in the Family Medicine Programme of Ceará, Brasil. **Congress Challenges of Primary Care-Oriented Health Systems: Innovations by Educational Institutions, Health Professions and Health Services**, Londrina. 2001

CASAGRANDE, Cledes Antonio; CASAGRANDE, Euclides Fábio. A ética discursiva e o caráter procedimental do discurso prático em Habermas. **Conjectura**, v. 16, n. 3, p. 131-145. set./dez. 2011.

FELDHAUS, Charles; DUTRA, Delamar José Volpato. Habermas e a sociologia médica: saúde, Estado e direito. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, v. 99, p. 113-133. 2009.

HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987.

_____. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; 1990.

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

_____. **Consciência moral e agir comunicativo**. 2 ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2003.

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

_____. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HELMAN, Cecil G. **Cultura, saúde e doença**. Tradução: Ane Rose Bolner. 5 ed. Porto Alegre: Artmed, 2009. 432p.

LIMA, M.C.; RIVERA, F.J.U. Agir comunicativo, redes de conversação e coordenação em serviços de saúde: uma perspectiva teórico-metodológica. **Interface - Comunic., Saude, Educ.**, v.13, n.31, p.329-42, out./dez. 2009.

LYOTARD, Jean-François. **A Condição Pós-moderna**. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

OLIVEIRA, M. A. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 1996. 427 p.

A NEUTRALIDADE ÉTICA DO ORDENAMENTO JURÍDICO E DA POLÍTICA VERSUS A LUTA POR RECONHECIMENTO

Maribel da Rosa Andrade

maribelbelle@hotmail.com

Resumo: Nesse ensaio, propomos como referencial teórico o cap. 6 da obra do filósofo alemão Jürgen Habermas, intitulada *La Inclusión del Otro: estudios de teoría política*, visando abordar as implicações existentes na luta por *Reconhecimento* no Estado Democrático de Direito. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica, mas sem prescindir de estudos e notícias publicados na rede mundial de computadores, visto ser um assunto atual, exigindo uma exposição que vai além dos livros no tocante à dinâmica social e política da complexa e plural sociedade contemporânea.

Palavras-chave: injustiça, identidade, luta, direitos

1 INTRODUÇÃO

“Os desafios resultarão maiores quanto mais profundas sejam as diferenças de religião, de raça ou de etnia ou das diacronias histórico-culturais que devem ser superadas” (Habermas, 1999, p.199).

A análise do referido capítulo 6, será trabalhada buscando evidenciar a interpretação que é feita por Habermas. Será exposta a indagação inicialmente apresentada pelo autor de que: “é possível uma teoria elaborada em termos individualistas fazer justiça àquelas lutas por reconhecimento que se apresentam como firmadas e articuladas enquanto *identidades coletivas*?”

Entender o paradigma em que as discussões sobre as diversidades culturais se encontram faz possível a observação do lugar das minorias¹⁴⁹ nas sociedades plurais. Considerando a questão inicialmente abordada sobre o papel de uma teoria do direito desenvolvida envolta a termos individualistas, podemos dizer que para Habermas;

En el Estado democrático del derecho está doblemente codificado: el tratamiento institucionalizado de los problemas planteados y la mediación regulada procedimentalmente de los correspondientes intereses deben poder entenderse al mismo tiempo como la realización de un sistema de derechos (HABERMAS, 1999, p. 189)

¹⁴⁹ *Minoria*, entendida enquanto categoria determinada por sua aplicação, de acordo com os parâmetros de análise das relações estabelecidas entre os pertencentes ao grupo minoritário e ao grupo majoritário, sem que essa característica esteja necessariamente atrelada a uma noção quantitativa.

No entanto, no cenário político, confrontam-se discussões sobre os fins coletivos, como também suas distribuições, ou seja, a maneira de distribuir os bens coletivos. Segundo Habermas, é “somente diante dos tribunais e no discurso jurídico que se põem em jogo os direitos individuais, reclamáveis judicialmente” (HABERMAS, 1999 p.190).

Trata-se de uma luta por direitos legítimos, que nas quais estão envolvidos o que o autor chama de “atores coletivos” que resistem ao desrespeito, às injustiças de sua própria dignidade. Diante disso, Axel Honnet¹⁵⁰ ressalta que nessas lutas por reconhecimento se articulam experiências coletivas porém de integridade vulnerável. A luta contra a repressão dos coletivos, cujo direitos de participação na vida social é restringido, se encontra, segundo Habermas, “quando o reformismo social-liberal entrou em ação, na forma de luta pela universalização dos direitos civis mediante procedimentos pertencentes ao Estado de direito” (Habermas, 1999, p.190).

Por trás da falência do socialismo de Estado, a perspectiva que fica como a única possível é que: a população “deve manter a oportunidade de viver com expectativas fundadas na segurança, justiça social e bem-estar, completando o status de trabalhador assalariado dependente diante dos direitos sociais de prestação e dos direitos políticos de participação” (HABERMAS, 1999, p.190). Em um sentido rawlseano, podemos dizer que as desiguais condições sociais de vida imersas na sociedade capitalista, devem ser compensadas por meio de uma distribuição mais justas dos bens coletivos.

Portanto, na sociedade capitalista contemporânea, continua o crescimento acelerado das desiguais condições de vida que podem ser amenizadas ou mesmo compensadas mediante uma mais justa distribuição de renda, (principal causa da desigualdade social, apontada por Rousseau), como também dos bens coletivos. Trata-se de um objetivo que pode ser conciliável com a teoria dos direitos pois;

Los bienes (em el sentido de Rawls), pueden ser distribuídos individualmente (como el dinero, mem tempo libre y las prestaciones de servicios) o bien pueden ser aprovechados individualmente (como la infraestructuras de transporte, Salus y educación) y por ello pueden ser protegidos em forma de serenos individuales de prestación. (HABERMAS, 1999, p.190).

Todavía, essa questão parece diferenciar-se das questões reivindicadas na luta por reconhecimento das identidades coletivas, como também do direito das formas de vida

¹⁵⁰ Axel Ronneth – *La lucha por el roconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997.

culturais, pelas quais lutam hoje em dia as feministas, os grupos de minorias nas sociedades multiculturais, lutam também por reconhecimento os povos que buscam a independência nacional ou mesmos aqueles povos, outrora colonizados, que procuram até mesmo no cenário internacional a equiparação da dignidade de suas respectivas culturas.

Nesse horizonte, Habermas recorre à teoria política do reconhecimento trabalhada por Charles Taylor para responder a seguinte questão:

¿No exige el reconocimiento de las formas de vida y tradiciones culturales que están marginadas, ya sea en el contexto de una cultura mayoritaria o en el de la sociedad mundial dominada por el Atlántico Norte o de un modo eurocéntrico, garantías de *status* y de supervivencia y, en cualquier caso, un tipo de derechos colectivos que hacen estallar en pedazos nuestra tradicional autocomprensión del Estado democrático del derecho que está cortada en base al patrón de los derechos individuales y que, en este sentido, ¿es liberal? (HABERMAS, 1999, p. 191).

Taylor aborda esse assunto, mantendo uma ambiguidade. Ele aponta duas versões do Estado democrático de direito que opta por tratar de *Liberalismo 1 e Liberalismo 2*. Observada mais de perto pode-se entender que a versão de “Taylor ataca, contudo, estes princípios em si mesmos e questiona o núcleo individualista da compreensão moderna da liberdade” (HABERMAS, 1999, p. 191).

Para uma melhor compreensão do tema em discussão, torna-se inevitável a abordagem à afirmação citada por Amy Gutmann de que o pleno reconhecimento público dos cidadãos enquanto seres iguais, requer duas formas de respeito: uma é o respeito da identidade intransferível de cada pessoa, independentemente de cor, sexo ou etnia. A outra, diz Gutmann; “diz respeito àquelas formas de ação, práticas e concepções do mundo que são objetos de um alto apreço pelos membros dos grupos em desvantagem ou com os que estão estreitamente ligados” (HABERMAS, 1999, p. 191). No entanto, essas exigências não abarcam em primeiro lugar a igualdade de condições de vida e sim, apontam para as formas de vida e tradições, nas quais os grupos de minorias se reconhecem. A estes grupos inferiorizados pertencem as mulheres, os afrodescendentes, os homossexuais, os americanos aborígenes e uma multidão de outros grupos existentes não apenas nos Estados Unidos, mas por toda parte do mundo como cita o texto.

Taylor, diz Habermas, começa por assegurar que as identidades coletivas entram em competição com o direito a iguais liberdades subjetivas, com o único e originário direito humano e, numa perspectiva kantiana, em caso de colisão deve-se decidir pela preferência de um ou de outro. Taylor verbaliza essa oposição (que para Habermas, tem sido construída de

forma errônea) e, faz uso dos conceitos do bom e do justo, procedentes da teoria moral para justificar sua crítica.

Nesse sentido, diz Habermas;

Liberales del tipo de Rawls y Dworkin exigen un ordenamiento jurídico éticamente neutral que pueda asegurar a cada cual el disfrute de oportunidades iguales para seguir su propia concepción de lo bueno. Por el contrario, comunitaristas como Taylor y Walzer ponen en tela de juicio la neutralidad ética del derecho y por eso pueden esperar del Estado de derecho en caso de necesidad también el activo fomento de determinadas concepciones de la vida buena (HABERMAS, 1999, p. 193).

É importante ressaltar que Taylor está se referindo ao exemplo canadense da minoria francófona em que a província de Quebec constitui o grupo majoritário. A referida minoria reivindica para Quebec, entre outras coisas, o direito de proteger sua cultura, isto é, sua forma de vida e a língua francesa. É plausível a tese desse autor quanto a incompatibilidade apontada na teoria dos direitos relacionado com o que ele chama de Liberalismo 1¹⁵¹. Nesse horizonte, aclara Habermas, “ele interpreta seu modelo canadense de modo não matizado, pouco nítida também se apresenta a referência jurídica de seu desenvolvimento” (Habermas, 1999, p. 194). É importante destacar aqui, a afirmativa habermasiana de que: uma teoria dos direitos devidamente entendida, não é, de modo algum, cega frente as diferenças culturais.

Segundo a teoria de Taylor, o princípio de igualdade de respeito para todos, somente adquire validade de autonomia quando amparado juridicamente e que cada sujeito pode utilizar para realizar seu projeto pessoal de vida. Trata-se de uma interpretação ainda paternalista, pois, limita o conceito de autonomia. Se considerarmos a concepção kantiana de autonomia, teremos que esta, somente será alcançada na proporção em que os próprios sujeitos se reconheçam ou se compreendam como autores das leis as quais estão submetidos enquanto cidadãos jurídicos privados. Para Habermas, o *liberalismo 1* apresentado por Taylor, desconhece o caráter originário da autonomia privada e da autonomia pública.

O problema central desse impasse pode-se dizer, ao analisarmos a conexão interna entre Estado de direito e democracia, que o sistema de direito não apenas não é neutro frente às desiguais condições de vida como tampouco o é diante as diferenças culturais (Habermas, 1999, p. 194). Desse modo, uma teoria do direito corretamente entendida, requer uma política de reconhecimento capaz de dar proteção à integridade do indivíduo incluídos nos contextos da vida que constituem sua integridade. Nesse horizonte, Habermas compartilha a tese do

¹⁵¹ “Liberalismo 1” em Taylor, significa uma teoria segundo a qual todos os sujeitos de direito tem garantidas iguais liberdades subjetivas de ação em forma de direitos fundamentais.

autor norte americano G. Mead de que as pessoas se individualizam, inclusive as pessoas jurídicas, somente através de um processo de socialização. É na socialização que os grupos de *minorias* se reconhecem enquanto indivíduos e reivindicam direitos e proteção à suas culturas e diferenças étnicas, religiosas, de gênero etc., nos fazendo perceber a fragilidade do funcionamento do Estado de direito nesse sentido, do contrário não haveria necessidade de *lutas por reconhecimento*. Para Habermas, “tanto as diferenças sociais como as culturais, têm de ser percebidas e consideradas com uma sensibilidade contextual sempre maior quando se trata de realizar o sistema do direito por via democrática” (1999, p. 197).

Numa perspectiva habermasiana um ordenamento jurídico somente será legítimo se assegurar de modo equitativo a autonomia do sujeito e esses somente serão autônomos se os destinatários do direito possam entender-se a si mesmos como seus autores, portanto, vale ressaltar que de um ponto de vista normativo não há Estado de direito sem democracia.

1. Grupos de minorias: a luta por reconhecimento

Salienta Habermas, na obra citada, que não se deve confundir, embora estejam próximos, fenômenos como: “o feminismo, o multiculturalismo, o nacionalismo e a luta contra a herança eurocêntrica do colonialismo” (Habermas, 1999, p. 198). Os grupos representados pelas mulheres, pelas minorias étnicas e culturais, oferecem resistência contra a opressão, à marginalização, ao desrespeito e ao desprezo, lutando pelo reconhecimento das identidades coletivas, em qualquer contexto. Trata-se de movimentos de emancipação cujos objetivos políticos coletivos se definem na chave cultural, embora estejam sempre presentes também, desigualdades de caráter econômico.

Pode-se dizer que, quando a luta das mulheres por reconhecimento obtêm êxito, muda junto com a identidade coletiva das mulheres, a relação entre os sexos e acaba afetando diretamente a compreensão que os homens tem de si mesmos. O papel da mulher passa a ser visto na sociedade não mais em um nível de inferioridade com relação aos homens, sequer de superioridade, mas sim, em um nível de igualdade de oportunidades e reconhecimento em ambas as esferas: públicas e privadas. Isso não acontece quando à luta por reconhecimento da identidade é de grupos de minorias étnicas e culturais oprimidos. Nesse sentido, a mudança de interpretação frente ao interesse *dos outros* não provocam mudanças no próprio papel, como acontece na reinterpretação das relações entre os sexos.

O eurocentrismo e o predomínio da cultura ocidental, certamente, são palavras chaves quando o assunto é luta por reconhecimento. As pegadas de um reconhecimento negado, diz Habermas, “impregnam, todavia, as relações históricas entre Ocidente e Oriente e, com maior razão também, as relações entre primeiro e terceiro mundo” (Habermas, 1999, p. 200).

2. A impregnação ética do Estado de Direito

Primeiramente, salientamos que o autor aborda nesse contexto, a terminologia “ética” relacionada com as questões referentes a concepções de vida boa ou vida não marcada. É necessário que entendamos que as questões éticas não podem ser julgadas a partir do ponto de vista moral de se algo é bom de igual modo para todos e sim, se uma acusação imparcial se ajusta melhor, tendo em conta a totalidade, se algo é bom para nós. Faz-se importante ter em mente que desde uma perspectiva da teoria do direito, o multiculturalismo, fortemente presente em sociedades contemporâneas, levanta em primeiro lugar a *neutralidade ética* do ordenamento jurídico e político.

A neutralidade do direito e do procedimento democrático de sua formação, entende-se como se as questões políticas de caráter ético devam ser afastadas da ordem do dia, mediante “gag rules” (regras da mordança) e, desse modo, excluí-las da discussão, pois, seriam inacessíveis para a regulação jurídico imparcial (Habermas, 1999, p. 203). Nesse sentido, o Estado não deve poder perseguir (além da garantia da liberdade privada e do bem-estar pessoal e segurança de seus cidadãos) nenhuma perspectiva de caráter coletivo.

Por outro lado, um modelo oposto, trabalhado por Walzer, no sentido de um liberalismo 2, espera que o Estado assegure esses direitos fundamentais em geral e intervenha também em prol da sobrevivência e promoção de uma determinada nação, culturas e religiões. Para Michael Walzer, esse modelo possibilita que os cidadãos escolham em determinadas circunstâncias, também pela primazia dos direitos individuais.

Certamente as colisões são possíveis entre ambas perspectivas normativas básicas e em tais casos, aponta Walzer, somente a perspectiva do liberalismo 2 permite uma decisão em favor da consideração e primazia relativas dos fins e identidades coletivas. O problema que persiste é que a teoria dos direitos mantém, na realidade uma absoluta prioridade dos direitos frente aos bens coletivos. Também nesse Horizonte, como nos mostra Dworkin, os argumentos em favor dos fins, somente terão êxito sobre os direitos subjetivos se por um lado estiverem fundamentados à luz de direitos prioritários. Isso, por si só, não sustenta a

concepção comunitarista compartilhada por Taylor e Walzer de que o sistema dos direitos resulta cego diante a proteção de formas de vida culturais e identidades coletivas.

Cito Habermas:

Com o exemplo das políticas feministas de equiparação, temos relevado algo que vale de maneira universal: que a configuração democrática dos sistemas de direitos não só devem incorporar em si fins coletivos políticos gerais, como também metas coletivas que possam articular-se em lutas pelo reconhecimento (Habermas,1999).

O processo de realização do direito, segundo Habermas, deve inserir-se em contextos que requerem tanto um importante componente político como também discursos de autocompreensão que discutam sobre uma concepção comum de bem e de modos de vida desejada e reconhecida como autênticas. São propósitos que os participantes dos grupos coletivos que lutam pelo reconhecimento requerem como cidadãos de uma determinada república, como habitantes de uma determinada região como herdeiros de uma determinada cultura. As pessoas, salienta Habermas, suas estruturas de personalidades, constituem pontos nodais de uma rede atributiva de culturas e tradições, de contextos de vida e também de experiências compartilhadas intersubjetivamente.

3. Coexistir em igualdades de direitos

Para Habermas, sociedades multiculturais existem “sobre o pano de fundo de uma cultura liberal e sobre a base de associações voluntárias, nesse sentido, em uma esfera pública embasada com estruturas de comunicação, que possibilitem e provam discursos de autocompreensão” (Habermas, 1999, p.208). Para isto, não é necessário nenhum outro princípio específico, pois;

Considerando normativamente, la integridad de la persona jurídica individual no puede ser garantizada sin lá protección de aquellos âmbitos compartidos de experiência y vida en los que ha sido socializada y se ha formado su identidad. La identidad del individuo está entretejida com las identidades colectivas y sólo puede estabilizarse en un entramado cultural, que, tal como sucede com el lenguaje materno, uno lo hace suyo como si tratase de una propriedade privada (Habermas, 1999, p. 209).

Nesse Horizonte o indivíduo permanece como portador de direitos de pertencimento cultural. Segundo Habermas, a política do reconhecimento de Taylor, estaria assentada sobre pés de barro, no que diz respeito a política de igual valor, pois;

El derecho al igual respecto que cada cual puede reclamar incluso en los contextos de vida formadores de su identidad no tiene nada que ver con lá supuesta

excelencia de su cultura de origen, con méritos cuyo reconocimiento sea general (Habermas, 1999, p. 209).

Para Habermas, a coexistência das formas de vida em contextos de igual direitos, nas sociedades multiculturais, representa para cada sujeito a assegurada oportunidade de crescer, de modo saudável, no mundo de uma cultura herdada e, se assim desejar, deixar crescer seus filhos nela, dando-os oportunidade de confrontar-se com tal cultura, assim como todas as outras, de prosseguir ou de transformá-la, assim como a possibilidade de se separar-se com indiferença ou renegá-la de modo autocrítica, rompendo inclusive, com a tradição e com uma identidade dividida.

Numa perspectiva habermasiana, nas sociedades multiculturais, a constituição de um Estado de direito, somente poderá aceitar e dar amparo àquelas formas de vida que se desenvolvem em um contexto *não fundamentalista*, pois, a coexistência desses modos de vida em igualdade de direitos, requer o reconhecimento recíproco das distintas heranças culturais. Todo o sujeito, ressalta Habermas, deve ser conhecido como membros de uma comunidade integrada, cada qual acerca a distintas concepções de bem. Tal integração assegura a lealdade da cultura política comum, “afirmando suas raízes na interpretação dos princípios constitucionais que cada Estado constitucional faz desde a perspectiva de seu contexto histórico de experiência e que, portanto, não pode ser eticamente neutro” (Habermas, 1999, p. 213). A cultura política comum em que os sujeitos se reconhecem reciprocamente como membros de uma comunidade não é neutra, ela está impregnada eticamente.

Portanto, salienta Habermas, “o conteúdo ético do patriotismo constitucional não deve prejudicar a neutralidade do ordenamento jurídico frente as comunidades integradas eticamente no nível subpolítico” (Habermas, 1999, p. 214). Para o autor, deve sim, afinar a sensibilidade para a multiplicidade diferencial e para a integridade das diversas formas de vida que coexistem em uma sociedade multicultural. A neutralidade do direito frente às diferenças étnicas no interior de sociedades complexas, não podem, por exemplo, ser mantidas mediante um consenso substantivo de valores, mas sim, por meio de um consenso acerca do procedimento legislativo legítimo e sobre o exercício do poder. Enfim, o universalismo dos princípios jurídicos refletem-se em um consenso procedimental, segundo Habermas, e, desse modo devem estar inseridos no contexto de uma cultura política historicamente determinada, o que poderia ser denominado de *patriotismo constitucional*.

