

Delamar José Volpato Dutra
Edna Gusmão de Góes Brennand
(organizadores)

HABERMAS

E A ESFERA PÚBLICA

diagnósticos do tempo presente

NéfiOnline

HABERMAS E A ESFERA PÚBLICA: diagnósticos do tempo presente

Universidade Federal de Santa Catarina

Reitor: Ubaldo César Balthazar

Departamento de Filosofia

Chefe: Franciele Bete Petry

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Vilmar Debona

NÉFIPO – Núcleo de Ética e Filosofia Política

Coordenador: Diego Kosbiau Trevisan

Corpo Editorial da Néfiponline

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

Conselho Editorial

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

Delamar José Volpato Dutra
Edna Gusmão de Góes Brennand
(organizadores)

HABERMAS E A ESFERA PÚBLICA: diagnósticos do tempo presente

*Néfp*Online
Florianópolis
2023

NÉFIPO

Núcleo de Ética e Filosofia Política

Coordenador: Diego Kosbiau Trevisan

Vice-coordenador: Denilson Luís Werle

Campus Universitário – Trindade – Florianópolis

Caixa Postal 476 Departamento de Filosofia – UFSC

CEP: 88040-900

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

Capa: Marcilio Herculano

Diagramação e Editoração: Emano Luna

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

H114 Habermas e a Esfera Pública: diagnósticos do tempo presente / Organizadores:
Delamar José Volpato Dutra e Edna Gusmão de Góes Brennand. - Florianópolis:
NéfiOnline, 2023.

503 p.: PDF; 4 MB.

ISBN: 978-65-994761-5-0 (Ebook)

1. Educação. 2. Educação – Espera Pública. 3. Aprendizagem. I. Dutra, Delamar José Volpato (org.). II. Brennand, Edna Gusmão de Góes (org.). III. Título.

CDU: 37



Licença de uso Creative Commons

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

Sumário

Apresentação..... 8

Delamar José Volpato Dutra
Edna Gusmão de Góes Brennand

**El espacio público de Habermas ante sus críticos:
Retrospectivas y perspectivas de un debate de 60 años.. 12**

Cristóbal Balbontín

**Formação de cidadãos críticos para a opinião pública
democrática: reflexões sobre poder e violência na
educação 43**

Amarildo Luiz Trevisan

**Religious studies as a bridge for understanding religious
discourse within the Public Sphere..... 68**

Igohr Brennand

**A educação moral e religiosa católica em Cabo Verde
e a percepção dos professores sobre a relevância dessa
disciplina 85**

Florenço Mendes Varela

**Esfera pública, democracia deliberativa e as novas mídias
em Habermas..... 117**

Charles Feldhaus

**Habermas, direitos humanos e inteligência artificial no
contexto da esfera pública digitalizada 137**

Edna Gusmão de Góes Brennand
Delamar José Volpato Dutra

O poder das NEST na nova estrutura da esfera pública ... 161

Jovino Pizzi

A institucionalização da aprendizagem política diante do modelo de esfera pública na *Teoria da ação comunicativa* ...176

Wescley Fernandes Araujo Freire

***Podcasts* como interfaces de participação social na esfera pública virtual 223**

Úrsula Cunha Anecleto

Obdália Santana Ferraz Silva

Geisa Araújo Dias

Aprendizagem-catálise-aprendizagem: delineamento de um modelo teórico sobre as relações entre Constituição e sociedade 249

David F. L. Gomes

A aprendizagem das competências discursivas necessárias à geração de poder comunicativo na esfera pública 283

Antonio Frederico Saturnino Braga

Ação comunicativa e a sociogênese da autoconsciência falsa: uma crítica ao irracionalismo da “pós-verdade/fake news” 303

Sérgio Luiz Pereira da Silva

Privacidade e patologias democráticas: Habermas e os desafios da democracia radical 334

Felipe Gonçalves Silva

Young’s communicative democracy as a complement to Habermas’ deliberative democracy 378