Considerações Finais

O Estado democrático de direito, pode ser entendido enquanto um conceito que designa qualquer Estado que se aplica a garantir o respeito das liberdades civis, ou seja, o respeito pelos direitos humanos e pelas garantias fundamentais, através do estabelecimento de uma proteção jurídica. As bases para a fundamentação dos princípios do estado de direito, devem emergir de uma reconstrução intersubjetiva da soberania popular com base na teoria do discurso, segundo a qual a soberania não se encontra localizada em nenhum sujeito concreto, mas imbricadas na grande rede de comunicação que perpassa a esfera pública, na qual se forma o poder comunicativo, capaz de neutralizar o poder social dos grupos de pressão e formar uma opinião pública que orienta a tomada de decisões e o poder administrativo das instituições do estado de direito.

No entanto, temos muito a pesquisar, a fazer, em prol dos coletivos em desvantagens, pois, enquanto houver lutas por reconhecimento de grupos de minorias, é porque ainda há injustiças e, contra estas injustiças devem volta-se não apenas um Estado de direitos politicamente correto, mas também os pesquisadores das ciências humanas que, segundo Habermas, precisam ser *participantes* do processo e, também, todos os envolvidos.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, J. **La Inclusión del Otro**: estudios de teoria política. Barcelona, Editora: Paidós Ibérica, 1999.

_____. **Teoria da Agir Comunicativa**, São Paulo – SP, Ed. Martins Fontes, 2012.

TAYLOR, C. **La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derechos**. Francfort. Ed. Fischer, 1993.

AGIR COMUNICATIVO HABERMASIANO: CONTRIBUIÇÕES À REFLEXÃO DA FORMAÇÃO DOCENTE NA CONTEMPORANEIDADE

Nilson Carlos da Rosa

Secretaria Estadual de Educação do Estado do Rio Grande do Sul. Mestre.

nifilo7@yahoo.com.br

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar a Teoria do Agir Comunicativo de Habermas, demonstrando a sua importância para pensar sobre a questão da formação docente na contemporaneidade. Primeiramente, observa-se que a Teoria do Agir Comunicativo possibilita-nos a compreensão do agir comunicativo, da autonomia e da democracia conceitos claramente analisados pelo filósofo. É no âmbito desses conceitos que se busca entender a atividade (teórico-prática) do exercício docente em meio a um cenário constituído pela pluralidade, diversidade e complexidade das relações sociais entre os sujeitos partícipes do processo de ensino-aprendizagem, onde a autonomia individual e a comunicação são essenciais para que haja consenso, desenvolvimento dos saberes sob a ótica democrática e comunicativa. A conclusão que se quer chegar é a de reconhecer a importância da autonomia dos sujeitos da educação, sobretudo da comunicação e participação democrática no cotidiano da sua profissão docente, de modo que as práticas particulares sejam compartilhadas coletivamente entre os pares e entenda-se igualmente a importância de refletir continuamente e ininterruptamente sobre os princípios que norteiam nesse sentido o nosso agir.

Palavras-chave: Autonomia. Agir Comunicativo. Formação Docente.

1 INTRODUÇÃO

Nas sociedades complexas e pluralista, tais quais vivenciamos no contexto hodierno, refletir acerca da inclusão do outro é um dos elementos essenciais à nossa sociedade, sobretudo, a partir do viés da Educação, mais precisamente no que diz respeito à formação docente, de profissionais que atuam nas diferentes etapas e modalidades do ensino. A obra “A ‘inclusão do outro’ destaca em seu prefácio que “a ‘inclusão do outro’ significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos – também e justamente àqueles que são estranhos um aos outro – e querem continuar sendo estranhos.” Desse modo, percebe-se que a seara educacional se encontra e se realiza em meio a distintas realidades/contextos, onde o outro se faz presente constantemente através da participação dos interlocutores do processo de

ensino-aprendizagem, ao que nos interessa destacar neste trabalho, a formação continuada dos professores e das professoras.

A necessidade da formação continuada é muitas vezes um desafio pelos mais diferentes motivos, principalmente no contexto dos profissionais da rede pública de ensino de competência dos municípios e estados. São nessas esferas administrativas que se encontram as maiores e significativas deficiências para a contínua qualificação dos educadores, dos quais espera-se a devida preparação para o exercício de suas funções que exige dia a dia pessoas cada vez mais aptas a fim de atender as demandas do aprendizado numa realidade que muda cotidianamente. Ao contrário disso, confrontar-se-ão com os limites dos seus saberes, que precisam ser igualmente atualizados ininterruptamente para que haja a possibilidade da realização do agir comunicativo. Este, por sua vez, como fio condutor da interlocução entre todos os envolvidos nos ditames do ensino, e de perspectiva para a fomentação de novos conhecimentos e experiências que poderão ser obtidos tanto pelas atividades a serem desenvolvidas, quanto pela retomada teórica essencial à reflexão e ressignificação das suas ações. Para tanto, elencamos algumas questões que nos cadenciarão na problemática a ser desenvolvida: no atinente à formação docente, qual é o contexto a que está inserido este profissional, qual é a ação, ou, ações deste para com seus assistidos, e quais princípios e subsídios interativos devem ser considerados para atender satisfatoriamente as necessidades do seu trabalho no contexto escolar atual? Que conceitos de ação comunicativa podem ser apontados no processo da formação docente? Em que espaços, tempos e dimensões poderá haver a interlocução da ação e interação do ofício docente como aspectos atinentes à formação docente?

1 Agir comunicativo e educação

Habermas é um dos mais importantes filósofos vivos contemporâneos. Suas obras se caracterizam por uma análise crítica às teorias, às ciências e aos debates sociais que ocorrem no momento presente, constituindo-se num pensamento engajado e ao mesmo tempo instigante. Sabe-se, sobretudo, que Habermas não é um teórico da Educação, todavia, suas instigações filosóficas contribuem para pensarmos igualmente sobre o processo de ensino-aprendizagem, mais especificamente acerca da formação docente assunto este que estamos a abordar, por meio do conceito do agir comunicativo. Segundo Bannel (2006):

[...] a aplicação do pensamento de Habermas para a prática pedagógica na escola é um caminho cheio de armadilhas e dificuldades. Que eu saiba, o próprio Habermas nunca escreveu nada sobre a escola e só um pouco, em discussões das ideias de Piaget e Kohlberg, sobre a ontogênese da competência cognitiva e da consciência moral da criança. Os únicos textos dele sobre instituições de ensino são análises das funções da universidade (HABERMAS, 1968/1971;1985/1989b) na sociedade contemporânea, onde poderia pressupor-se que os sujeitos participantes dessas instituições já têm a competência comunicativa necessária para desenvolver processos de aprendizagem, no sentido dessa expressão de Habermas. (BANNELL, 2006, p. 15).

No entanto, embora o desafio seja grande em se tratando da teoria habermasiana, buscaremos com as ideias de Habermas a possibilidade de uma teoria crítica acerca da educação que nos ajude a refletir mais precisamente sobre a formação docente. Para isto precisamos fazer um caminho de reconstrução de uma nova perspectiva sobre o cenário do profissional docente da atualidade. À alçada deste trajeto buscaremos fazer pelo conceito de razão a qual é dialógica, sendo proveniente do diálogo e da argumentação entre os pares interessados, em tratar deste mesmo caso. Razão esta que surge da chamada ação comunicativa, do uso da linguagem como meio de se chegar a um consenso, em uma interação entre os sujeitos. Para tanto, faz-se necessária uma ação social que fortaleça as estruturas capazes de promover as condições de liberdade indispensáveis ao diálogo.

Apropriando-se do conceito do agir comunicativo, entende-se a plausibilidade que pode ser extraída da teoria habermasiana para melhor fundamentar a ação educativa no contexto das sociedades ocidentais complexas e pluralistas. Deste modo, quando se pretende compreender o papel do profissional docente no contexto das sociedades complexas ocidentais, quiçá esta teoria possa auxiliar nessa tarefa. Hermann (1999) endossa, a partir de Habermas, que a identidade de sujeitos racionais constitui-se pela capacidade de realizarem atos de fala. O teor de universalidade e racionalidade neles existente possibilita ajudar a entender a atividade docente por meio deste mesmo arcabouço. Diz Hermann: “A racionalidade se manifesta em acordos e consensos que são obtidos pelos sujeitos em comunicação. Dessa forma, a linguagem apresenta um caráter normativo universal, e a racionalidade existe na conversação” (1999, p. 19).

Entende-se ser a educação uma atividade eminentemente social, realizada por sujeitos capazes de entenderem-se através da linguagem nas ações que realizam em comum num dado contexto, apreendidos pela capacidade de manter um constante diálogo entre si, considerando-se os diferentes níveis e modalidades do ensino. Neste sentido, o diálogo como forma de interação caracteriza-se pelo intrínseco processo de participação das pessoas, dado constantemente frente à diversidade de perspectivas das vivências e saberes por elas

apresentadas visando chegar a um acordo racionalmente motivado. Nota-se, com efeito, que a constituição do campo educacional pode se realizar pela intersecção da subjetividade e da intersubjetividade dos sujeitos nele presentes. Este cruzamento da subjetividade e da intersubjetividade pode ser definido pelo *medium* universal da linguagem através da qual se realiza a interação entre as pessoas envolvidas no processo educativo. Assim, a práxis comunicativa não permite a estagnação da interação educativa, mas, antes, instiga a possibilidade ininterrupta da mesma, cooperando igualmente no exercício de uma racionalidade comunicativa relacionada ao mundo da vida, intersubjetivamente compartilhado. Afirma Hermann:

O fundamento da ação dialógica encontra-se na participação do sujeito em um mundo compartilhado com outros sujeitos. Isso tem validade para as diferentes instâncias do processo pedagógico, seja no plano da relação professor-aluno, seja no plano da definição da política educacional, da administração e da relação com outras áreas do conhecimento científico (1999, p. 82).

Hermann destaca que a educação “como formadora do sujeito (personalidade), requer uma ação pedagógica coordenada pela razão comunicativa” (1999, p.82). À luz desta asserção, aduz-se que a racionalidade comunicativa apresentada por Habermas dá a ideia de indeterminabilidade do processo educativo, sobretudo quando firmado pelo argumento de todos os participantes, suscetível a críticas, ou seja, da busca incessante de um acordo sobre os fins dos problemas postos em comum entre eles. Deste modo, conforme Hermann, “a subjetividade, que se constitui pela intersubjetividade, está dependente da inserção de sujeitos num mundo compartilhado, onde há saberes e normas que são acordadas e regulam nossas ações”. (1999, p. 82)

De outro modo, sabe-se que a educação pode ser tomada tanto pelos influxos da racionalidade comunicativa quanto da racionalidade instrumental, mais precisamente na esfera das sociedades modernas causando certa tensão desses tipos de racionalidade no âmbito educacional. Habermas apresenta o conceito de racionalidade¹⁵² a partir daquilo que se denominou, através dos seus estudos, de “virada pragmático-linguística” (1990, p.78). Deste modo, destaca dois tipos de racionalidade, quais sejam: cognitivo-instrumental e comunicativa:

¹⁵² De acordo com Habermas, “sempre que empregamos a expressão ‘racional’, supomos uma estreita relação entre racionalidade e saber. A estrutura do nosso saber é proposicional: opiniões podem ser representadas explicitamente sob a forma de enunciados. Pretendo assumir como pressuposto esse conceito de saber, sem maiores explicações, pois racionalidade tem menos a ver com a posse do conhecimento do que com a maneira pela qual os sujeitos capazes de falar e agir *adquirem* e *empregam* o saber” (2012a, p. 31).

Quando partimos do uso não comunicativo do saber proposicional em ações orientadas por um fim, tomamos uma decisão prévia em favor do conceito de *racionalidade cognitivo-instrumental* [...] ela traz consigo conotações de uma autoafirmação exitosa, que se vê possibilitada pela adaptação inteligente às condições de meio contingente e pela disposição informada dessas mesmas condições (HABERMAS, 2012a, p. 35).

Por outro lado,

ao contrário, ao adotar como ponto de partida o emprego comunicativo do saber proposicional em ações de fala, tomamos uma decisão prévia em favor de outro conceito de racionalidade. [...] esse conceito de *racionalidade comunicativa* traz consigo conotações que, no fundo, retrocedem à experiência central da força espontaneamente unitiva e geradora de consenso própria à fala argumentativa, em que diversos participantes superam suas concepções inicialmente subjetivas para então, graças à concordância de convicções racionalmente motivadas, assegurar-se ao mesmo tempo da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade de seu contexto vital (HABERMAS, 2012a, p. 35-6).

A primeira designa a capacidade de manipulação instrumental sobre um determinado contexto sob o jugo de um pensamento mecanicista; a segunda leva em conta o entendimento comunicativo decorrente da intersubjetividade dos sujeitos, onde a linguagem realiza um papel fundamental entre os envolvidos nesse processo. Tais aspectos representam condições sob as quais se institucionalizam determinados sistemas de ensino e de como incide a ação destes no processo de ensino-aprendizagem, bem como no ofício docente conforme as esferas do mundo da vida e do sistema.

Em seu texto *Teoria da ação comunicativa e práxis pedagógica* Goergen, após analisar o conceito de sociedades de Habermas, afirma que “a modernização capitalista efetua a dissolução das formas de vida tradicionais, sem preservar sua substância comunicativa” (2003, p. 61). Isto é, o desenvolvimento das sociedades modernas e as céleres mudanças que nela ocorrem faz com que os elementos atinentes ao mundo da vida fiquem subjugados aos mecanismos do sistema. Assim, há uma nova forma de organização da sociedade que sob o escudo do capitalismo apoia-se em resultados imediatos, precisos e de controle, dito instrumentalizado, distanciando cada vez mais das bases de sustentação que outrora foram das relações entre os sujeitos, conduzido pelo entendimento, ou seja, à interação linguística entre os participantes dos atos de fala. Conforme Goergen, “há um distanciamento entre *sistema* e *pessoa* que provoca uma profunda desconexão entre as referências de sentido próprias à ação ajustada ao sistema e às estruturas de sentido e motivação da pessoa” (2003, p. 62). De todo modo, segundo Goergen (2003), para Habermas, mesmo que o entendimento tenha se minimizado dentro do espaço das ações formalmente organizadas do mundo sistêmico, este processo não é irreversível, pois a subsistência dos meios de controle, como dinheiro e poder

necessitam do estribo institucional no mundo da vida, caracterizando um processo dialético entre sistema e mundo da vida.

Percebe-se que na arena atual da práxis pedagógica coloca-se o desafio de superação da racionalidade dos sujeitos mediante a qual se estabelece a relação destes com o mundo sob os auspícios da relação sujeito-objeto, isto é, ações submetidas à razão instrumental contemporânea a qual visa atingir determinados fins estratégicos e, em detrimento a esta a ação comunicativa, ou seja, fomentar frente às injunções sistêmicas as relações sujeito-sujeito que podem concretizar-se através da prática dialógica. Compreende-se que o processo de ensino-aprendizagem, onde o entendimento faz-se necessário para o desenvolvimento da intersubjetividade, isto é, da relação sujeito-sujeito, só é viável pelos princípios do agir comunicativo. Habermas apresenta a racionalidade comunicativa como meio através do qual os sujeitos capazes de linguagem e ação podem ser protagonistas no mundo da vida, com isso passando de um modelo unilateral para um modelo multilateral de racionalidade – de reciprocidade dialógica – com o objetivo de chegar-se ao entendimento e à emancipação dos sujeitos.

A educação se situa na esfera do mundo da vida, entretanto, não está incólume às interferências do sistema, sob as formas do mercado (o ensino como mercadoria, por exemplo) e do poder (burocratização) das organizações, governamentais ou privadas, nas suas ações junto à sociedade, bem como da cultura como um subsistema do mundo da vida pelo qual mantém, se reproduz e se diferenciam as características de uma dada sociedade. As intromissões do sistema no mundo da vida, por sua vez, acarretam o desequilíbrio entre as duas esferas, ocasionando aquilo que se denominou a colonização do mundo da vida. De qualquer forma, Habermas entende que tal fato não exaure o mundo da vida. Segundo ele, “dinheiro e poder não podem comprar nem impor a solidariedade e o sentido” próprios deste âmbito (HABERMAS, 1990, p. 332).

Se, por um lado, o sistema, com a preponderância da ação instrumental, gerou *patologias* sobre o mundo da vida, ter-se-ia que buscar as escolhas razoáveis para se contrapor a esse fato. Conquanto, os processos educativos – embora não sejam os únicos da esfera do mundo da vida – poderá ser, mesmo que momentaneamente debilitado pelo sistema, um meio pelo qual é possível viabilizar o agir comunicativo com a intenção de solucionar o percalço havido no determinado contexto. Entretanto, no domínio interno dos processos educativos percebe-se que há o entrecruzamento do mundo da vida com o sistêmico. Ou seja, a educação formal se realiza por meio da instituição escola e, neste caso em específico, “é o mundo da

vida que se submete às coações sistêmicas, através dos subsistemas dinheiro e poder” (HERMANN, 1999, p. 86). De acordo com Hermann,

verifica-se, no interior da educação escolar, uma *tensão*: a escola orientada por um princípio pedagógico, e tendo um significado central para os processos de reprodução cultural e social, é genuinamente um espaço institucional orientado para o entendimento e as exigências do mundo da vida. Mas a organização estrutural, as normas burocráticas, as hierarquias de poder perturbam e colonizam esse espaço (1999, p. 86).

Segundo a autora, “disso decorre uma crise escolar, em que as ações pedagógicas passam a serem coordenadas pela racionalidade instrumental, abafando de seus poros o agir comunicativo” (HERMANN, 1999, p. 86). Como consequência disto ocorre uma distorção na formação dos indivíduos, ausentando-os do desenvolvimento do diálogo como intermédio do processo de ensino-aprendizagem, cujos princípios podem promover a autonomia dos sujeitos, bem como a reprodução do mundo da vida por meio de uma racionalidade comunicativa firmada sobre as bases de argumentos advindos do âmbito da vida social desses sujeitos. O entendimento da autora é o de que

na perspectiva habermasiana, a escola, na medida em que pode estabelecer os nichos de uma racionalidade comunicativa, tanto pode descentrar sua potencialidade, como torná-la submetida aos imperativos sistêmicos e burocráticos. Como a promoção de uma racionalidade comunicativa depende do desenvolvimento de um processo argumentativo, baseado na competência do eu, a teoria de Habermas recorre ao conteúdo utópico e pedagógico da modernidade (HERMANN, 1999, p. 87).

Na vida social, tratando-se mais especificamente do ensino nos seus mais diversos aspectos, convive-se com os dois tipos de racionalidade: instrumental e sistêmica. A *Teoria do Agir Comunicativo* de Habermas abre novas perspectivas para pensar a formação docente pelo viés da racionalidade comunicativa, pois envolve as experiências individuais dos sujeitos postas em comum, gerando a pluralidade do mundo da vida através da comunicabilidade destes mesmos, ou seja, da intersubjetividade dos indivíduos. A racionalidade comunicativa oportunizará a interação entre os personagens, de igual para igual, ou seja, da relação sujeito-sujeito, resgatando os aspectos inerentes ao mundo da vida, que de fato promulgam a emancipação e socialização entre os envolvidos por meio da educação escolar¹⁵³, e, igualmente, desenvolva-se pelo viés da interatividade.

¹⁵³ De acordo com Hermann, “na práxis comunicativa, a essência da educação não é ajuda, tampouco instrumento, mas um poder dado pela vida, que forma o sujeito” (2003, p. 105)

Hermann indica que "as condições de interação referem-se à estrutura, não a uma qualidade subjetiva" (2003, p. 105). Neste apontamento denota-se que a interação envolve a intersubjetividade dos sujeitos envolvidos, portanto há a implicação da linguagem e da ação e o reconhecimento entre os participantes do contexto em comum e, em específico, no âmbito da educação isso se dá no sentido desta como uma práxis social. Deste modo, entende-se que a interação docente não é algo conclusivo, mas se apresenta na condição de sempre ser melhorada. Para Hermann,

pelos processos interativos, é possível submeter nossas tradições culturais, nossas experiências, os objetivos pedagógicos, os produtos da ciência e da técnica à reflexão e, com isso, clarificar as normas que orientarão o processo pedagógico e produzir aprendizagens junto aos alunos (e por extensão no meio social), que tornem os sujeitos cada vez mais esclarecidos e emancipados (1999, p. 87).

A educação se apresenta como resultado da interação entre professor e aluno por haver o reconhecimento recíproco de ambos num mundo vivido em comum. Assim, de acordo com Habermas a racionalidade comunicativa é um processo de desenvolvimento que emerge da realidade em que estão inseridas as pessoas e a educação pode ser entendida como práxis educativa. Esta se realiza eminentemente numa dada sociedade que tem regras mediante as quais alicerça suas ações, capaz de, mesmo sob os obstáculos de uma racionalidade instrumental, promover processos argumentativos, cuja participação se faz pelo envolvimento de todos os sujeitos capazes de agir racionalmente. Como afirma Hermann, em relação a Habermas,

a Teoria do Agir Comunicativo tem seu alcance pedagógico na perspectiva de instaurar uma nova compreensão da formação humana, não mais apoiada em uma fundamentação última, mas nos pressupostos inevitáveis da prática comunicativa, na qual estamos desde já imersos (2003, p. 108).

Uma educação embasada no conceito do agir comunicativo dar-se-á por uma educação comunicativa centrada na intersubjetividade e na interação entre os envolvidos nesse processo pela reprodução cultural (desenvolvimento dos saberes) e pela formação da identidade social, elementos próprios do mundo da vida desses sujeitos. Igualmente a autora considera que o caráter dialógico do agir comunicativo habermasiano não é conclusivo e, sim, sempre transitório, aberto a novas ponderações. Ademais, afirma ela, "e a filosofia é produtiva para a educação somente na medida em que auxilia a esclarecer o sentido dos pressupostos que

orientam nosso agir” (HERMANN, 2003, p. 108). Ao encontro disto, Boufleuer considera que a educação comunicativa é responsável por

um “alargamento” que implica, necessariamente, a revisão crítica e criativa dos saberes culturais, dos padrões de convivência e dos modos de ser e de se expressar. A possibilidade desse “alargamento”, que vai além da mera reprodução, sugere uma percepção não dogmatizada dos objetos em torno dos quais se buscam entendimentos em processos educativos (2001, p. 57).

Prestes, por sua vez, afirma que

a racionalidade comunicativa permite que as orientações do agir pedagógico sejam clarificadas no âmbito do discurso, o que possibilita a reconstrução das condições existentes em determinado momento histórico, do possível encontrado, através de processos interativos (1999, p.87).

A esfera da educação na perspectiva habermasiana do agir comunicativo se insere numa comunidade onde os participantes capazes de fala e ação desenvolvem continuamente a interação social mediada pela linguagem. Habermas, todavia, não reduz a individualidade dos sujeitos ao coletivo, nem vice-versa, pois “alcançar o entendimento mútuo no agir comunicativo é para Habermas, um mecanismo que socializa e, ao mesmo tempo, individua o sujeito” (BANNELL, 2006, p. 103). O importante, neste sentido, conforme Bannell (2006) é que a sociedade e o indivíduo se constituem reciprocamente através do agir comunicativo. Assim, o agir comunicativo através do processo de argumentação dos sujeitos racionais torna-se elemento primordial da aprendizagem. No dizer de Bannell, “há uma interação entre participantes no agir comunicativo, que é o mecanismo central da coordenação e na integração social, por intermédio do qual as tradições culturais, a sociedade e o indivíduo são constituídos reciprocamente” (2006, p. 115).

A racionalidade comunicativa permite pensar numa educação baseada na autonomia do indivíduo frente à tomada de decisões sobre algo no mundo mediante o esforço da construção melhorada de argumentos e, por conseguinte, de acordos entre os sujeitos participantes do diálogo - no sentido de haver condições intersubjetivas do entendimento por meio da linguagem - livre de coações. Trata-se de uma racionalidade que emerge da comunicação entre pessoas partícipes de um determinado contexto histórico-político que compartilham o mesmo mundo da vida de modo racional. Conforme Hermann,

o racional não diz respeito àquelas decisões estratégicas para atingir determinados fins, mas inclui aspectos ético-formativos e estético-expressivos. Baseia-se no entendimento racional obtido pelos participantes da comunicação, que se dá através da linguagem, sobre a compreensão de fatos objetivos e sociais. A racionalidade não tem mais seu fundamento último no sujeito, mas no mundo *prático e intersubjetivo* (1996, p. 103).

Deste modo, a educação através dos docentes e da comunidade escolar (direção, pedagógico, orientação educacional, secretaria, administração, nutrição, serviços gerais, conselho de pais e mestres etc.), pode ser o âmbito onde emanam por excelência os processos de comunicação, levando tais agentes à interatividade dos aprendizados específicos e gerais entre os sujeitos constituintes desse espaço. Assim, entende-se que “a possibilidade de articular uma racionalidade comunicativa no interior da educação escolar é uma forma que traz o conteúdo normativo da educação para o mundo prático” (HERMANN, 1999, p. 88). Ou seja, é através de uma argumentação reflexiva e sob o jugo da comunicação que os objetivos da educação podem ser alcançados, pois as decisões tomadas se dão pelo discurso prático, em que todos os envolvidos podem tomar igualmente parte das deliberações de um saber falível.

Assim, a aproximação do agir comunicativo habermasiano com a educação se dá pelo entendimento que se pode ter da interação, ou seja, da intersubjetividade dos sujeitos capazes de agir linguisticamente e com isso chegar a acordos advindos das relações estabelecidas cotidianamente pelo viés comunicacional. Pode-se buscar, a partir desta concepção acerca da ação humana e educativa, uma nova visão sobre a educação, pois a exigência de uma racionalidade comunicativa na práxis-pedagógica centra-se na capacidade de os sujeitos refletirem acerca de si mesmos em meio ao seu processo de também socialização na relação estabelecida com outrem “num mundo que se compartilham significados e normas” (HERMANN, 1996, p. 106).

Pode-se considerar, a partir da autora, que tais aspectos dão acesso à formação de sujeitos racionais por intermédio das ciências humanas, pelo sistema político, pela grade curricular, pela organização do sistema educativo, de modo que os envolvidos no processo possam articular suas ações sob o prisma do entendimento, quer seja, realizem críticas sobre as pretensões de validade presentes no discurso pedagógico para produzir acordos. “Isso se expressa na possibilidade de a ação comunicativa dar continuidade às tradições culturais e à renovação do saber, promover a integração social e a formação da personalidade” (HERMANN, 2003, p. 99). No entanto, precisa-se esclarecer que, no certame da educação, o caráter interativo e comunicativo da ação pedagógica não é exclusivo. Afirma Hermann:

Há momentos em que se torna instrumental e espaço de ação de teleológica. Essa advertência decorre da própria estrutura da teoria que compreende a existência de dois mundos, o mundo da vida e o mundo sistêmico, a integração social e a sistêmica. O predomínio de um tipo de ação ou de outra é o que determina o caráter interativo da educação. A possibilidade de a teoria de Habermas fundamentar a ação interativa não coloca a ação comunicativa como alternativa à ação teleológica e instrumental; ao contrário, ambas constituem uma polaridade no interior do sistema social. Em certo aspecto, defronta-se com a permanente tensão entre o espírito aberto e criativo e as tendências metodicamente mais restritas (2003, p. 106).

Compreende-se que os possíveis alcances pedagógicos da Teoria do Agir Comunicativo habermasiana perpassa a imbricação entre o mundo da vida e o sistêmico, respectivamente, de uma racionalidade comunicativa e instrumental. Portanto, exige-se o entendimento da educação em seu processo de organicidade através da interação, como ação constante entre sujeitos racionais capazes de se reconhecerem como partícipes dos processos argumentativos sempre falíveis numa dada realidade. Assim, este tensionamento entre os modelos pedagógicos interativos e os pertencentes a uma ação instrumental só podem ser superados em esferas onde a racionalidade comunicativa se justifica por uma pragmática intersubjetiva e emancipatória dos indivíduos imersos num contexto em comum.

Com base na teoria de Habermas, a partir da conceituação até aqui apresentada, pode-se entender e perceber perspectivas alvissareiras no âmbito da educação. A educação, no seu processo de ensino-aprendizagem, realizada pelos autores (professores-alunos) desse processo, considerando-se aspectos atinentes a teoria habermasiana, sem querer fazer da mesma um messianismo, está entre aquelas teorias que possibilita aos sujeitos nelas envolvidos autônomos e capazes de realizar continuamente uma autocrítica em suas ações no intuito de melhorá-las e ressignificá-las para os propósitos que se almeja alcançar.

2 Contribuições do agir comunicativo de Habermas para a formação docente

Na atualidade, a atividade profissional docente parece viver numa condição de descrédito da razão. Há certa unilateralização do conhecimento, decorrente de uma razão fragmentada, por sua vez, procedente da lógica tecnicista e científica da cultura ocidental. Tal fato abrange as mais diferentes estruturas e ambientes de uma dada sociedade, no caso, do próprio ofício docente, pauperizado até mesmo na sua base formativa, bem como, no exercício das suas atividades profissionais junto aos seus pares e educandos. Em vista disso, a intenção neste estudo é de apontarmos alguns aspectos da racionalidade comunicativa, pois esta oferece uma mudança estrutural de paradigma, de entendimento centrado num sujeito

subjetivo para um entendimento construído entre os sujeitos em comum, por isso intersubjetivo. Conforme Habermas:

Desde a perspectiva dos participantes, “entendimento” não significa um processo empírico que dá lugar a um consenso fático, senão um processo de recíproco convencimento, que coordena as ações dos distintos participantes à base de uma *motivação por razões*. Entendimento significa comunicação endereçada a um *acordo válido*. (HABERMAS, 2010, p. 446).

Neste sentido, afirma Gomes (2007), Habermas dá ênfase à questão da racionalidade comunicativa, pois esta aponta para as pretensões universais de validade a serem desenvolvidas através de uma teoria da argumentação, e que o critério de racionalidade seja estabelecido pela capacidade e disposição dos sujeitos de se colocarem frente à crítica e ao mesmo tempo participar do processo de argumentação. É na relação intersubjetiva dos sujeitos que se dá a ação comunicativa, que se constrói o diálogo, permitindo, entre os educadores a partilha dos seus saberes, experiências, validando o que conjugam em comum nas suas teorias e práticas docentes, no contexto em que estão inseridos. De todo, não podemos incorrer no risco de termos esta ação como estagnada, pois ela se reajusta, se reconstrói permanentemente no ofício docente, naquilo que denominamos formação continuada¹⁵⁴.

Desse modo, a teoria da ação comunicativa de Habermas instiga, no referente à reconstrução dos saberes, às veredas da linguagem intersubjetiva da educação. Uma vez havendo a restauração e a crítica dos afazeres entre os pares, credita-se numa interdisciplinaridade das suas discussões, como mais competente na busca de retomada dos ideais da tradição da formação pedagógica em relação ao seu ofício docente. Habermas quer, com sua teoria, ir além da defesa da racionalidade ante a irracionalidade da ideologia moderna, derivada do conhecimento empírico, da razão instrumental. Seu propósito é desenvolver uma teoria que tenha como fio condutor a crítica esclarecedora, de interesse coletivo, alicerçada no diálogo entre sujeitos, visando a uma práxis emancipatória dentre estes.

Portanto, para melhor elucidar a questão da ação comunicativa no processo de desenvolvimento profissional e/ou formação docente, faz-se fundamental esclarecer como Habermas compreende as estruturas da sociedade. Por um lado, há a sociedade como *Sistema*, caracterizada pela macroestrutura social, isto é, pela ação estratégica da economia e da

¹⁵⁴ Compreende-se, aqui, por formação docente não somente a prática destes profissionais junto aos seus alunos, como também do aprendizado adquirido ao ensinar e da permanente retomada teórica da sua própria formação.

política, esferas onde se organizam as formas de produção do capitalismo, da efetivação da razão estratégica instrumental, todavia, infundindo-se sobre o mundo simbólico da vida dos sujeitos. Por outro, há a sociedade como *Mundo da Vida*, assinalada pelas microestruturas sociais, da cultura, da sociedade, da personalidade. Do *mundo da vida* decorrem as problematizações e as práxis comunicativas referentes ao quotidiano dos indivíduos, dadas pelas relações intersubjetivas e intuitivas destes mesmos. Há a ação comunicativa, de reciprocidade entre os pares de modo a se chegar a um consenso do disposto sobre os fatos que se referem suas vidas. E é no *mundo da vida* que se organiza e se estrutura a capacidade argumentativa das pessoas, da racionalidade comunicativa. Porém, é importante destacar que os indivíduos vivem num processo dialético, concomitantemente relacionam-se com o *sistema* e com o *mundo da vida*.

Para Habermas a práxis comunicativa se dá nas circunstâncias do *mundo da vida*. Segundo ele, é pela capacidade de entrosamento de argumentos desenvolvidos pela crítica ao sistema e ao mesmo tempo discutindo e problematizando o *mundo da vida*, que os sujeitos poderão se organizar e resistir aos empecilhos da razão estratégica e tecnicista, salvaguardando a “descolonização” do sistema.

Para Habermas:

Enquanto falante e ouvinte se entendem frontalmente acerca de algo num mundo, eles movem-se dentro de horizontes do seu mundo da vida comum [...] A situação do discurso é holístico [...] o excerto de um mundo de vida que tanto constitui o contexto como fornece os recursos para o processo de compreensão. O mundo da vida forma um horizonte e ao mesmo tempo oferece uma quantidade de evidências culturais das quais os participantes no ato de comunicar, nos seus esforços de interpretações retiram padrões de interpretações consentidas. (HABERMAS, 1990, p. 278/279).

Deste modo, Habermas evidencia que é através da ação comunicativa que os indivíduos estabelecem a relação intersubjetiva. Neste sentido, o profissional da educação na busca da superação do agir estratégico e da fragmentação racional provindos de uma visão unilateral da realidade poderá encontrar como abertura das suas inquietudes docentes a racionalidade comunicativa da construção e retomada constante do diálogo para com seus pares. Para Bannell:

Habermas está convencido de que somente por uma análise da comunicação será possível resgatar a reflexão como prática histórica, constituída pela realidade social e, ao mesmo tempo, constitutiva das relações sociais. É por intermédio da comunicação que nós estabelecemos relações com o mundo. É através da comunicação que nós podemos adotar uma relação reflexiva diante do mundo e essa relação reflexiva que permite uma perspectiva crítica em relação ao mundo [...]. (BANNELL, 2006, p. 55).

Entende-se que o conceito de agir comunicativo está inserido no *mundo da vida*, assim como o do agir estratégico diz respeito ao *sistema*. Mas é a partir dessa realidade que os indivíduos exercem sua emancipação pessoal e coletiva, porque são capazes de dimensionar, através da ação comunicativa, um entendimento intersubjetivo possibilitando, no referente ao tema aqui proposto, a democratização dos saberes, experiência esta congregadora das teorias e práticas docentes. Isto confere igualmente com a pretensão habermasiana de recuperar a dimensão da modernidade que, segundo o autor restou extremamente atrofiada, subsumida na razão instrumental. Ele tem a ideia de uma sociedade constituída de sujeitos capazes de interagir com base em acordos racionais, da argumentação e do diálogo constante, e não da dominação de uns e a submissão de outros. Contudo, afirmamos aquilo que o próprio autor já salientava de que nem todo ato de fala resulta em entendimento mútuo entre os sujeitos. Habermas insiste, sobretudo, que atos de fala orientados ao entendimento se dão em condições operativas dados pela pragmática formal da linguagem o que não interessa pormenorizar neste íterim. De qualquer forma, a teoria do agir comunicativo habermasiano apresenta perspectivas promissoras do fazer-se docente, como já dizíamos, ao possibilitar a democratização dos saberes entre os pares, caracterizada por uma visão crítica sobre os mesmos.

Considerações finais

Como já dizia o próprio Habermas (2010), a atividade comunicacional se dá pela interação com dois ou mais sujeitos capazes de fala e ação, tanto por meio verbais, quanto não-verbais iniciados pela intersubjetividade desses agentes sobre determinado assunto posto em comum. É importante salientar que Habermas, para chegar a esta afirmação, parte da distinção entre racionalidade comunicativa e instrumental que correspondem, respectivamente, ao agir comunicativo e o instrumental. Referindo-se a Habermas, Pinzani explica:

O primeiro distingue-se do segundo pelo fato de ser orientado pelo entendimento: sujeitos que agem de maneira comunicativa querem entender-se sobre algo. Em segundo lugar, ele é caracterizado por uma concepção da linguagem que vê nela um meio para o entendimento: ela pode servir também para outras finalidades e o agente pode visar simplesmente impor uma opinião subjetiva, manipular outros sujeitos ou tratá-los como meios para seus próprios fins (isso é chamado por Habermas de agir estratégico) ou alcançar uma determinada meta. (PINZANI, 2009, p. 100).

O autor alemão destaca, no referente aos dois aspectos do agir, “a capacidade de manipular coisas e sucessos por um lado, e a capacidade de entendimento intersubjetivo sobre

coisas e sucessos por outro” (HABERMAS, 2010, p. 38). Mas, uma vez havendo a interação intersubjetiva entre os sujeitos, pode-se ressaltar haver uma *cooperação social* em que os agentes envolvidos coordenam-se através da ação comunicativa, cujo *telos* é o entendimento (Verständigung), o aprendizado contínuo entre eles. Deste modo, Habermas profere:

O potencial da racionalidade e da ação orientada ao entendimento pode desenvolver-se e converter-se em racionalização dos mundos da vida dos grupos sociais à medida que a linguagem cumpre funções de entendimento, de coordenação da ação e de socialização dos indivíduos, convertendo-se assim em um meio através do qual se realizam a reprodução cultural, a integração social e a socialização. (HABERMAS, 2010, p. 558).

A formação docente, neste sentido, é perpassada por estas características do *mundo da vida* condizentes com o agir comunicativo destes profissionais. É através do entendimento decorrente desta ação que se entende haver o alcance da interação entre os sujeitos falantes e ouvintes, porque há a relação intersubjetiva dos agentes fazendo-os chegar ao consenso sobre determinado assunto num dado contexto. O resultado disso é a superação subjetiva dos seus diferentes pontos de vista tidos inicialmente. Tal fato percebe-se ser possível por uma racionalidade circunscrita ao processo operativo do agir comunicativo. Como diz Bannell: “a racionalidade comunicativa é uma concepção puramente processual da razão, que pressupõe que nenhuma perspectiva concreta pode ser privilegiada com relação à sua racionalidade” (BANNELL, 2006, p. 51). Nesta perspectiva, entende-se que a racionalidade comunicativa inerente ao agir não se dá por estagnada, mas na possibilidade de sempre ser melhorada, revisada em seus fundamentos, de modo a dar suporte às questões que se fazem surgir das contínuas vivências e experiências no ofício dos profissionais da educação, bem como na interlocução destes com o conjunto da sociedade.

Temos notado, a partir de Habermas sobre a teoria do agir comunicativo, um desafio necessário para se pensar a formação docente. Pois é através desta teoria que encontramos caminhos de reflexão sobre a ação e interação deste profissional junto com seus alunos. É na teoria do agir comunicativo que o autor alemão apresenta a dualidade da racionalidade, qual seja: por um lado, a racionalidade instrumental com fins estratégicos de resultados empíricos decorrentes das ações das esferas da economia, da política presentes na esfera sistêmica. Por outro, de uma racionalidade comunicativa, cujo intento se realiza pela capacidade, dentre os participantes, de se coordenarem pela intersubjetividade do *mundo da vida* que remete, segundo Habermas, a uma capacidade do mais alto grau de concordância sem com isso haver

coações, mas consensos baseados na competência argumentativa destes mesmos, superando suas subjetividades iniciais idiossincrásicas. Para Habermas:

a racionalidade comunicativa expressa-se na força unificadora do discurso orientado para o entendimento que assegura aos participantes, no ato de comunicação, um mundo da vida intersubjetivamente partilhado, garantindo assim um horizonte no seio do qual todos possam referir-se a um só mundo objetivo. (2002, p. 192).

É neste propósito, do agir comunicativo habermasiano, que acreditamos encontrar as bases sólidas para se pensar a formação docente no contexto atual da sociedade contemporânea. É através da democratização da pluralidade dos saberes que se constroem novos saberes docentes que se interagem nas vicissitudes destes profissionais junto aos seus alunos e o todo da sociedade, como também nas suas próprias particularidades vivenciais.

REFERÊNCIAS

- BANNELL, Ralph Ings. **Habermas & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- BOUFLEUER, José Pedro. **Pedagogia da ação comunicativa**: uma leitura de Habermas. 3. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.
- GOERGEN, Pedro. Teoria da ação comunicativa e práxis pedagógica. **Espaço Pedagógico**, Passo Fundo, v. 1, n. 1 p. 50-79, jan/jun.2003.
- HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Revista Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. 2ª ed. Trad. George Sperber. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. **Teoria do Agir Comunicativo**. Racionalidade da ação e racionalização social. Tradução Paulo Astor Soethe; revisão da tradução Flávio Beno Siebeneichler. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012a.
- _____. **Teoria do Agir Comunicativo**. Sobre a crítica da razão funcionalista. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012b.
- HERMANN, Nadja. **Validade em educação**: intuições e problemas na recepção de Habermas. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

____. Pluralidade e ética em Educação. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HERMANN, Nadja. **Validade em educação**: intuições e problemas na recepção de Habermas. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

____. **Pluralidade e ética em educação**. – Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

____. Os alcances pedagógicos da crítica habermasiana à filosofia da consciência. **Espaço Pedagógico**, Passo Fundo, vol. 1, n. 1, p. 98-111, jul/dez. 2003.

____. **O outro na intersubjetividade**. In: BOMBASSARO, L.C.; DALBOSCO, C. A.; KUIAVA, E. A. **Pensar sensível**: homenagem a Jayme Paviani. – Caxias do Sul, RS: Educus, 2011.

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

PRESTES, Nadja Hermann. **Educação e racionalidade**: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola. – Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

ROSA, Nilson Carlos da. **Habermas e o ofício docente como interação comunicativa**. Dissertação (Mestrado em Educação). – Universidade de Passo Fundo, 2013.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. O direito das sociedades pluralistas: entre o sistema imunizador luhmanniano e o mundo da vida habermasiano. In: SIEBENEICHLER, Flávio Beno (Org.). **Direito, moral, política e religião nas sociedades pluralistas**: entre Apel e Habermas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006. p. 39-60.

COM SONO, CANSADO, ESPOLIADO MAS INFORMADO: SOBRE ALGUNS ASPECTOS DA VIDA NO MUNDO DAS NÃO COISAS

Valéria Cristina Lopes Wilke

Faculdade de Filosofia/UNIRIO

Resumo: Flusser foi um dos filósofos que compreendeu o papel que as tecnologias de informação teriam na sociedade que estava formando a partir da segunda metade do século XX. Ele compreendeu de modo muito peculiar o desenvolvimento histórico do processo sócio cultural e também a comunicação e seus processos para além da instrumentalidade, uma vez que a inscreveu no cerne de cada indivíduo, de cada cultura e da realidade em que vivemos. De certo modo, antecipou o rápido crescimento das redes digitais, a disseminação dos dispositivos móveis, a ubiquidade computacional e também os desdobramentos destes processos nos âmbitos da política, da estética, da construção de novas subjetividades e sensibilidades. Suas reflexões propõem indagações e proposições interessantes sobre a sociedade contemporânea, intrinsecamente caracterizada pela emergência e pelo trânsito das imagens técnicas, e sobre o sentido da technoimagem, aquela produzida de modo programático por meio da mediação da máquina de codificação, não mais por planos e, sim, por pixels. Ao entender a imagem como superfície e como um tipo de abstração, indicou que ela possui o caráter representacional e consiste também no instrumento básico para desmaterializar corpos e coisas. Jonathan Crary analisa a sociedade marcada por esta desmaterialização a partir do indicador 24/7, que expressa a sociedade cada vez mais hiperconectada, acelerada e atravessada pelas redes de produção, financeirização e comunicação ininterruptas e também pela dependência de máquinas eletrônicas. A expressão “vinte quatro horas por dia, sete dias por semana” fornece o contexto em que o capitalismo amplia ao limite o tempo da atividade produtiva humana e a última barreira é o tempo do sono, o tempo morto para a produção e para o consumo. A experiência da vida no horizonte da sociedade do like e do yes, we can é a do cansaço, do açoitamento do trabalhador crescentemente incitado a se transformar em multitasking. A partir destas ideias a proposta é discutir o viver numa sociedade cada vez mais sonolenta, cansada e, paradoxalmente, desperta vinte e quatro horas por dia e sete dias por semana.

Palavras-chave: Imagem técnica. Sociedade 24/7. Capitalismo

1 INTRODUÇÃO

As premissas de onde parto são as seguintes: os aparatos tecnológicos estão inseridos em um projeto de controle e as tecnologias digitais geram a perda de controle sobre a manutenção da atenção produtiva e também a perda da experiência até então conhecida de

nossa capacidade de significação. As tecnologias digitais e seus aparelhos, – suas redes, os jogos digitais, os aplicativos da web, os fluxos informacionais, as infovias –, hoje atravessam nossas vidas individuais, institucionais, produtivas, familiares, de entretenimento ao provocarem tamanho *sobre-carregamento* sensorial e informacional geram a perda de controle sobre a manutenção da atenção produtiva e também a perda da nossa experiência conhecida de significar a realidade¹⁵⁵. Assim, temos de um lado o aumento do controle e do outro, a diminuição do controle. Guardemos esta ideia paradoxal por ora.

Nesta explanação à modo de ensaio, pretendo explicar esta consideração paradoxal ao lançar mão da inspiração teórica que chega de Vilém Flusser e de Jonathan Crary. Para tanto, abordarei a partir do filósofo Flusser a questão das imagens técnicas, das coisas e não coisas, do funcionário e do significado de se viver “dentro da barriga do aparelho”, tal como um Jonas dentro da baleia. Com Crary discutirei alguns sentidos presentes no horizonte “sempre ligado” do *Twenty Four Seven*, ou, 24/7, que requisita atenção constante. Utilizo aqui o termo sobre-carregamento ao invés de sobrecarga informacional para acentuar uma dada experiência muito próxima a do camelo do Zarathustra nietzscheano: não mais aquela da *insustentável leveza do ser*, mas a (quase) insustentável leveza das não-coisas que pesa sobre nossas costas, sobre nossos dedos nervosos em suas tarefas de teclar e nos presentificar no mundo e nos colocar a par do que acontece nele, no mínimo, cansando-nos sobremaneira. A seguir, discutirei a sociedade cansada devido ao estilo de vida decorrente da sociedade informacional, manifesta especialmente em sua faceta da valorização do desempenho, da necessária ultrapassagem das metas e limites individuais, ao tomar como referência as reflexões de Byung Chul Han, e como este estilo de vida muda o paradigma da percepção do outro sobre o qual se alicerça praticamente toda a compreensão moderna de alteridade e sua inclusão.

Flusser, as imagens técnicas, coisas e não coisas

Vilém Flusser (1920-1991) foi um filósofo tcheco que, fugindo da segunda guerra, veio para o Brasil e aqui viveu de 1940 a 1972. Sua obra, hoje reconhecida abordou, dentre outras questões, os processos mediáticos contemporâneos. Ele entendeu que quem "prevê não vê o que se aproxima, mas vê a direção rumo a qual o presente se afasta", ou seja, insinua-se aí, apesar de não estar formulado, este novo horizonte para o estar-no-mundo que se põe como um novo rumo que a mutação cultural em curso está a nos descortinar e inserir. Como toda

¹⁵⁵ Este último aspecto, a saber, o excesso informacional embotando nossa capacidade de significar não será abordado neste artigo.

experiência humana visa in-formar, ou seja, dar forma e significado a algo que nos aparece, vamos abordar o sentido de in-formar mediante as imagens, conforme a análise e diagnóstico de Flusser.

De modo muito peculiar Fusser explicou o desenvolvimento histórico do processo sócio cultural e também a comunicação e seus processos para além da instrumentalidade, uma vez que ele a inscreveu no cerne de cada indivíduo, de cada cultura e da realidade em que vivemos. Propôs a questão sobre o sentido imagens técnicas (2002a e 2010a), aquelas produzidas de modo programático por meio da mediação da máquina de codificação, não mais por planos e, sim, por pixels. Daí sua preocupação com este tipo de imagem por resultarem de aparelhos programados. O processo de hominização seria marcado por níveis de afastamento do mundo e como ele afirma "primeiramente recuamos do mundo para poder imaginá-lo. E então nos afastamos da imaginação para poder descrevê-lo. Depois nos afastamos da crítica escrita e linear para podermos analisá-lo. E, finalmente, projetamos imagens sintetizadas a partir da análise, graças a uma nova imaginação." (FLUSSER, 2007, p. 176) Este processo passarei a apresentar agora.

Ao entender a imagem como superfície e como um tipo de abstração, indicou que ela possui o caráter representacional e é o instrumento básico para desmaterializar corpos e coisas. A imagem é superfície que re-apresenta algo. No processo de hominização, inicialmente o conhecimento foi adquirido por meio do contato e do embate com o mundo físico, que, pouco a pouco, foi crescendo em abstração a partir da possibilidade de representar o mundo. A apreensão do mundo pelo ser humano, portanto, foi se afastando da realidade natural com o início da produção das imagens, que expressam a capacidade imaginativa humana de criar figuras iconográficas para representar o mundo. Conforme o filósofo, este procedimento de abstrair duas das quatro dimensões espaço-tempo para representar a realidade é a imagem tradicional. A supressão da profundidade e do tempo fez com que restassem somente as dimensões do plano nas imagens superficiais e são elas que codificam o mundo natural e o transforma em circunstância cultural passível de ser significada. Esse tipo de imagem apareceu no momento pré-histórico e codificou o mundo com os pictogramas – desenhos, pinturas, figuras planas. Esta codificação implica a capacidade de compreender as representações imagéticas – decodificá-las, à proporção que o olhar do observador vagueia de modo circular não-linear pela superfície plana das mesmas, a fim de articular a compreensão. Por isso, nós “recuamos do mundo para poder imaginá-lo”. Na passagem da *pré* para a

história apareceu a escrita que, por sua vez, representou a supressão de outra dimensão, a largura, restando-nos o comprimento, uma única dimensão.

Ela introduziu uma nova temporalidade, a linear, contínua e causal – porque o código somente é entendido com a ordenação dos símbolos, que são lidos na sequência linear a partir de uma gramática – e também uma nova consciência, a histórica. Assim, com a escrita tornou-se possível descrever e conceituar o mundo e analisá-lo. As imagens técnicas, por fim, suprimem o comprimento, pois a comunicação é nulodimensional ao se dar por pontos ou números no universo digital. Por resultarem da junção automática de elementos pontuais por aparelhos que dirigimos pelas teclas que apertamos elas não possuem dimensão. Mãos não conseguem tocar os fótons, impalpáveis, e necessitam das teclas dos aparelhos para serem reunidos. Tais pontos não são algo em si, mas apenas algo como o pano de fundo onde algo pode fortuitamente emergir e aparecer. Neste sentido, conforme Flusser (2007) a “materialidade” desta realidade computada é basicamente virtualidade e os aparelhos fazem com que as virtualidades sejam visíveis mediante as imagens.

Os gestos que produzem as imagens tradicionais e as técnicas são diferentes e opostos: as primeiras resultam do gesto que abstrai as dimensões dos volumes e que, por isso, vai do concreto ao abstrato; as tecnoimagens são produzidas pela junção de pontos para formar a superfície e o gesto vai do abstrato ao concreto.

Portanto, Flusser ao analisar as imagens destacou algumas subtrações progressivas das dimensões dos objetos acontecidas no processo filogênico da humanidade mediante o que ele desenvolveu como a escalada da abstração. Na experiência humana com a realidade exterior e seu processo de comunicar tal experiência, estas supressões permitiram ao ser humano a experimentação de quatro tipos de comunicação: a tridimensional (corpos e seus gestos), a bidimensional (a imagem), a unidimensional (a escrita, o traço, a linha) e a comunicação nulodimensional (pontos ou números no universo digital, as imagens técnicas). No plano bidimensional inexistente a presença da profundidade, pois a comunicação transcorre na ausência do outro. No nível da comunicação unidimensional foi desenvolvida a escrita. Na circunstância marcada pelas tecnoimagens, a comunicação é nulodimensional porque estas, produzidas por aparelhos, são algorítmicas. A espacialidade é subtraída e os corpos dos objetos que povoam o mundo passam a ocupar o espaço virtual, elaborados a partir da sequência digital algorítmica e, por isso, podem ser projetadas em qualquer suporte.

As imagens tradicionais da pré e da *história* decorrem da aplicação de um código específico sobre os diferentes suportes e podem ser compreendidas, decodificadas, por quem

conhecer o código. As imagens técnicas, por sua vez, são as elaboradas e mediadas pelos aparelhos de codificação textual e seu aparecimento põe em xeque a soberania do texto ao impor-se como quem define o sentido antes dado pelo texto escrito. No momento pós-histórico marcado pelo advento das imagens técnicas, podemos criar e projetar imagens sintetizadas pelo aparelho graças a um novo tipo de imaginação. Tais imagens protagonizam a função de vetores de significado e visam suprir o esgotamento explicativo do texto ao re-significar a realidade não mais pelo viés histórico, causal uma vez que a leitura delas é da ordem do imediato.

No contexto dos aparelhos, o ser humano continua a ser aquele que produz, transmite e armazena informação, só que agora por meio daqueles recursos que criam, preservam e transmitem informações em imagens técnicas. Lidamos com os aparelhos ao apertar as teclas e ao teclar, informamos o mundo ao dar sentido a ele. Pelas teclas temos o mundo na ponta de nossos dedos, que de fato, são órgãos de escolha e decisão, dentre as possibilidades previstas pelo dispositivo técnico. Se é certo que um aparelho somente executa o que o ser humano quiser, igualmente é correto afirmar que o ser humano somente pode querer o que o aparelho é capaz. A sociedade informatizada é a de tateadores que apertam teclas em função da formação a ser criada, disseminada e armazenada, mas que computam os pontos em função dos programas. O ato de tatear cria imagens que não são efetivas, não têm superfície, são zero dimensionais. A relevância destas imagens em nossas vidas apontam para a decadência do objeto – da coisa – e para a emergência da informação, a não-coisa, que é o que vale e importa no horizonte informacional.

O que são coisas para Flusser e que até pouco tempo povoavam soberanas nosso universo? Aquilo que continuamos a diferenciar em nosso ambiente entre coisas naturais e artificiais, animadas e inanimadas e que devido ao nosso hábito milenar, diante delas sabemos “mais ou menos o que se deveria fazer para viver”. O filósofo chamou a atenção, contudo, para a emergência das não-coisas em todos os nossos espaços de vida a ponto de suplantarem as coisas. Para ele (2007), as não coisas são informações, imateriais e ‘impalpáveis’, pois as mãos não podem agarrá-las. Por isso necessitamos da mediação dos aparatos para acessá-las mediante teclas. A informação da TV, do computador, dos hologramas, dos programas não são tangíveis por não estarem inscritas nas coisas. São não-tangíveis, apenas decodificáveis. O fato de elas parecerem estar inscritas nas coisas consiste, em última instância, uma ilusão existencial. Elas atravessam nossos ambientes de tal maneira que experimentamos uma transformação cultural e existencial, ora em curso. Como não podemos agarrá-las e possuí-las,

típica experiência da civilização sedentária (*sitzen-besitzen*¹⁵⁶), cada vez mais as consumimos e vale muito mais consumi-las do que possuir coisas. Esta seria uma das características da pós-história, no jargão flusseriano, um dos nomes possíveis para nomear a fase atual da produção capitalista, também denominada de época pós-industrial: o que queremos é informação e não tanto os objetos. Na década de 1990 Flusser (2007, p. 56) já indicava que “todas as coisas perderão seu valor e todos os valores serão transferidos para as informações”. E se questionou sobre que tipo de ser humano será este que se ocuparia muito mais de informações do que com as coisas. Este questionamento eu também me faço e ele tem me movido buscar entender as subjetividades, os sujeitos desses novos tempos.

As imagens técnicas apontam também para um novo imaginar que se relaciona com a capacidade que adquirimos de construir aparelhos produtores de imagens. Imaginar, portanto, é apertar as teclas dos aparelhos que comportam os elementos pontuais para formarem as imagens e para que se possa transitar e viver num mundo tornado impalpável. Este modo de conceber o imaginar foi estabelecido por Flusser para articular a revolução epistemológica, ético-política e estética pela qual passamos, e também para descrever a nova sensação vital emergente. Ele entendeu essa nova imaginação como a capacidade que temos de olhar para o universo formado por elementos pontuais de uma distância superficial para torná-lo concreto. Este imaginar age no âmbito dos aparelhos que têm teclas que reúnem pontos que formam imagens e que permitem que vivamos concretamente num mundo impalpável. Este imaginar é correlato a uma nova experiência de vida que decorre da revolução em curso, à qual ele teceu o elogio da superficialidade.

O perigo das imagens está no fato de que elas podem deixar de ser mediações entre o humano e o mundo e passarem a ser o próprio mundo. Esta é a sedução da idolatria das imagens. Uma faceta do problema é não conseguir decodificar o que estas imagens apontam, e se perder em um processo análogo ao idólatra à maneira da magia. Em outras palavras: o gesto de imaginar torna-se problemático quando a imagem deixa de ser compreendida como mediação do mundo e passa a ser confundida com o que pretende representar, fazendo com que a ação sobre o mundo se dê em função da imagem. Essa ilusão de objetividade cria a falsa percepção de que não é preciso decodificá-las. O núcleo desta experiência vivencial é a

¹⁵⁶ No diagnóstico flusseriano, o sedentarismo consistiu na etapa da domesticação ou civilização e nela houve a fixação na terra, a construção de casas e aldeias, a domesticação e criação de animais. Fixado, o ser humano deixou de deslocar-se para apreender o mundo (*fahren - erfahren*), tornou-se um produtor e imagens tradicionais e, posteriormente, da escrita, que substituíram suas andanças pelo mundo, o qual passou a ser apreendido com a mediação das imagens. O assentar (*sitzen*) possibilitou o possuir (*besitzen*) e a escrita foi utilizada para controlar as posses ao estar a serviço do sistema contábil.

espetacularização ou quando a história é invertida e convertida em espetáculo: a experiência se dá em função das câmeras.

A reflexão de Flusser não se encaixa em uma concepção funcionalista do aparato pelo qual este seria um instrumento a ser usado conforme as intenções de quem o opera. Quem usa o aparato como instrumento passa a agir automaticamente de acordo com o programa do aparelho. Assim, quem não entende o que passa no aparato o utiliza como meio instrumental. Esta é a base para entender o funcionário que "usa" o aparato como instrumento e não percebe que os resultados de suas ações decorrem daquilo que está previamente dado pelo programa do aparato. Nessa ocorrência, por conseguinte, o aparelho adquiriu autonomia plena e o funcionário torna-se satélite do aparato: ele encontra-se no interior do aparelho, na sua barriga, e que "em toda função dos aparelhos, funcionário e aparelho se confundem". (FLUSSER, 2008, p. 24) Paradoxalmente, apesar de estarmos dentro da barriga destes aparatos, uns mais que outros, nós os dominamos, porque o aparelho funciona. Por exercer a função, o ser humano tornou-se não apenas o funcionário, mas progressivamente, a mais valiosa propriedade do aparelho à medida que consegue se adaptar a este e nesta situação inusitada, ele não tem como escolher entre alternativas, apesar de o sistema de aparelhos oferecer a falsa ilusão de liberdade. Por saber como alimentar a máquina, lidar com ela pelo *input* e *output*, pelas teclas e atalhos certos para produzir a imagem, o funcionário crê que sua ação é dotada de liberdade e não se dá conta de que sua escolha é programada dentre as possíveis e limitada às que existem no programa do aparelho. Assim, a movimentação do funcionário, seu funcionamento, transcorre conforme o que o aparelho permite, ou seja, conforme a vontade inserida no aparato técnico pelo projeto segundo o qual ele foi projetado. Neste tipo de uso, o funcionário é capturado pelos modelos estéticos, políticos, gnosiológicos inscritos na máquina, o que faz com que ele seja incorporado ao programa da caixa-preta. Dentro dela não há como perceber que as tecnoimagens significam programas. O sentido, pois, destas imagens não é o de apreender o sentido do mundo para torná-lo visível para o pensamento, mas apontar o caminho a ser seguido dentro de um programa.

Flusser apontou o perigo de se viver de modo externo à caixa-preta, sem saber lidar com o que está dentro dela. Como o "funcionário plenamente perfeito" não existe, a retomada da liberdade diante da automação programada pode ocorrer pelas brechas ao não apenas, comodamente, morar na barriga das caixas-pretas, mas, de certo modo, tomá-las de assalto. É preciso, pois, entender o que é a imagem técnica e como nos relacionamos com ela. Estamos ainda no início deste processo e como Flusser (2007, p. 137) afirma, "Não há paralelos no

passado que nos permitam aprender o uso dos códigos tecnológicos" que estamos começando a usar. Como qualquer imagem, elas não são representações desinteressadas e neutras. A questão da nossa época é tornar visível que a imagem técnica é produto de programas, é conceito programado transformado em imagem que, como qualquer outra anterior, visa doar sentido à realidade. O desafio é desfazer a sedução da imagem, agora técnica, pela análise do conceito de "programa" e do sentido de uma sociedade programada. Porém, Flusser chama a atenção com seu "elogio da superfície" para que o caminho não seja reduzido ao da oposição aos processos de determinação programática como que revelando os programas por trás das imagens. Ao contrário, que seja, sobretudo a experiência de revigorar nossas capacidades de intervenção nestes processos através de sua superfície, pois é nela que o mundo contemporâneo ganha significado.

Perder estas capacidades é submeter-se ao controle, perdendo-se da humana possibilidade de significação do mundo. É igualmente submeter-se ao controle da cadeia de aparatos e aparelhos que operam conforme a cadeia produtiva de produzir ininterruptamente mais-valor para o capital, que também nos aliena do mundo. A reflexão de Jonathan Crary contém elementos que podem contribuir para nossa compreensão dos caminhos e extensão deste controle que se abate sobre nós.

Crary, o sono e na tensão entre atenção/desatenção

J. Crary é historiador, crítico de arte e professor na Columbia University em Nova York, que tem pesquisado sobre a economia da atenção e as mudanças na percepção. Em 2013 publicou *24/7 ± Capitalismo tardio e os fins do sono*, traduzido e publicado no Brasil no ano seguinte. Nesta obra visou explicar como as novas tecnologias e seus mecanismos de controle agem diretamente na ação humana e na nossa sociabilidade. A expressão 24/7 – vinte quatro horas por dia-sete dias por semana, “sempre ligado” – serve como indicador de uma modernidade cada vez mais hiperconectada, acelerada e atravessada pelas redes de produção, financeirização e comunicação ininterruptas e também pela dependência de máquinas eletrônicas. É neste contexto que o capitalismo amplia ao limite o tempo da atividade produtiva humana e a última barreira é o tempo do sono, o tempo morto para a produção e para o consumo.

Crary contribui para o longo debate sobre natureza e cultura a partir de perspectiva nova: os estudos sobre o sono. Por meio dela critica duramente o capitalismo tardio pela

hegemonia da mercantilização e do consumo massivo dos bens não-duráveis e pela globalização. Para tanto apresentou situações em que vigoram longas jornadas de trabalho e de esforço físico, especialmente promovidas pelo desenvolvimento de pesquisas científicas, tais como o treinamento de soldados para aguentarem a ação ininterrupta, sem descanso, por dias seguidos; o uso de fármacos contra o sono e também outras estratégias para aumentarem e acelerarem a performance do corpo. Ele explicou que, no âmbito militar, já há experimentos e torturas em humanos que permanecem em vigílias por longo tempo, a fim de que se conheçam as consequências nas capacidades humana física e mental e de produção e consumo. A privação do sono é usada como tortura há séculos, mas foi potencializada com a luz elétrica e com a possibilidade de amplificar o som de modo constante. Foi usada, por exemplo, pela polícia estalinista, já na década de 1930, e nos EUA, desde 2001, também em Guantânamo. Estes exemplos realçam o fato de que no capitalismo tardio estaria sendo desenvolvida *a prática de se separar o sono da ideia de necessidade e de natureza, mediante seu controle por meio de novas tecnologias neurocientíficas*, processo que o historiador nomeou de *bioregulamentação*, termo cunhado por Teresa Brennan, para descrever a circunstância em que os seres humanos estão obrigados a se submeter aos ditames dos mercados desregulamentados. Consequência é o aumento da insônia e a obrigação de pagar pelo sono, ou melhor, de algo que se assemelharia a ele, pelo uso de fármacos.

O sono, na sociedade atual, tornou-se incompatível com a racionalidade e com os padrões de produtividade. O fato de dormirmos a terça parte de nossa vida constituiria grande afronta à avidez do capitalismo contemporâneo. O sono, neste sentido, seria espécie de intervalo de tempo não passível, a princípio, de ser colonizado pela lógica do capital, no contexto em que parte de nossas necessidades (fome, sexo, sede, e até amizades) foi capturada pela mercantilização. Ou seja, o diagnóstico de Crary sustenta que há um sistema econômico global dependente da temporalidade 24/7, do mercado 24/7, da produção e do consumo ininterruptos (24/7) e que tal sistema é incompatível com o tempo improdutivo e morto do sono humano. Daí os processos, procedimentos, estratégias de avanço sobre o sono, ensaiados em sessões de tortura e nas pesquisas, especialmente as militares.

Ele também abordou como as novas tecnologias e a fase da financeirização do capital são determinantes para as mudanças de nossa relação com o tempo, com nossos corpos e com os demais indivíduos. Nossas experiências paulatinamente são submetidas à temporalidade dos sistemas 24/7, a partir da unidirecional hiperconexão. Este processo teria se iniciado com a revolução industrial, com o processo de urbanização e a submissão do trabalho, até então

cíclico conforme o ritmo da natureza, à lógica mecanizada e instrumental. Neste horizonte, a dinâmica da vida social foi reconfigurada por meio da adesão massiva às redes sociais e aos suportes eletrônicos que permitem o acesso a aquelas¹⁵⁷, a ponto de a dependência crescente dos indivíduos destas redes transformarem rapidamente em padrão ontológico dominante. Neste novo padrão, os indivíduos tornam-se dependentes dos fluxos virtuais de informação e de integração social e as redes, de fato, representam a aceleração e a fragmentação do presente. No processo da temporalidade 24/7, em curso há algum tempo, somos indivíduos em atividade constante de comunicação, interação, no jogo cambiável de emissor-receptor por meio de algum meio telemático, o que gera a perda paulatina das referências sensitivas e perceptivas, como por exemplo, a capacidade de concentração e de devanear. Neste paradigma de conexão permanente, a atividade em si mesma é o grande valor (sempre fazer algo, estar ocupado, em mudança) e tal modelo de normatividade é completamente diferente do paradigma anterior da ética protestante do trabalho e requer a temporalidade 24/7.

A reflexão de Crary confirma, portanto, a tendência presente no capitalismo de tudo instrumentalizar e colonizar, pois como afirma: “Hoje são raros os momentos significativos na existência humana (com a exceção colossal do sono) que não tenham sido permeados ou apropriados pelo tempo de trabalho, pelo consumo ou pelo marketing”. (CRARY, 2014, p. 24) O tempo/espaço do trabalho se mistura ao tempo/espaço do lazer num *continuum*, o que tem provocado alta taxa de adoecimento psíquico e físico, ansiedade. A última fronteira, o sono, tem sido, progressivamente, açodada pela produtividade capitalista e tem perdido, paralelamente, aquela aura de zona impossível de ser colonizada pelo capital. Na realidade econômica do neoliberalismo ocorre o abandono da rede de proteções sociais e de apoio ao indivíduo. O desgaste do sono é uma das facetas da vida que sofre continuamente com a desregulamentação e o privilégio das forças do livre mercado. Também o mundo natural sofre com a desregulamentação neoliberal, tal como comprovam as diferentes formas de pilhagem e de exploração no ritmo 24/7: mineração, indústria do carvão e do petróleo, agricultura industrial, destruição de florestas sem a chance para a regeneração e sobrevivência do ecossistema.

Outra vertente da reflexão de Crary analisa o tema da atenção. Ele estudou a tv como o sistema que gerencia a atenção e faz com que o espectador estreite sua consciência a ponto de excluir estímulos externos. A questão hoje é a existência de variedade e multiplicidade de canais que disputam a atenção dos indivíduos, o que implica sobrecarga sensorial e

¹⁵⁷ No jargão de Flusser, houve a adesão massiva às imagens técnicas, e que cresce exponencialmente.

informacional. Esta competição em nome da produção do mais-valor rearranja e reconfigura não apenas as forças produtivas mas também o consumidor e problematiza a questão da atenção, uma vez que está em permanente disputa a atenção do público, do espectador, do ouvinte, do jogador ou daquele que apenas quer passear ouvindo música em seu smartphone na hora de seu lazer. Em tempos da ubiquidade comunicacional, não é sem sentido uma fala de um dos executivos do Google, Eric Schmidt, que insinuou que as empresas que terão mais sucesso no século XXI serão aquelas capazes de atrair e controlar a atenção dos usuários na internet. O lucro das empresas de mídias resulta da capacidade que elas possuem de entregar olhos atentos aos anunciantes, segundo a economia da atenção, a qual dispõe de mecanismos de controle utilizados pelo monopólio do capital financeiro e tecnológico para atrair a atenção dos potenciais consumidores (publicidade) e para mantê-los acordados (farmacologia).

Ele defende a posição de que muito mais importante é “avaliar como a experiência e a percepção estão sendo reconfiguradas pelos ritmos, velocidades e formas de consumo acelerado e intensificado.” (CRARY, 2014, p. 48) Isto porque para ele, todo e qualquer aparato e dispositivo tecnológico se encaixa no “fluxo transitório de produtos compulsórios e descartáveis” (idem), que somente facilitam a “perpetuação do consumo ininterrupto, do isolamento geral, da impotência política” (idem, p. 49) Para Crary, a sucessão de produtos descartáveis do consumo ininterrupto indica, de fato, a “crescente integração de nosso tempo e de nossa atividade aos parâmetros de intercâmbio eletrônico”. (ibidem) Ou seja, na linguagem de Flusser, aos parâmetros da sociedade das imagens técnicas.

Por fim, Crary indica que dormir e devanear são modos de resistência ao imperativo de viver “sempre ligado” na sociedade marcada pelo trânsito das não coisas.

No mundo das não coisas: com sono, cansado mas informado

Um dos preços cobrados é estar cansado e vazio de vida pela falta de sono, pelo excesso de trabalho ou de consumo devido à total imersão na sociedade 24/7. Seja pelo trabalho, pelo entretenimento e pelo consumo, estamos mergulhados na lógica da expropriação ininterrupta de nosso tempo produtivo, do nosso descanso, do meio ambiente que não permite o tempo de regeneração dos sistemas vivos e não mais pela obrigação (e pela vigilância, pela disciplina) mas pelo imperativo do desempenho. É a vigência do fenômeno diagnosticado por Byung Han como sociedade do cansaço, em que vigora o estar-no-mundo conforme o contínuo rito de produção-consumo ininterrupto, em que se salta de uma atividade a outra freneticamente

num contexto marcado pelas positivities e pela plethora de possibilidades. É a vigência da sociedade do desempenho, origem do cansaço. Desempenho e cansaço tornam-se lados de uma mesma moeda e sua gênese, por sua vez, está no sistema econômico que alimente continuamente as pulsões humanas a partir do polo produção-consumo.

O que é a sociedade do desempenho? Não mais a da disciplina e, sim, uma nova forma societária em que os indivíduos não são mais chamados a obedecer, porém produzir e ter desempenho no sentido equivalente ao dos atletas de alto rendimento e performance. Na sociedade disciplinar havia o predomínio do não, uma negatividade que produzia loucos, desviantes, delinquentes. Para Han também não seria a sociedade do controle, pois também nela subjaz alguma negatividade, tal como a disciplinar. A negatividade do dever, da proibição, da coerção foi substituída pela positividade do poder fazer (*we can*). Como afirma o filósofo (2017, p. 23-24):

A sociedade de desempenho vai se desvinculando cada vez mais da negatividade [...] O *poder* ilimitado é o verbo modal positivo da sociedade de desempenho. O plural coletivo da afirmação *Yes, we can* expressa precisamente o caráter de positividade da sociedade de desempenho. No lugar do mandamento, proibição ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação. A sociedade disciplinar ainda está dominada pelo não. Sua negatividade gera loucos e delinquentes. A sociedade do desempenho, ao contrário, produz depressivos e fracassados.

Estar rodeado por positividade implica também estar cercado e atravessado por excesso de estímulos e informações, o qual afeta a estrutura e a economia da atenção ao expandir a habilidade da atenção multitarefa. Para Han isto não significa avanço civilizacional, mas regressão ao nível das feras selvagens. Estas também têm atenção multitarefa: enquanto comem no meio da savana africana, os animais não humanos precisam estar permanentemente atentos sob o risco de serem predados. Diz Han, “as mais recentes evoluções sociais e a mudança de estrutura da atenção aproximam cada vez mais a sociedade humana da vida selvagem.” (idem, p.32)

A multitarefa lembra o slogan do Windows 95, “Assobiando e chupando cana: com Windows 95, a multitarefa no seu PC ficou muito mais fácil.” Entretanto, de lá para cá, a *multitasking* saiu do âmbito informacional para hoje indicar a situação em que humanos executam simultaneamente tarefas diferentes. E mais, que isto significa ter alta performance e rendimento, valores cada vez mais em alta na nossa sociedade. Neste sentido, estar cercado por excesso de informações, estímulos, impulsos e lidar com eles simultaneamente conduz crescentemente ao limite a capacidade humana de dividir a atenção e a acopla ao *modus operandi* dos computadores de simularem a simultaneidade da execução de tarefas.

Para Han esta situação decorre da violência da positividade presente na hiper produção, hiper comunicação, hiper desempenho. No nível do trabalho, é realidade que, diante do computador e com outras ferramentas como *smartphones* e *tablets*, os profissionais realizam ao mesmo tempo diferentes atividades e tarefas, inclusive a de frequentarem redes sociais, com agilidade. Este processo nos humanos provoca infartos psíquicos, adoecimento, pois ao contrário do bordão *yes, we can* e dos *likes* dados não se pode tudo, há limites e necessidade para o repouso e o sono e para a atenção profunda. A perda destes limites e necessidades, no âmbito da nova etapa da produção capitalista, a mim parece constituir-se numa *hybris* de nossa época. A consequência é o esgotamento, a fadiga, a hiperatividade e a sensação de sufocamento diante do excesso, ou seja, as doenças neuronais como a depressão, transtorno de déficit de atenção, hiperatividade, síndrome de Bournot, transtornos obsessivos-compulsivos, por exemplo. Este adoecimento não decorre de uma infecção devido a algum “inimigo” externo que rompe a capacidade imunológica e ataca, mas de enfarte da alma por causa do excesso de positividade. Neste sentido, de nada adianta a profilaxia imunológica. Nas patologias modernas como as doenças bacterianas e virais, conforme o paradigma imunológico, típico da sociedade disciplinar, combatia-se os bactérias e os vírus como inimigo externo que invadiu as barreiras e precisavam ser expulsos a partir da profilaxia imunológica. Diz Han:

A ação imunológica é definida como ataque e defesa. Nesse dispositivo imunológico, que ultrapassou o campo biológico adentrando no campo e em todo âmbito social, ali foi inscrita uma cegueira: pela defesa, afasta-se tudo o que é estranho. O objeto da defesa imunológica é a estranheza como tal. Mesmo que o estranho não tenha nenhuma intenção hostil, mesmo que ele não represente nenhum perigo, é eliminado em virtude de sua *alteridade*.” (idem, p. 8-9).

Neste horizonte, amigos e inimigos estavam bem definidos. Entretanto, na sociedade do desempenho a ameaça não vem de fora, ou seja, do excesso de positividade, mas do próprio indivíduo, isolado em si, cercado de imagens técnicas, de não-coisas, motivado pelos ditames do verbo “poder fazer”, sob o imperativo do desempenho que, pouco a pouco, transforma cada um em empresários de si, em empreendedor, capitulado à ilusão da liberdade benigna sem limites, cuja primeira tarefa é vender-se nas redes sociais como multitarefeiro eficiente sempre prestes a vencer seus limites. A consequência é o adoecimento.

Desde o fim da Guerra Fria, o mundo começou a experimentar outra situação que pôs em cheque o paradigma imunológico. Conforme este modelo, distinguia-se o igual do diferente, o nacional do estrangeiro, o inimigo do amigo, o louco do são, por exemplo. Ele

perdeu o vigor explicativo à medida em que a tese da organização da defesa imunológica perdeu força, uma vez que assiste-se ao desaparecimento da alteridade e da estranheza, categoria fundamental da imunologia, substituída pela diferença, que não faz adoecer. O novo paradigma seria o neural em que o risco maior não provém da ameaça externa do diferente, mas a pane interna decorrente da positividade da sociedade marcada pelo excesso de produtividade, de sucesso e de consumo, inclusive da ilusão da liberdade sem limite. Dentro deste horizonte, para lidar com o fracasso, com a insatisfação, com a depressão, melancolia, esgotamento, com as síndromes compulsivas torna-se necessário lançar mão de diferentes estimulantes e medicamentos transformando a sociedade do desempenho na sociedade do *doping* ou mais precisamente, do *doping* cerebral (ou *neuro-enhancement*) com vistas ao melhoramento cognitivo. Este fato decorre da redução da vitalidade a um único componente, a vitalidade do desempenho. A coação do desempenho, introjetada e valorado pelo indivíduo da sociedade atual, força-o à produção e ao consumo em níveis crescentes, o que o impede de alcançar o repouso da gratificação. O diagnóstico de Han é severo, “o excesso da elevação do desempenho leva a um infarto da alma.” (idem, p. 71).

Falta à diferença a estranheza e mesmo quando esta persiste, ela se transforma al algo a ser consumido. Segundo Han: “o estranho cede lugar ao exótico. O *tourist* viaja para visitá-lo. O turista ou o consumidor já não é mais um *sujeito imunológico*.” (idem, p. 11) Na obra *La expulsión de lo distinto* (2016) diz Han

Los tiempos en los que existía *el otro* se han ido. El otro como misterio, el otro como seducción, el otro como eros, el otro como deseo, el otro como infierno, el otro como dolor va desapareciendo. Hoy, la negatividad del otro deja paso a la positividad de lo igual. La proliferación de lo igual es lo que constituye las alteraciones patológicas de las que está aquejado el cuerpo social. Lo que lo enferma no es la retirada ni la prohibición, sino el exceso de comunicación y de consumo; no es la represión ni la negación, sino la permisividad y la afirmación. El signo patológico de los tiempos actuales no es la represión, es la depresión. La presión destructiva no viene del otro, proviene del interior. [...] La violencia del otro no es lo único que resulta destructivo. La expulsión de lo distinto pone en marcha un proceso destructivo totalmente diferente: la *autodestrucción*. En general impera la dialéctica de la violencia: *un sistema que rechaza la negatividad de lo distinto desarrolla rasgos autodestructivos*. (p. 09-10).

O poder do igual, apesar de violento é invisível em função de sua positividade. Se no paradigma imunológica a infecção é causada pelo diferente que invade a mesmidade ao transpor suas barreiras, o que provoca a produção de anticorpos, no paradigma neural, o infarto, “por el contrario, se explica en función del exceso de lo igual, de la obesidad del sistema: no es infeccioso, sino adiposo. No se generan anticuerpos contra la grasa. Ninguna defensa inmunológica puede impedir la proliferación de lo igual. La negatividad de lo *distinto*

da forma y medida a una *mismidad*. Sin aquella se produce una proliferación de lo *igual*.” (idem, p. 11) A mesmidade se transforma em igual sem a negatividade da diferença. Ao igual falta o que lhe dá limite e forma, logo o igual é massa amorfa, que não dói, mas que assinala o *like* ao que lhe apetece nas redes.

O turista, o consumidor, o navegador das ondas das infovias não acata ou rechaça o outro, uma vez que a alteridade parece se diluir pela ascensão de categorias como hibridismo e o igual que não se coadunam reação imunológica.

Os diálogos estabelecidos com Flusser, Crary e Han me levam a considerar alguns aspectos sobre a circunstância em que habitamos:

1 - A força motriz do horizonte das não coisas, da pós-história, da pós-indústria, da pós-verdade continua a ser a rapinagem das matérias primas humanas e não humanas. E neste contexto até o sono e o devaneio entraram na roda viva da espoliação realizada pelo capital, que não cessa de crescer. Para os ouvidos do século XXI, Piketty demonstrou a violenta concentração de rendas em curso nas economias desenvolvidas e por conseguinte, a crescente desigualdade após a década de 1970. Segundo ele, se este processo não for parado, é possível chegar à situação em que 0,1% da população mundial (4,5 milhões de pessoas) detenha entre 40% a 60% da riqueza produzida no mundo.

2 - O sobre-carregamento informacional causado pelo excesso de opções gera a ansiedade diante da dificuldade e mesmo impossibilidade de reconhecer a relevância de certa informação ou de uma mídia para a atenção individual. Navegar na web nada mais é do que poder criar seu próprio horário nobre, sem a determinação vertical de cima para baixo que existe nas mídias tradicionais. Entretanto, o que percebemos é o aparecimento de estratégias de domesticação do excesso de informação que circula para permitir melhor aproveitamento deste excesso. Exemplo destas estratégias são o sistema de busca como Google, DuckDuckgo, dentre outros, e até aqueles construídos pelos usuários como os blogs, *vlogs* em que o blogueiro, o videomaker relatam suas experiências, aponta preferências e indica links. Navega-se para encontrar a mesmidade do mesmo, ou dito de outra forma, a concordância com a identidade daquele que busca. Estamos hoje no contrapé das viagens que descobriram o Novo Mundo e que refiguraram o encontro com o outro no alvorecer da modernidade. Ao recorrer à reflexão de Gerd Bornheim acerca do conceito do descobrimento, escutamos

Todo o nosso mundo. O Mundo Novo foi construído a partir de uma radical experiência de ruptura: o homem novo, que pelas navegações parece incompatibilizar-se com suas próprias raízes, promete a si mesmo um mundo

totalmente outro. Sua missão é nova: a construção de um mundo realmente inédito. Portanto, a ruptura veio com toda a força de sua violência — a violência, diga-se logo, das mutações necessárias. (BORNHEIM, 1998, p. 18).

Gerd Bornheim usou esta compreensão de universalidade e a noção de alteridade para refletir sobre o conceito de descobrimento. A chegada dos portugueses em Cabrália e Porto Seguro representou o contato português com o outro. O descobrimento implicou a abertura do espanto à alteridade e a mudança no conceito de viagem. Na Idade Média basicamente a viagem era a do tipo dos cruzados, para defender os lugares sagrados para evangelizar em que não havia a comunicação com mulçumanos, ou dos peregrinos, movidos pela fé, para os lugares santos. Assim, estes viajantes estavam estabelecidos no mesmo, conforme o princípio da identidade: do mesmo vai-se ao mesmo. Os descobridores do Novo Mundo não estavam mais nesta lógica, pois buscaram a diferença. Portanto, a alteridade transformou a natureza do descobrimento, uma vez que o movimento não visava a confirmação do mesmo e sim, o diferente, o estranho. Os viajantes que foram aos mundos novos levaram para a Europa o desconhecido, a seda, a pólvora, a pimenta do reino, a antropofagia, a alteridade. A descoberta do outro expressa a saída da mesmidade do mesmo. A descoberta do outro implicou inclusive habitar no espaço da alteridade em Cabrália e pelos sertões da terra *brasilis* e ser medido nas fronteiras da identidade e confrontado radicalmente pelo outro. No decorrer da história posterior a este e outros encontros, ocorreu a dramatização ao extremo a alteridade na relação eu-outro pelo paradigma imunológico. A alteridade vista como o perigo a ser evitado pela profilaxia imunológica ou pelas legislações que visaram subsumir o outro no “mesmo” tornando-o ser de direitos, ao estender a ele as prerrogativas “do mesmo”.

No contraponto do modo em que se deu a construção do mundo moderno, assistimos provavelmente hoje a gestação de algo novo tamanha as transformações em curso. Também temos nossos navegantes, tais como os primeiros ibéricos que atravessaram o Atlântico e circundaram as costas da África. Os novos navegantes são aqueles que podem usufruir das benesses das novas tecnologias digitais, criadores e reprodutores das imagens técnicas, que até ao cansaço são trocadas. Navega-se nas redes, acentuadamente entre os iguais e o contraponto radical dos *haters* apenas comprova o dito, uma vez que a ação deles visa suprimir o diferente.

3 - Uma das facetas deste sobrecarregamento está na disponibilidade praticamente voluntária, nas temporalidades sem intervalo, para estar sempre em atividade de se informar pelas não-coisas, conforme o processo de intensificação para que sejam ocupados todo intervalo de comportamento ou de atividade ou de tempo. O nó da questão não está no

aumento do tempo da vigília, mas no modo como as novas tecnologias, inclusive as de informação, e esta etapa financeira do capitalismo estão a mudar nossa relação com o tempo, com o sono, com nossos corpos e com os demais por meio da hipertrofia da conectividade e da comunicação. É possível detectar neste processo o crescimento do controle da esmagadora minoria plutocrata sobre a maioria, pois a lógica da realidade 24/7, ao fim e ao cabo, serve para a ampliação do capital e da concentração de renda.

4 - Na primeira passagem de *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche apresentou três figuras nas transformações do espírito. Aqui me deterei no camelo e farei uma interpretação livre, até porque estas figuras são metáforas condizentes ao indivíduo e não à sociedade. O camelo carrega todos os valores recebidos com espírito de resignação, mesmo que sob ele persista o orgulho e o ressentimento. O camelo diz sim a todo aquele peso e não tem nem a força reativa do leão para dizer não e nem o poder afirmativo da criança para criar novos valores e fazer girar a roda por si. Igualmente hoje carregamos o peso da quase leveza insustentável das não-coisas. Mas o crescente número de adoecimentos, síndromes, fadiga, esgotamento informam o quão pesado tem sido viver na etapa contemporânea da produção capitalista. Esgotados e adoecidos, movidos pelo narcisismo, capitaneado pelo verbo “poder fazer” e pela ilusória liberdade sem limites, parece que a força da apatia cai sobre todos, esgotando qualquer força de reação. Tenho a impressão de que o deserto do camelo se estende até perder de vista. E longe está o tempo da transformação do camelo em leão e mais longe ainda o do leão em criança.

No *continuum* 24/7 é promovido certo tipo de experiência vital de se viver em um tempo sem espera, totalmente preenchido ou com a obrigação de ser preenchido, marcado pela impaciência, conforme a lógica das demandas ininterruptas do mercado e do capital que alimentam este tipo de situação. Esta experiência mostra-se incompatível com os ciclos de vida saudável, que prevê o tempo do descanso, do devaneio, da atenção profunda, da regeneração. As doenças neurais decorrem do super consumo, da pressão extrema do desempenho e da superação de limites e metas, da super comunicação. A destruição aí não vem do outro mas de dentro do indivíduo pressionado e submetido à violência neural que é sistêmica, ou seja, ela não tem sua origem na negatividade estranha ao sistema. Ao contrário, ela brota do excesso de positividade. A negação da negatividade conduz à negação daquilo que constitui a vida (e que também é escolha, seleção, irrepitibilidade, perda, separação).

Esta experiência mostra-se também incompatível com a comunicação com o outro e, por conseguinte, com compartilhamento do mundo. Comunicar é compartilhar significados

com o outro, mesmos os antagônicos. O sistema 24/7, ao contrário, atua sobre a demolição da paciência e da deferência individuais necessárias para a escuta, a qual requer, por sua vez, o auto silêncio e a inatividade diante do outro, a paciência e a espera da manifestação do outro. O estar permanentemente ligado e em atividade age na demolição de práticas sociais em que ocorrem o compartilhamento.

O que me chamou a atenção na reflexão do filósofo Byung Chul Han acerca da sociedade do desempenho e do cansaço é o questionamento do espaço para o outro, logo, da inclusão da alteridade. Na argumentação dele há a defesa de que o outro na modernidade foi pensado a partir do paradigma imunológico, que estaria em crise hoje e em processo de substituição. No paradigma neural, o outro é o exótico que eu posso (ou não) visitar e/ou consumir, mas que não necessita de inclusão. Caso o horizonte de compreensão apontado por ele seja válido, caso estejamos a assistir também em relação a alteridade alguma mudança de compreensão, creio que, no mínimo, a indiferença em relação à existência e ao sofrimento do outro precisará ser enfocada sob outro olhar, mais condizente com as transformações que presenciamos.

REFERÊNCIAS

- BORNHEIM, G. A Descoberta do Homem e do Mundo. In: NOVAES, Adauto (org). **A Descoberta do Homem e do Mundo**. São Paulo: Cia das Letras, 1998, p. 17-53.
- CRARY, Jonathan. **24/7: capitalismo tardio e os fins do sono**. São Paulo: Cosa & Naif, 2014
- COSTA, Ana M. Nicolaci da. Tudo ao mesmo tempo: realidade ou ilusão? **Psicologia: ciência e profissão**, 2011, 31 (3), 602-615
- FLUSSER, Villem. **Filosofia da caixa-preta**: ensaios para uma futura filosofia da fotografia. São Paulo: Relume Dumará, 2002a
- _____. **Da religiosidade**: a literatura e o senso de realidade. São Paulo: Escrituras Editora, 2002b. p. 83-89
- _____. **O mundo codificado**: por uma Filosofia do Design e da Comunicação São Paulo: Cosac & Naify, 2007
- _____. **O universo das imagens técnicas**: o elogio da superficialidade. São Paulo: Annablume, 2010a
- _____. **Bodenlos**: uma autobiografia filosófica. São Paulo: Annablume, 2010b
- HAN, Byung Chul. **A sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2017
- _____. **La expulsión de lo distinto**. Barcelona: Herder, 2017
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1987

**GLOBALIZAÇÃO, IDENTIDADES CULTURAIS E A NOVA ORDEM
DEMOCRÁTICA
O PENSAMENTO POLÍTICO HABERMASIANO EM QUESTÃO**

Vanessa Capistrano Ferreira

Universidade Estadual Paulista (UNESP/Marília-SP)

Doutoranda em Relações Internacionais pelo Programa de Pós-Graduação San Tiago Dantas (UNESP, UNICAMP e PUC-SP)

E-mail: capistrano.vanessa@gmail.com

Resumo: Esta investigação busca apresentar os debates político-filosóficos contemporâneos ligados aos ambivalentes diagnósticos de época, que transitam desde a criação de um suposto ‘Estado de Exceção’ até o ideal de uma ‘cidadania cosmopolita’; da formação de identidades culturais de resistência até ‘identidades pós-convencionais’ desprendidas dos apelos etnonacionais – pautadas no modelo do *agir comunicativo* habermasiano; ou ainda, acerca dos limites e das possibilidades do estabelecimento de uma nova Era pós-democrática até a edificação de uma prometida ‘democracia pós-nacional’. Todas essas contrariedades no campo teórico e, principalmente, na *práxis social*, apenas sinalizam o momento obscuro e volátil em que o mundo globalizado se encontra, e elucidam com pesar que as pessoas hoje parecem mais propensas a sofrer do que a prosperar. Deste modo, as identidades culturais passaram a oscilar entre parâmetros de um ‘universalismo vazio’ e um ‘particularismo estreito’, entre a anarquia das forças globais de mercado àqueles cultos da diferença local exclusivista que lutam para resistir a elas. Quanto mais predatórias são as forças que fazem cerco a essas identidades, mais patológicas essas se tornam, com prejuízos nítidos às suas dimensões identificacionais com o *outro*. Em suma, a partir da observância dessa vivência *do* global e essa vivência *no* global, este estudo procura fornecer uma avaliação capaz de refletir sobre os atuais transcurso identitários que abalam as condições sociais básicas de *autorrealização individual e coletiva*, e desestabilizam as formações dos laços de *solidariedade*. Espera-se com isso, superar as vicissitudes dos processos político-sociais reificantes à luz das possíveis realizações emancipatórias do tempo presente.

Palavras-chave: Globalização. Identidades Culturais. Emancipação.

1 INTRODUÇÃO

“A globalização está na ordem do dia [...] [Ela] tanto nos divide como nos une; divide enquanto une”, já diria Zygmunt Bauman em *Globalização: As consequências humanas* de 1999. A partir desse breve diagnóstico de época marcado por claras ambivalências sócio-espaciais, encontramos ainda o entrelaçamento da ‘política’ com a repercussão exagerada da ‘técnica’, a ‘massificação’ com as redes institucionais que culminam, paradoxalmente, em formas alternativas de violência e dominação, as ‘anarquias’ e as pulsões sociais de resistência (ROCHA-CUNHA, 2015, p. 13).

As sociedades da ‘Segunda Modernidade’ – para usar um conceito amplamente trabalhado por Ulrich Beck (2003) –, passaram a lidar com dinâmicas crescentes de inseguranças, tensões, ódios e rupturas, intermediadas por novas configurações na soberania dos Estados nacionais, na soberania popular, nas identidades culturais e um capitalismo global que leva à fragmentação cotidiana dos interesses comunitários, ao enfraquecimento dos modelos democráticos de justificação pública e à privatização dos próprios ideais de vida (BENHABIB, 2012, p. 25-26).

Como argumenta Seyla Benhabib (2012, p. 27-28), “[...] a desterritorialização do Estado moderno vai de mãos dadas com a transformação das antigas repúblicas burguesas em impérios (no exterior) [...] A evolução de[ssas] repúblicas em impérios destrói a sobreposição entre controle territorial e autoridade jurisdicional”. Entramos assim, em uma Era marcada por um ‘Ocidente progressivo’ – com a expansão tecno-econômica, a difusão das normas cosmopolitas, a racionalização da política –, e a sua concomitante ‘negação’, baseada na “[...] desordem como meio de imposição de uma nova ordem que não consegue assumir, no entanto, com clareza os seus próprios contornos” (ROCHA-CUNHA, 2015, p. 14).

Esse quadro de provisoriedade e acelerado ‘descontrole’ – ainda que não seja catastrófico no sentido estrito do termo – alterou a constelação histórica do Estado nacional e do Estado de bem-estar social (em curso desde a revolução americana e francesa). A economia, a nação e o território foram atropelados pelos impulsos da desnacionalização, pela corrosão dos direitos, pela mundialização do capital e pela desregulamentação financeira (HABERMAS, 2001). Como menciona Guiddens (2006, p. 21), as “[...] grandes somas de capitais com um simples carregar de botão [...] podem desestabilizar economias que pareciam sólidas como o granito”. Como consequência, a ‘soberania nacional’ também encolheu e, tornou-se uma acepção indubitavelmente afluyente nesses recentes padrões da política global. As mudanças que nos afetam não estão mais confinadas a uma parte específica do globo, antes disso, “[...] fazem-se sentir um pouco por toda a parte.” (GUIDDENS, 2006, p. 15).

A ‘soberania’ que ajudou a fundar o conhecido Estado moderno das sociedades produtivas capitalistas – com o aprimoramento das capacidades dos corpos político-sociais de agirem como elementos indivisíveis de autoridade e jurisdição e que atribuiu, historicamente, por meio das lutas sociais, ‘direitos e deveres’ aos seus cidadãos –, arrefeceu. As ‘identidades coletivas’ – que antes eram consolidadas e identificadas mediante a atribuição do quesito de nacionalidade e aos padrões típicos de pertencimento –, também perderam seu ponto fixo de referência simbólica (GOSEWINKEL, 2001).

As identidades culturais – antes ‘localizadas’ – tiveram também que se abrir indiscriminadamente às reivindicações alternativas de um mundo sem fronteiras, baseado em culturas, religiões, tradições e costumes diversos (GOSEWINKEL, 2001). Os Estados perderam boa parte de sua autonomia em decidir e os políticos deixaram de possuir suas habilidades em influenciar os acontecimentos político-sociais. “Não surpreende que os líderes políticos já não sejam [mais] respeitados por ninguém e que exista pouco interesse em relação ao que eles têm a dizer” (GUIDDENS, 2006, p. 20).

Em associação a esse cenário de dismantelamento do típico ‘Estado territorial’, a ‘soberania popular’ também assumiu novas proporções. Remetida inicialmente a uma ideia de ‘povo’ artificialmente forjado – com sujeitos de Direito e ‘nações’ transformadas em ‘cidadãos’ –, ela exigia *a priori* uma integração sociocultural de populações, à primeira vista, concebidas como heterogêneas, mas que com o tempo acabavam partilhando um senso comum de heranças e tradições. As lacunas do pertencimento – que antes eram convenientemente preenchidas por concepções essencialistas de identidade¹⁵⁸ ± e o ‘espírito do povo’ – que garantia os laços comunitários de irmandade social e viabilizavam a cooperação e a edificação da solidariedade orgânica –, dissiparam-se ao mesmo tempo em que se tornavam mais complexos e indeterminados (HABERMAS, 2001) (GIESEN, 2001).

Hobsbawm e Terence (2002) declararam que esses ideais alegóricos e enredos fictícios do Estado moderno foram os elementos impulsionadores para o estabelecimento de um modelo político participativo nas sociedades ocidentais. Eles afirmam que os governantes, naquele momento, haviam descoberto “[...] a importância dos elementos irracionais para a manutenção da estrutura e da ordem social”. A ‘invenção das tradições’, fundadas a partir das perspectivas simbólicas, asseguraram por um longo tempo a coesão social, legitimando ações políticas, sem as quais não teriam qualquer significado substancial para os indivíduos ou as coletividades.

Essa união de pessoas ‘livres’ e ‘iguais’ se consumou com o *modus democrático* de legitimação da soberania no Ocidente e com um formato de direitos político-liberais. Ela garantiu ao lado da autonomia privada a autonomia pública, sendo desejável em contextos de livre formação de opinião e de vontade. No entanto, todos esses caminhos das sociedades modernas foram profundamente alterados pela fluidez da nova Era, pelo desapego, pela falta

¹⁵⁸ As concepções identitárias que envolvem reivindicações essencialistas versam sobre “quem pertence” e “quem não pertence” a um determinado grupo étnico, nas quais a identidade é vista como estável e/ou fixa. Algumas versões de identidades étnicas estão ligadas a questões de parentesco, outras encontram-se vinculadas a uma versão essencialista da história, do passado, dos costumes, dos ritos ou do estilo de vida assumido por determinada comunidade (WOODWARD, 2000, p. 12-14).

de certezas, pelo constante intercâmbio sociocultural, pela mobilidade desenfreada do capital (que passou a dificultar a intervenção estatal nos lucros e nas fortunas), e, acima de tudo, pelo desgaste do próprio Estado democrático de direito, com a redução das garantias sociais anteriormente conquistadas e vistas como inalienáveis.

A redução da autonomia dos Estados modernos culminou no desacoplamento das esferas público-políticas e num aumento sem precedentes das desigualdades sociais, das assimetrias radicais e das desorganizações sistêmicas do ‘mundo da vida’. As instituições políticas, para muitos, foram roubadas em sua substância democrática, sendo convertidas em meras ‘democracias de fachada’ (HABERMAS, 2001). Essa “[...] crise de poder do Estado trouxe consigo uma crise de confiança dos cidadãos em relação aos seus governos e sistemas políticos, corroendo boa parte das condições de legitimidade” antes existentes e concebidas como imprescindíveis (NOGUEIRA, 2015).

Em decorrência dessas experiências, uma força social subversiva assumiu, com o afrouxamento das ligações dos indivíduos com a família, com o desgaste de seus espaços públicos vitais, as alterações de seus costumes e tradições, e tudo isso colocou em andamento uma pluralização das relações anônimas e a necessidade latente de uma reorganização imediata (HONNETH, 2004). As sociedades contemporâneas foram tomadas por processos agressivos de individualização, diferenciação e compulsões estereotipadas (BECK, 2002, p. 21).

Essa dinâmica social resultou, principalmente, em atritos, angústias, traumas e no aumento sem precedentes de doenças como a depressão e a ansiedade. Foram observadas reações etnocêntricas de populações locais contra tudo que fosse considerado ‘estrangeiro’ ou ‘diferente’, com o reascender de nacionalismos extremos e fundamentalismos. O ódio e a violência assumiram o palco hodierno do recrudescimento das identidades culturais. Os direitos humanos tornaram-se, mais uma vez, violáveis e pontos de inflexão entre o ‘nós’ e o ‘eles’, os ‘nacionais’ e os ‘estrangeiros’, os ‘membros’ e os ‘não membros’. Fabricou-se uma cultura mundial material, com a consequente formação de sujeitos indeterminados (perdidos em seus próprios egos e biografias), com modos decadentes de associação (HONNETH, 2004).

Ulrick Beck (2002) também denuncia que essas condições de vida das sociedades globalizadas culminaram na libertação dos antigos ‘estamentos’, mas criaram novas

dependências¹⁵⁹. Gerou-se uma forma enferma de organização social intensamente focada nos indivíduos (*Individualisierung*). Tratou-se, antes de tudo, da corrosão das próprias bases da sociabilidade afetuosa e do declínio das narrativas coletivas de solidariedade, onde é “[...] fácil se perder na selva do eu [...] [pois], alguém que está bisbilhotando no nevoeiro do seu próprio eu não é capaz de perceber que este isolamento – este confinamento solitário do ego – é uma sentença das massas” (BAUMAN *apud* BECK, 2002, p. XVIII).

Em suma, a partir da observância dessa vivência *do* global e essa vivência *no* global, esse estudo procura fornecer uma análise de época capaz de refletir sobre os limites e as possibilidades de superação desses processos reificantes no campo das identidades culturais, que afetam as condições sociais básicas de autorrealização individual e coletiva, e desestabilizam a formação dos laços de solidariedade. Processos esses, que corroem as esferas público-políticas, e fossilizam as reivindicações sociais por mais direitos. E, finalmente, que roubam a substância democrática das sociedades modernas, e a substituem por ‘poderes sociais ilegítimos’ e ‘sem rosto’, colonizando sistematicamente o ‘mundo da vida’ (HABERMAS, 2012).

As grandes incertezas de nossa condição levam hoje às pessoas a “[...] sofrerem mais do que a prosperarem” (HONNETH, 2004, p. 474), fazendo com que diversos diagnósticos transitem desde a criação de um possível ‘Estado de exceção’ permanente até a utopia de uma ‘cidadania cosmopolita’, de ‘identidades de resistência’ até ‘identidades pós-convencionais’, ou de uma ‘pós-democracia’ para o estabelecimento de uma ‘democracia pós-nacional’. Todas essas ambivalências e arbitrariedades teóricas apenas indicam o momento obscuro e volátil que estamos enfrentando (BENHABIB, 2012, p. 23). Em suma, essa reflexão busca superar as vicissitudes dos processos político-sociais reificantes à luz das possíveis realizações emancipatórias do tempo presente.

1 AS CONSTRUÇÕES SIMBÓLICAS: NACIONALISMO, IDENTIDADES CULTURAIS E A PRODUÇÃO DA ‘DIFERENÇA’

A era da globalização é também a era do ressurgimento do nacionalismo, manifestado tanto pelo desafio que impõe a Estados-Nação estabelecidos como pela ampla (re)construção da identidade com base na nacionalidade, e invariavelmente definida por oposição ao estrangeiro. Essa tendência cultural histórica tem surpreendido alguns observadores, após a morte do nacionalismo ter sido anunciado

¹⁵⁹ Dependência do consumo, das regras sócio-jurídicas, das possibilidades tecnológicas, do governo tecnocrático, e das produções da ciência (principalmente, da medicina, da psicologia e da pedagogia).

por uma causa tripla: a globalização da economia e a internacionalização das instituições políticas; o universalismo de uma cultura compartilhada, difundida pela mídia eletrônica, educação, alfabetização, urbanização e modernização [...] (CASTELLS, 1999, p. 44).

O trecho acima, extraído da obra de Manuel Castells (1999) *O poder da identidade*, aborda o ressurgimento dos fenômenos nacionalistas na nova conjuntura

globalizada – a mesma que prometia, paradoxalmente, o seu fim. Constitui-se como uma contextualização dialética, na qual as identidades culturais generificadas se consumaram como resultados de uma ‘hiper modernidade’ ditada pela falta de segurança, de certezas e de garantias. Apareceram como críticas dirigidas aos impérios transnacionais, estando ligadas às reivindicações pelo retorno do ‘local’, à reestruturação das hierarquias sociais, ao desejo da diferenciação exclusivista, e finalmente, à fragmentação exacerbada. Hoje, são vários tipos de identidades culturais que tomam forma, mas desta vez híbridas e saudosistas, as quais se remetem ao ideal do ‘retorno do vivido’, das ações humanas pautadas em um passado distante, e que parecem até mesmo subtraídas da própria realidade (RICOEUR, 1975).

A crença em uma comunidade historicamente definida, segundo Paul Ricoeur (1975), assumiu um caráter lógico e estático no Ocidente, representando a ficção vivida. Esse traço padrão de temporalidade encontrou suporte no modelo histórico-teológico do cristianismo, no qual o ‘tempo’ passou a ser visto como um *telos*, isto é, um fim predeterminado a ser atingido. Essa nostalgia de um passado mítico das origens pode ser compreendida como um conjunto de planos diversos que se assentam no ressurgimento de rituais, símbolos e crenças, e que passaram a ser constituídos como um complexo sistema de ‘afirmações coerentes’ sobre a realidade final das coisas.

Mircea Eliade (1992) ao apresentar a concepção do ‘mito do eterno retorno’, argumenta que as sociedades modernas passaram a encarar a história como repleta de perigos e ameaças, sendo necessário o estabelecimento de uma ‘realidade eterna’ em oposição ao profano, ao efêmero e ao ilusório. O ‘ontem’ proporciona um lugar seguro a uma nova vida social, mais duradoura e eficiente. Assim, o ‘mito do eterno retorno’ garante um passado de sobrevivência de uma memória popular, bem como de suas verdades históricas permanentes e imutáveis.

Tais verdades, no entanto, não estão preocupadas com as sociedades, os indivíduos ou com os acontecimentos reais, mas com a mitificação das formas tradicionais de vida. Para Eliade (1992), as sociedades contemporâneas quando ameaçadas e imersas na imprevisibilidade do ‘ser’ passaram a buscar permanentemente uma imitação de um ‘paraíso

antigo’, que levasse necessariamente à regeneração periódica de suas mitificações históricas e que proporcionasse a reatualização social de um passado atemporal inexistente.

Essa referência finda ofereceu e ainda oferece um contraponto às mudanças e às inovações trazidas pelo mundo moderno e por outras sociedades e culturas do globo (HOBSBAWN; TERENCE, 2002). Formou-se como um esforço para reestruturar – de maneira invariável – alguns aspectos da vida social e política, que passaram a ser vistos como anomalias susceptíveis de influências externas. Esses fenômenos – de adentramento das irracionalidades no mundo social e político –, são vistos como tentativas de edificar novas ‘religiões cívicas’, em prol de uma desejada e utópica harmonia social. Harmonia essa, que se perdeu no infortúnio caos da ‘desordem’ contemporânea.

Os insurgentes pensamentos nacionalistas mais virulentos passaram a celebrar “[...] alguma essência pura de identidade de grupo, e a cultura n[esse] sentido mais pedante, [passou a] renegar desdenhosamente o político como tal, pode[ndo] se tornar uma cúmplice criminosa” (EAGLETON, 2011, p. 69). Portanto, embora o nacionalismo tenha suas raízes em uma história material concreta, aparentemente suas posições passaram a se dividir “[...] entre o universalismo vazio e o particularismo estreito, entre a anarquia das forças globais do mercado e aqueles cultos de diferença local que lutam para resistir a elas”. Isto é, “[...] quanto mais predatórias são as forças que fazem cerco a essas identidades, mais patológicas [essas] se tornaram” (EAGLETON, 2011, p. 69).

Esse robusto embate deixou suas marcas em importantes discussões filosóficas, ou seja, nas batalhas entre o ‘moral’ e o ‘ético’, entre a ‘liberdade’ e a ‘igualdade’, entre os defensores das ‘obrigações’ cívicas e os campeões da ‘virtude republicana’, entre os ‘liberais’ e os ‘comunitaristas’. O breve esquadrinhamento dessas principais tendências coloca-se como imperioso, uma vez que, objetiva-se a defesa de uma concepção teórica alternativa – situada no interior do pensamento crítico social –, e que seja capaz de articular as “[...] expectativas de comportamento generalizadas temporal, social e objetivamente” (HABERMAS, 1997a, p. 142).

Assim, tendo como base as possibilidades de realização dos potenciais emancipatórios, propõe-se ao final deste trabalho, uma *reconstrução normativa* ao redor da viabilidade de formações identitárias ‘pós-convencionais’, as quais são desprendidas das tradições culturais e dos controles submetidos pelos sistemas institucionais. O *Eu pós-convencional* torna-se hábil em abarcar uma totalidade de subculturas, sem abdicar de suas obrigações morais em prol do respeito à dignidade humana e no respaldo ético da participação política igualitária. Deste

modo, utilizaremos como via alternativa ao atual debate político-filosófico, o projeto identitário habermasiano que sugere um caminho da política clássica dos Estados nacionais para uma condição de *moralidade cosmopolita*, e que não se consubstancie em apelos etnonacionais para a garantia da integração social (HABERMAS, 2001).

O *processo moral pós-convencional* habermasiano assenta-se basicamente num percurso de aprendizado intersubjetivo, que acontece no âmbito da formação da vontade política e da comunicação pública. A exigência nesse discurso é que se obtenha um *patriotismo constitucional*. Isto é, que não haja o reconhecimento de uma história em comum de um povo específico, mas sim um olhar para além das fronteiras, capaz de conceber um projeto de emancipação de toda a pessoa e de todas as pessoas, a partir do reconhecimento de suas particularidades, sem negligenciar suas dimensões democráticas e universalizantes (POKER; ALVEZ; FERREIRA, 2016, p. 38). Essa situação pode ser entendida como dos principais dilemas da política democrática atual e a verdadeira dificuldade desse novo sistema político em transição (HABERMAS, 2001).

2 O GRANDE DEBATE: O PARADIGMA INDIVIDUALISTA, O PARADIGMA POLÍTICO E O PARADIGMA DA IDENTIDADE COLETIVA NO ÂMBITO DA ATRIBUIÇÃO DOS DIREITOS MODERNOS

Para fins de explanação dos complexos processos reificantes que tangem as questões contemporâneas das identidades culturais e do sistema de direitos moderno, faz-se necessária uma apresentação dos três principais paradigmas e percepções constitutivas dos modos de atribuição dos direitos nas sociedades pós-tradicionais, ou seja, o *paradigma individualista*, o *paradigma político* e o *paradigma da identidade coletiva* (EDER; GIESEN, 2001). O primeiro está relacionado ao modelo liberal de mercado e à concomitante ideia de regulação por meio de medidas legais. O segundo está similarmente ligado aos debates ideológicos em torno de percepções democráticas, de participação e de debates comunitários em um espaço público comum. E por fim, o terceiro paradigma – o qual nos interessa particularmente a sua contestação –, liga-se aos ideais de direito e às formas de associação, a partir de pressupostos holísticos de pertencimento social, que variam desde as apreensões essencialmente *primordialistas*¹⁶⁰ até as *tradicionalistas*¹⁶¹ de identidade.

¹⁶⁰ Refere-se, principalmente, à incorporação de *diferenças* empiricamente dadas, ou seja, ligadas ao parentesco e aos padrões étnicos predefinidos. Os códigos primordialistas oferecem ainda uma base para a formação identitária estável e imutável, não podendo essa ser modificadas por ações voluntárias de seus membros ou pelas

É importante lembrar que esses modelos não existem somente no âmbito da reflexão filosófica de justificação pública dos direitos, mas estão amplamente presentes nas formulações normativas do Ocidente e nas práticas cotidianas das instituições político-sociais. Prerrogativas como o ‘igualitarismo legal’ por parte das instituições, a prática política da ‘inclusão social’, a elaboração de dispositivos legais acerca de ‘direitos e deveres’, o senso coletivo de participação política e as definições de pertencimento através do quesito de *nacionalidade*, são princípios inerentemente fundados por tais paradigmas.

A partir do primeiro paradigma, os direitos são vistos como um elo entre o Estado e a organização civil. Ele se apoia no modelo liberal de concessão de direitos, não sendo, assim, sensível às diferenças sociais, econômicas ou culturais existentes no interior de suas respectivas sociedades. Suas vertentes priorizam a esfera individual da identidade em detrimento da comunidade, sendo, portanto, o individualismo (*Individualismus*) o núcleo de sua ontologia (LISTER; PIA; 2008).

Os indivíduos aceitam o governo como o garantidor do ‘bem comum’, com a intenção de corrigir as deficiências presentes no Estado de natureza, e proteger suas liberdades e escolhas principalmente na esfera privada. Os elementos-chave dessa compreensão são: o individualismo, o universalismo, os direitos, a razão, a liberdade e a propriedade. Ou seja, tornam-se membros de uma determinada comunidade política somente aqueles sujeitos “[...] capazes de produzir sua própria existência como seres livres e responsáveis” (WIEVIORKA, 2001, p. 08). O seu objetivo final baseia-se não na conquista da igualdade substantiva entre os seus membros, mas na igual liberdade de cada um. Essas atribuições garantem que todos possam conquistar suas próprias metas de vida, ignorando assim as diversas formas de inferiorização social, dominação, assimetrias e processos excludentes de *reconhecimento do outro* (baseados em demandas de gênero, raças, etnias, distribuição e etc) (MANN, 1987).

Claramente em oposição à filosofia política liberal, o comunitarismo enxergou nessas propostas a possibilidade de formações identitárias patológicas, com a atribuição desigual de direitos e a promoção ilegítima de um individualismo consolidado a partir de desigualdades

mudanças históricas. Essa corrente assumiu suas formas naturalistas durante o século XVIII, emergiu nos países ocidentais durante as políticas imperialistas do século XIX e assumiu o seu ápice no decorrer do século XX, com o desenvolvimento do germe do racismo, claramente identificado nas políticas totalitárias bolchevistas, nazistas e fascistas (GIESEN, 2001, p. 41-43) (ARENDDT, 2011).

¹⁶¹ Implica a existência de regras de conduta, de rotinas e tradições sociais, vincula-se em bases como a familiaridade e membros de uma comunidade social. A identidade é vista como contínua, sendo resultado de práticas sociais e hábitos historicamente construídos (BOURDIEU, 1984). Nesse contexto, as rotinas e as regras de comportamento social são ligadas à *práxis* cotidiana da ação e da participação no espaço público. Em nível diário, tais práticas adquirem caráter rotineiro, sendo elas isentas de argumentação, debates prolongados ou questionamentos. As tentativas de questionamento em relação ao comportamento tradicional do grupo, são o que normalmente definem os incluídos e os excluídos no interior dessa comunidade (FERREIRA, 2013, p. 20).

que levariam, conseqüentemente, à desintegração do próprio ideal de *comunidade político-social*. O comunitarismo passou a enfatizar as obrigações geradas pela concessão de direitos, sendo suas formas de participação ativa um pré-requisito fundamental para a luta contra a obstrução e a violação de direitos políticos, civis, sociais e culturais modernos.

Isto é, ao mesmo tempo em que o primeiro paradigma enfatizou os direitos individuais e a mera *igualdade de status*, o segundo buscou, nas obrigações cívicas e nas formas éticas de participação nas comunidades políticas, o seu ponto de refúgio. Portanto, a chave para o entendimento do tradicional debate liberal-comunitário reside em algumas diferenças basicamente ontológicas. Ou melhor, para os comunitaristas e republicanos os interesses das comunidades devem vir antes dos interesses dos indivíduos, e esses se orientam pela prossecução da vida público-política, sendo a ‘República’ vista como una e indivisível (WIEVIORKA, 2001, p. 08) (LISTER; PIA, 2008).

Já o segundo paradigma ofereceu as bases éticas comuns de justificação pública e de formação ‘legítima’ dos acordos político-comunitários – racionalmente motivados –, sobre questões sociais equitativas, pautadas em concepções diversas de ‘bem comum’. O corolário lógico do segundo modelo se apoiou na necessidade de priorização dos interesses comunitários em detrimento do individualismo exacerbado proveniente da teoria liberal. Essas orientações político-filosóficas visaram formar um componente identitário cívico¹⁶², no qual os cidadãos passassem a ser identificados através de sua participação nas estruturas do Estado, no conjunto de suas instituições, e na regência de seus direitos e regras de convivência (que se referem à vida política da comunidade como um todo e não apenas como um apanhado de interesses individuais isolados) (BRUTER, 2003, p. 11-12).

Por fim, no último modelo de organização social encontramos o paradigma da identidade coletiva. Nesse modelo, os direitos são atribuídos a partir de concepções essencialistas de identidade, ou seja, como mecanismos necessários para a formação de identidades coletivas. Ele se refere às práticas rotineiras e às regras de solidariedade orgânica, servindo como um instrumento fundamental para a distinção daqueles que pertencem a um determinado grupo social e aqueles que não pertencem. A ideia de ‘virtude cultural’, de ícones da ‘boa associação’, de mitos e símbolos comuns, são as prerrogativas que delimitam a constituição de uma comunidade e a sua respectiva distinção perante outros grupos sociais neste paradigma (EDER; GIESEN, 2001, p. 06).

¹⁶² O componente identitário cívico é definido por Michael Bruter (2003) como o responsável pela identificação dos sujeitos com a estrutura política. Seu desenvolvimento se vincula à participação dos cidadãos no conjunto das instituições políticas e no jogo democrático de formulação dos direitos e regras comunitárias.

Essa construção cultural a partir de bases, valores e tradições em comum, levaram consequentemente à criação de um espaço público de compartilhamento de significações, sem as quais as atividades cívicas e o exercício dos direitos estariam em constante risco de desintegração. Tal modelo se refere, predominantemente, a uma base *pré-política* que não deriva da natureza, mas de uma formação cultural coesa e harmônica, na qual as tradições são os vínculos essenciais que proveem os fundamentos integrativos e a prática da ‘boa democracia’. A ênfase nesse discurso gira em torno do ideal de harmonia social e da plenitude dos interesses coletivos, definidos em termos etnoculturais. Assim, esse padrão precisa de um estado estacionário constante, com uma vinculação integrativa entre a comunidade social e a esfera simbólica, em que seus respectivos sujeitos se constituam como cidadãos através de rituais político-comunitários (EDER; GIESEN, 2001, p. 07).

A maior parte dos debates contemporâneos vinculados ao entendimento das produções de identidades culturais se refere às formações das comunidades imaginárias¹⁶³ e se constroem a partir de um vínculo entre o falante e os demais sujeitos através da comunicação pública. Bernhard Giesen (2001, p. 41) argumenta que a crença pela identidade coletiva apareceu nos discursos políticos modernos como algo estável e naturalmente dado, como um fundamento pré-político que forma um ‘povo’ devidamente representado. No entanto, a existência de tais pressuposições passou a depender apenas da aceitação simbólica de uma determinada comunidade, a qual vislumbra tal construção como real, verdadeira e palpável, ainda que não seja de fato.

Nessa formulação, há o sentimento de unidade física, isto é, um sentimento delimitado por fronteiras fixas, há uma continuidade dentro do tempo histórico e, finalmente, um sentimento de coesão entre diferentes elementos que formam um indivíduo e sua respectiva comunidade unificada (POLLAK, 1992, p. 200). Deste modo, esse paradigma se concentrou na formação histórica de identidades fundamentadas num aspecto cultural, e que as definiram por meio de uma determinada similitude cultural, social e até mesmo ética, referentes aos padrões de conduta e de comportamento (BRUTER, 2003).

Assim, com a breve apresentação desses três modelos paradigmáticos no âmbito da filosofia política evidenciou-se, que embora eles tenham características variadas e estejam sujeitos a modificações diversas, ambos se consubstancializam em *sistemas* predominantemente *classificatórios*, os quais demonstram como as relações sócio-políticas do

¹⁶³ As nações são ‘imaginadas’, pois são compatíveis com a ‘alma’, constituindo-se como objetos de desejo e projeções. Pautam-se na ideia de que é preciso fazer do novo, antigo, bem como encontrar uma naturalidade em um passado que, na maioria das vezes, além de recente, não passa de uma seleção, com frequência consciente. As nações são comunidades políticas imaginadas e estabelecem uma integração quase como de parentesco ou de religião (ANDERSON, 2008, p. 09-17).

Ocidente foram organizadas e divididas durante a exequibilidade do Estado moderno e a construção das ‘nações’. Estabeleceram-se ainda por meio de *marcações simbólicas* relativas a outras identidades culturais e a formas de organização social que definiram historicamente ‘quem deveria ser incluído’ e quem ‘não deveria’ no sistema de direitos moderno.

Essas atribuições propiciaram um sentido às experiências sociais exclusivistas das comunidades pós-tradicionais, as mesmas que se encontram hoje ainda mais ‘desorganizadas’ e ‘desarmoniosas’. Portanto, insiste-se – no interior das comunidades políticas atuais (corroídas em seu aspecto fundamentalmente democrático) –, no reestabelecimento de novas dicotomias, divisões e desigualdades sociais.

Esses modelos político-filosóficos introduzidos pelo Estado de Direito realizaram um processo de *subjetivação e individualização* das formas de vida socioculturais. Legitimaram fragmentações e fixaram quais seriam os seus ‘*homens sacros*’¹⁶⁴ – não estando mais a exclusão e a inferiorização confinadas apenas a alguns grupos específicos. Para citar Giorgio Agamben (2004), podemos lembrar que a manutenção da ‘saúde hereditária do povo’ e o ‘tema da pureza do corpo social’ não se encontram mais tão distantes de nossa realidade e sempre desempenham um papel relevante nas comunidades políticas ocidentais, pois “[...] a fonte pura de toda identidade, deve, continuamente redefinir-se e purificar-se através da exclusão, da língua, do sangue, do território [...] onde existe um Povo, lá existirá o [não reconhecimento]” (AGAMBEN, 2004, p. 184-186).

Deste modo, essa reflexão nos conduziu a pensar no atual caminho tortuoso em que se encontram os “[...] gritos angustiados daqueles que estão convencidos de que a globalização ameaça [ainda mais] solapar [suas] identidades e a ‘unidade’ de suas culturas” (HALL, 2001 p.79). A fascinação pela exaltação das ‘diferenças inassimiláveis’, pela demarcação insuportável do *outro*, pela utopia de uma suposta ‘harmonia social’, ou pela falta de ‘alteridade’, leva-nos a um fluxo identitário desequilibrado, associado ainda com a erosão dos espaços público-políticos e a perda de substância de ‘democracias antigas’.

As bases da *solidariedade* foram afetadas e criaram-se ‘nichos’ que exploram o princípio da ‘diferença’ de modo precário, com ideias e valores ‘higienicamente’ organizados,

¹⁶⁴ Homem sacro ou “Homo Sacer”, são denominações utilizadas por Giorgio Agamben que se referem aos indivíduos que possuem sua participação política restringida na modernidade, encontrando-se em um estado de existência puramente biológica, ou seja, de “vida nua”, encarcerados, ainda, em um estado de natureza “apolítico”. O homo sacer refere-se aos indivíduos considerados “de fora” da comunidade, mesmo estando “dentro”. Assim, para o autor, o princípio interno do Estado moderno consiste em conservar a “vida nua” de determinados grupos sociais e sua condição de “matabilidade” “insacrificável”. Com efeito, esses excluídos da vida política “normal” de seus territórios são a condição determinante de sua matabilidade. Eles vivem formalmente dentro dos Estados modernos e sob a regência da lei, mas estão fora do Estado de Direito, o qual teoricamente se destina a todos os cidadãos. Deste modo, a identidade política é negada a esses indivíduos e/ou grupos sociais, reduzindo sua existência à mera vida biológica. Agamben (2004) menciona que a legislação não pode os representar, já que são exceções, isto é, são zonas de indistinções sociais (AGAMBEN, 2004, pp.13).

que apenas transmitem a ilusão de ‘linearidade e segurança’. No conjunto da *práxis simbólica*, lógicas de ‘resistência’, de ‘reprodução’ e de ‘inversão’ apareceram e as ‘diferenças’ passaram a sobreviver em meios sociais cada vez mais complexos e hierarquizados, sendo expressões diretas da nova Era da ‘fragmentação’, da ‘decomposição’ e da ‘recomposição’ constantes (WIEVIORKA, 2006). Como recorda Axel Honneth, é verdade que ganhamos mais liberdade,

[e] tal situação favoreceu a *liberdade* como um *vazio* e uma *instabilidade* [...] Tal liberdade pode ser comparada com o destino de uma pessoa insegura que tem seus [novos] deuses e cuja *liberdade* recém-adquirida oferece a oportunidade para fazer um *ídolo de qualquer valor fugaz* (SIMMEL *apud* HONNETH, 2004, p. 476).

3 O PENSAMENTO CRÍTICO HABERMASIANO: IDENTIDADES PÓS-CONVENCIONAIS, PATRIOTISMO CONSTITUCIONAL E A CIDADANIA COSMOPOLITA

A teoria habermasiana dos direitos e o seu foco no *reconhecimento do outro* nos permite criticar “leituras parciais, interpretações tendenciosas e aplicações estreitas”, inclusive “[...] aquelas instrumentalizações inescrupulosas dos direitos voltadas para o encobrimento universalizante de interesses particulares que induzem à falsa suposição de que o [seu] sentido se esgota no seu abuso” (HABERMAS, 2001, p. 163). Assim, em oposição a essas análises arbitrárias que generalizam os cenários sociais de violência e dominação, ou destinam-se à resignação político-social, Jürgen Habermas (2001) se concentra na elaboração de uma teoria do direito democrática e inclusiva, capaz de se desvencilhar dos obstáculos teóricos à conquista da emancipação social. Segundo o autor, os princípios democráticos ainda não estão esgotados de modo insuportável e é essencial que as reformulações filosóficas nos permitam conceber práticas políticas que propiciem o reconhecimento público completo de todos e de cada um, suas maneiras de ver o mundo e o fim das condições fáticas de inferioridade (HABERMAS, 2012).

Uma teoria dos direitos ‘corretamente entendida’, segundo Habermas (2012), exige uma *política do reconhecimento* que proteja a integridades dos indivíduos nos seus contextos de vida – nos quais suas identidades são formadas –, e não um modelo que corrija os projetos

individuais do sistema de direitos moderno¹⁶⁵. Para o autor, é imperativo uma reatualização do sistema pelos indivíduos, através do incremento dos seus vínculos democráticos. Suscitam-se assim questões em torno da igualdade de direitos, da autorrealização individual, da participação política, da autonomia dos sujeitos em causa e, finalmente, do respeito aos direitos humanos.

Ou seja, embora Habermas (2001) (2012) admita que as formas de solidariedade foram flexibilizadas e diluídas na nova ordem política global, ele também alerta que isso não desencadeou o fim da ‘soberania popular’, apenas a redimensionou em novas proporções. E, uma *constelação pós-nacional* exige necessariamente a fusão dos regimes internacionais que nos leve a reconstruções orientadas em prol de um direito cosmopolita –, condizente com as mais variadas comunidades políticas do globo (POKER; ALVES, FERREIRA, 2016, p. 30).

Habermas (2002a) sugere que, as condições indispensáveis para a formação democrática da vontade na nova ordem estão longe de serem impulsionadas por um substrato irracional ligado à existência de um povo, de tradições em comum ou de uma falsa homogeneização identitária. Para o autor, tal analogia é fácil de ganhar sentido em tempos sombrios de ‘desordem’ social, mas compromete demasiadamente os próprios princípios da democracia, fundados nos círculos públicos de comunicação e nas opiniões políticas, que se desenvolvem sobre as bases de um sistema de associação civil livre e através de meios de comunicação eficientes.

De modo flagrante, a ampliação dos quadros de desigualdade e as assimetrias sociais, bem como os nivelamentos artificiais e duvidosos das ‘diferenças’ culturais (que tem se apoiado na negação do reconhecimento de diversos grupos sociais), causam sim rupturas políticas dramáticas, mas ainda não são capazes de inviabilizar por completo a criação de um *projeto pós-nacional* originalmente promissor (HABERMAS, 2012a, p.88-89). Como lembra o autor, em recente entrevista publicada pela revista francesa *Esprit*, é preciso ‘controlar as emoções’, caso contrário, o ‘contexto politicamente envenenado’ servirá novamente para justificar a “[...] *aplicação seletiva* de nossos padrões ocidentais de um universalismo igualitário e individualista”. As questões elementares da justiça ainda são possíveis, uma vez que, “[...] em princípio, elas podem ser resolvidas quando todas as partes estão preparadas para assumir a perspectiva [e o reconhecimento] do outro” (HABERMAS, 2015).

O autor defende que uma *solidariedade abstrata* pode ressurgir da heterogeneidade das consciências populares, sendo ela proveniente dos processos de comunicação e socialização,

¹⁶⁵ Como faz os defensores do comunitarismo. Habermas se refere especificamente à sua oposição teórica ao pensamento de Charles Taylor.

ainda que se baseiem atualmente em homens ‘livres e solitários’. Para adentrar em uma ordem democrática, segundo os preceitos habermasianos, os cidadãos precisam transcender suas esferas particulares de vida e passarem mais atenção no ‘espírito cívico’ e nas preocupações societais, sabendo discernir seus interesses particulares dos interesses públicos. Seu modelo democrático é compreendido a partir de uma construção do direito e da autoprodução de normas que sejam compatíveis com os mais variados tipos de cultura política, e sem criar intimidações às soberanias locais ainda remanescentes. Caberia, portanto, ao direito internacional, que se sustenta debilmente nas ‘soberanias dos Estados’ e nas ‘normas morais particulares’, transformar-se em um *direito cosmopolita*.

Em sentido kantiano, sua fundamentação assenta-se em uma *moralidade cosmopolita*, isto é, “[...] que não se consubstancie em apelos etnonacionais para a garantia da integração social, necessária para a formulação [de uma ordem] exclusivista” (POKER; ALVES; FERREIRA, 2016, p. 38). Esse *processo moral pós-convencional* habermasiano propõe um percurso de entendimento intersubjetivo, que acontece necessariamente no âmbito da formação da vontade política e na comunicação pública, ao invés da construção artificial de elos identitários pretensamente homogêneos. Resgata-se assim, o ideal de criação de uma *cultura política comum* em detrimento de identificações baseadas em solidariedades grupais e excludentes.

A reivindicação nesse discurso é que se passe de um *patriotismo nacional* para um *patriotismo constitucional*. Ou seja, que não haja apenas o reconhecimento da história em comum de um povo, mas um olhar além das fronteiras comunitárias, tendo em vista um *projeto pós-convencional* de emancipação de toda a pessoa e de todas as pessoas a partir de suas particularidades e diferenças.

[...] os princípios constitucionais não podem concretizar-se nas práticas sociais, nem transformar-se na força que impulsiona o projeto dinâmico da criação de uma associação de sujeitos livres e iguais, se não forem situados no contexto da história de uma nação de cidadãos e se não assumirem uma ligação com os motivos e modos de sentir e de pensar dos sujeitos privados. [...] A existência de sociedades multiculturais, tais como a Suíça e os Estados Unidos, revela que uma cultura política, construída sobre princípios constitucionais, não depende necessariamente de uma origem étnica, linguística e cultural comum a todos os cidadãos. Uma cultura política liberal forma apenas o denominador comum de um patriotismo *constitucional* capaz de agudizar, não somente o sentido para a variedade, como também a integridade das diferentes e coexistentes formas de vida de uma sociedade multicultural. [...] não é necessário amarrar a cidadania democrática à identidade nacional de um povo; porém [...] ela exige a socialização de todos os cidadãos numa cultura política comum. (HABERMAS, 1997b, p.289, grifos do autor).

A *teoria da ação comunicativa* ganha espaço nessa situação, na qual uma possível solução para o convívio das atuais sociedades globalizadas exige a plena execução da ação comunicativa entre os indivíduos socializados. Para Habermas, somente a ação comunicativa tem a potencialidade de produzir uma cultura público-política que não negligencie as perspectivas identitárias de seus membros, sendo ainda o cerne para o desenvolvimento de uma real *democracia deliberativa*. Em tal democracia os indivíduos se vinculam uns aos outros – independentemente de suas identidades culturais e tradições – por meio de laços políticos e cívicos, passando a reger o rumo da coletividade através da formação de uma vontade em comum acerca da condução de sua política e normatização de seus direitos.

Destarte, retorna-se a anterior imbricação entre as identidades individuais e coletivas, na qual Habermas (1989, 1997b, 2000, 2002) deixa claro que o processo de construção de um sujeito, assentado principalmente em ideais de um *Eu pós-convencional*¹⁶⁶, é a base concomitante de uma coletividade que se concebe sob a perspectiva pós-nacional e emancipada. O novo cidadão do mundo, forjado por essa concepção do Eu, do povo e da nação, percebe que sua consciência deve ser regida pelas possibilidades de criação de oportunidades igualitárias, processos de participação democrática e reconhecimentos intersubjetivos, essenciais para que a garantia de sua autodeterminação e de sua liberdade sejam asseguradas, assim como haja também a possibilidade de evolução de toda a sua respectiva coletividade.

O modelo republicano da cidadania lembra que as instituições da liberdade, asseguradas pela constituição, só valem na medida em que uma população, acostumada à liberdade política e exercitada na perspectiva comunitária da prática da autodeterminação, utilizar-se delas. O papel de cidadão, institucionalizado juridicamente, tem que inserir-se no contexto de uma cultura política [comum e] libertária (HABERMAS, 1997b, p. 288, grifos do autor).

De acordo com Habermas (2002a), os direitos democráticos só exercerão sua força integrativa em oposição às forças subversivas – isto é, promoverão uma solidariedade cívica – na medida em que se mostrarem eficientes nos processos de participação e adoção de perspectivas plurais. As sociedades globalizadas e multiculturais só poderão se manter ‘coesas’ em meio a uma cultura política comum, na qual os direitos liberais à liberdade e os

¹⁶⁶ Trata-se do terceiro estágio da consciência moral. É chamado por Habermas (1989) de *nível pós-convencional, autônomo ou fundado em princípios*. Esse é o estágio mais importante de suas teorizações, pois versará sobre a formação discursiva da vontade. Ela provém da ampliação das interações intersubjetivas fundamentadas no *reconhecimento recíproco*, sendo, deste modo, desprendidas das tradições culturais e do controle das instituições. Existe um elevado esforço do indivíduo, nesse nível, para reafirmar valores e princípios morais com validade independente das autoridades de grupos sociais específicos ou de relações primárias, levando-o a um âmbito universal (FERREIRA, 2013, p. 100).

direitos políticos de participação, sejam condizentes com o respeito aos direitos socioculturais diversos. Em suma, os cidadãos cosmopolitas precisam ser reconhecidos em sua totalidade, abarcando suas formas de vida diversificadas, através do reconhecimento de suas especificidades, com o desenvolvimento de uma cultura política partilhada, desacoplada do plano de subculturas predeterminadas e identidades cunhadas de uma maneira anterior à política (HABERMAS, 2002a, p. 140-143). Propõe-se, assim, uma inclusão com sensibilidade às diferenças.

Segundo o autor, a solidariedade só é de fato corrompida quando uma coletividade é violada em seu âmago universalista, inclusivo e abrangente. E, fundamentações identitárias cunhadas de um modo anterior à política apenas servem para correr a legitimidade dos procedimentos democráticos e as instituições sociais contemporâneas, levando também a fenômenos regressivos e de alienação insuperáveis. Portanto, um projeto político pós-nacional deve se basear na formação da vontade e na consciência política, para além de um mundo pretensamente homogêneo e definido em bases territoriais/nacionais (HABERMAS, 2003, p. 160). Por fim, conclui-se que o enfrentamento dos problemas são planetários,

[...] e exigem a construção de instituições políticas internacionais democráticas, que permitam uma *governança supranacional*, alicerçada conceitualmente sobre uma república mundial, cujas decisões reconheçam a condição de uma *cidadania cosmopolita* de todas as pessoas, por buscarem legitimação nos direitos [...] Implica isto no desenvolvimento de formas de convivência, estratégias de relacionamento e práticas de deliberação que somente são possíveis pelo desenvolvimento de uma lógica de ação construída e mantida mediante a racionalidade.

Deste modo, o modelo teórico desenhado por Habermas, não apenas sinaliza as negatividades imersas na realidade social vigente, mas também propõe formulações para a sua contínua e constante superação, evidenciando ainda suas respectivas potencialidades. O paradigma proposto por Habermas, sobre o reconhecimento recíproco entre sujeitos de ação e de fala, os quais, através da *racionalidade comunicativa*¹⁶⁷, alcançam os ideais de diferenciações sociais e reconhecimento, marcam um novo campo da filosofia da linguagem (REPA, 2008, p. 177-181).

Cristalizar-se-ia assim uma sociedade globalizada com consciência de si mesma em sua totalidade, capaz de abranger desde as formações mais simples até as mais complexas, em todas as suas dimensões, sejam elas: sociais, culturais, identitárias, políticas e jurídicas.

¹⁶⁷ “[...] é uma disposição de sujeitos aptos ao diálogo e à ação, cujas asserções e comportamentos estão abertos a uma avaliação de outros. Uma asserção pode ser denominada racional só se preencher as condições necessárias ao entendimento com outros sobre algo no mundo. Ela tem que apresentar uma pretensão de verdade, ser adequada à situação e ainda por cima ser autêntica” (REESE-SCHÄFER, 2010, p. 177).

Resumidamente, o autor apresenta um diagnóstico de época disposto em superar as formas de alienação social, a falta de participação política, as decadências em torno das *autorrealizações individuais* e as deficiências de validação de pretensões inscritas no interior de múltiplos grupos étnicos, culturais ou religiosos, sem perder de vista os potenciais de emancipação existentes em suas respectivas realidades sociais complexificadas e, substancialmente, alteradas pelos processos de *subjetivação* desencadeados pela globalização (REPA, 2008, p. 177-181).

4 CONCLUSÃO

Este trabalho buscou por meio do pensamento crítico habermasiano compreender de que modo o processo de formação das *identidades pós-convencionais* está intimamente atrelado às contingências de desenvolvimento do *patriotismo constitucional*, da *democracia deliberativa* e da criação de uma pretensa *cidadania cosmopolita*. Elementos esses, vistos como imprescindíveis para a superação dessa nova ‘desordem’ política global que se impõe sobre as determinações coletivas e ‘amaldiçoa’ veementemente as organizações democráticas. Esses axiomas propostos por Habermas se traduziram na incessante busca teórica por um novo paradigma, uma nova constelação que exige, acima de tudo, um novo cidadão, uma nova identidade e finalmente, uma nova consciência política.

Já que os riscos foram liberados a extensões até então desconhecidas e os indivíduos e as identidades se tornaram as principais referências das ações negativas do mundo, novos modos de pensar ganham notoriedade para além de categorias pré-definidas. Tornou-se imperiosa uma elaboração identitária que consiga ir além do mero convencional, uma identidade que supere as atribuições tradicionais daqueles papéis sociais que são apenas ‘ditados’. Concepções teóricas essas, que busquem atravessar os limites das fronteiras dos Estados – não para corroborar ainda mais com os seus respectivos declínios e/ou decadências –, mas para oferecer novas garantias, para torna-los lugares mais humanamente habitáveis, e finalmente, para propiciar renovados projetos de vida.

Nega-se, portanto, em última análise, a restrição de um pensamento teórico pautado apenas nas limitações sócio-políticas insuperáveis, uma vez que, a realidade social apresenta-se de modo mutável, a partir de múltiplas possibilidades de superação. Quebram-se assim, paradigmas e abrem-se novos caminhos para uma cidadania, que, finalmente, consiga superar

o seu passado de exclusões e inferiorizações sociais. Uma cidadania capaz de florescer em espaços pós-nacionais.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- BAUMAN, Z. **Globalização: As consequências humanas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- _____. Individually, Together. In: BECK, Ulrich; BECK-GERBSHEIM, Elisabeth. **Individualization: institutionalized individualism and its social and political consequences**. London: Sage Publications, 2002, p. XIV-XIX.
- BECK, U. **Liberdade ou Capitalismo?** São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- BECK, U.; BECK-GERBSHEIM, E. **Individualization: institutionalized individualism and its social and political consequences**. London: Sage Publications, 2002.
- BENHABIB, S. O declínio da soberania ou a emergência de normas cosmopolitanas? Porto Alegre: **Civitas**, v.12, n.1, jan.-abr., p. 20-46, 2012.
- BOURDIEU, P. **Distinction: an social critique of the judgment of taste**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1984.
- BRUTER, M. Winning Hearts and Minds for Europe: News, Symbols and Civic and Cultural European Identity. **Comparative Political Studies**, 2003.
- CASTELLS, M. **O poder da identidade**. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- EAGLETON, T. **A ideia de cultura**. Tradução Sandra Castello Branco. 2ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- EDER, K., GIESEN, B. European Citizenship: An Avenue for the Social Integration of Europe. In: EDER, K., GIESEN, B. (Org.). **European Citizenship: National Legacies and Transnational Projects. Great Britain**: Oxford University Press, 2001, p.01-16.
- ELIADE, M. **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- FERREIRA, V. C. **União Europeia: a luta pelo reconhecimento identitário e a questão da cidadania supranacional**. Marília: Faculdade de Filosofia e Ciências UNESP. Dissertação de Mestrado, 2013. Disponível em: < https://www.marilia.unesp.br/Home/Pos-Graduacao/CienciasSociais/Dissertacoes/FERREIRA_V_C_ME_2013.pdf >, acessado em 03 de março de 2017.
- GIESEN, B. National Identity and Citizenship: The Cases of Germany and France. In: EDER, K., GIESEN, B. (Org.). **European Citizenship: National Legacies and Transnational Projects**. Great Britain: Oxford University Press, 2001, p.36-60.
- GOSEWINKEL, D. Citizenship, Subjecthood, Nationality: Concepts of Belonging in the Age of Modern Nation States. In: EDER, K.; GIESEN, B. (org.). **European Citizenship: National Legacies and Transnational Projects**. Great Britain: Oxford University Press, 2001, p.17-35.
- GIDDENS, A. **O mundo na era da globalização**. Tradução de Saul Barata. 6ªed. Lisboa: Editorial Presença, 2006.
- HABERMAS, J. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

- _____. **Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade**. Volume I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.
- _____. **Direito e democracia: Entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b, vol. II
- _____. Lutas pelo reconhecimento no Estado Constitucional Democrático. In: TAYLOR C. (org.) **Multiculturalismo**. Lisboa : Instituto Piaget. 2000, p. 125-164.
- _____. **A Constelação pós-nacional**. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- _____. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. 3.ed. Tradução George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. 2.ed. Tradução de Flávio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro. 2003.
- _____. **Sobre a Constituição da Europa**. Tradução de Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- _____. **Habermas, Le dernier, Philosophe**. **ESPRIT**, n. 417, Août- Septembre, 2015. Disponível em: < http://www.esprit.presse.fr/archive/review/detail.php?code=2015_8/9# >, Acessado em 03 de março de 2017.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.
- HOBBSBAWN, E.; TERENCE, R. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2002.
- HONNETH, A. Organized Self-Realization. Some Paradoxes of Individualization. **European Journal of Social Theory** 7(4), p. 463-478, 2004.
- LISTER, M., PIA, E. (Org.). **Citizenship: In Contemporary Europe**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2008.
- MANN, A. Ruling Class Strategies and Citizenship. **Sociology**, vol. 21, 1987, p. 339–354.
- NOGUEIRA, M. Soberania compartilhada, constelação pós-nacional, democracia em transformação. **Núcleo de Estudos e Análises Internacionais**, 2015. Disponível em: < <http://neai-unesp.org/democracia-em-transformacao-soberania-compartilhada-sistema-internacional-1/> > Acessado em 03 de março de 2017.
- POKER, José Geraldo Alberto Bertoincini; ALVES, Beatriz Sabia; FERREIRA, Vanessa Capistrano. ‘Direitos humanos, linguagem, normatividade e emancipação nas relações internacionais’. In: SALATINI, Rafael (org.). **Cultura e direitos humanos nas relações internacionais**. São Paulo: Cultura-Acadêmica, 2016, p. 23-48.
- POLLAK, M. **Memória e Identidade Social**. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, vol. 5, nº 10, p.200-212, 1992.
- REESE-SCHÄFER, W. **Habermas**. 3ª ed. Tradução Vilmar Schneider. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.
- REPA, L. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In: NOBRE, M. (org.). **Curso livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papirus, 2008, p. 161-182.
- RICOEUR, P. **As culturas e o tempo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1975.
- ROCHA-CUNHA, S. **Crítica da Razão Simplificadora**. Edições Húmus, 2015.
- WIEVIORKA, M. **Diferencias culturales y democracia**. Facultad de Ciencias Sociales y de la Comunicación de la Universidad del País Vasco, 2001. Disponível em: < <http://www.ehu.es/zer/hemeroteca/pdfs/zer12-01-wieviorka.pdf> >, acessado em 03 de março de 2017.
- _____. **Em que mundo viveremos?** São Paulo: Perspectivas, 2006, cap. 8 e 9, p. 139-164.
- WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: HALL, S.; SILVA, T. T. (org.). **Identidade e Diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 07-72.



© 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.