Francisco Jozivan Guedes de Lima

Emil Albert Sobottka

A mudança estrutural *digital* na esfera pública: observações sobre a atualização do diagnóstico de Habermas 406

Robinson dos Santos

A legitimação do “sistema dos direitos” pelos direitos humanos..... 432

Giovanna Henrique Bressan Schiavon

Habermas Revisitado, da esfera pública clássica à esfera pública digital: aspectos do “sistema” e “mundo da vida” no Brasil sec. XXI 461

Cláudio Cardoso de Paiva

Apresentação

Em 1962, Habermas publicou *Mudança estrutural da esfera pública*.¹ Ele voltou ao tema quase trinta anos depois, escrevendo um longo *Prefácio à nova edição (1990)*.² Neste ano de 2022, a exatos sessenta anos depois, surge *Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa*³, o que indica a centralidade do tema para a obra do autor. Com efeito, soa como se o projeto habermasiano de uma teoria da ação comunicativa dependesse de o conceito de esfera pública ser algo bem-sucedido. A esfera pública seria como que uma esquematização do conceito de ação comunicativa, de tal modo que, se tal conceito carecesse de uma certa efetividade, todo o projeto de Habermas acabaria por não atender aos padrões que o qualificariam como parte da teoria crítica da sociedade, tal qual essa teoria foi exemplarmente operacionalizada por Marx. O diagnóstico de tempo se torna, nessa perspectiva, central para o empreendimento da teoria crítica. Dito claramente, uma teorização que carecesse de qualquer ressonância na realidade, não passaria de puras idealizações, o que valeria até mesmo para os conceitos mais abstratos da moralidade. Uma nota de efetividade é o que qualifica os conceitos para uma parte importante da teoria crítica, qual seja, a perspectiva emancipatória. É nesse sentido que se deve entender a fundamentalidade do conceito de esfera pública, já que

1 HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. [Denilson Luís Werle: Strukturwandel der Öffentlichkeit]. São Paulo: Editora UNESP, 2011 [1962, 1990].

2 HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. [Denilson Luís Werle: Strukturwandel der Öffentlichkeit]. São Paulo: Editora UNESP, 2011 [1962, 1990], p. 35-87.

3 HABERMAS, Jürgen. *Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa*. [Denilson Werle: **Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik**]. São Paulo: Editora da Unesp, 2023 [2022].

ele é responsivo a essa dimensão da teoria crítica de Habermas. Nas palavras do comentador: “Arguably there is no other term in Habermas’s extensive corpus that is so intricately entwined with his work, and there is no other term that is so clearly identified with his research agenda.”⁴

Por certo, os conceitos de esfera pública e de opinião pública se tornaram pervasivos, espalhando-se pelas mais diferentes áreas do conhecimento, e mesmo se tornaram parte do vocabulário comum da política do dia a dia. A extensão dos conceitos vai ao ponto de responder até mesmo pela legitimidade da autoridade política e do direito, tendo sido responsáveis pela transformação comunicativa da autoridade e do poder político. O próprio conceito de democracia deliberativa deita seus alicerces nessa conceituação. Neste último particular, não custa mencionar a dicção de um tipo particular de poder, ou do poder sob a luz que lhe seria, a rigor, própria, o poder comunicativo, com toda a implicação que tal formulação tem para o projeto habermasiano. Habermas chega ao ponto de sugerir uma inversão do moto de Hobbes, no sentido de que seria a verdade que faria o direito, vista que, via formação da opinião pública na esfera pública, a *voluntas* seria conduzida a uma *ratio*.⁵ Compreendida radicalmente, essa inflexão da opinião pública teria o condão de dissolver a dominação em algo como a razão, entenda-se, a razão comunicativa. A opinião pública seria capaz de engendrar algo como a verdade de uma deliberação pública racional. Ora, é justamente na esfera pública, pelo uso público da razão, que a opinião pública é formada, um precipitado do exercício da ação comunicativa em tal esfera ou espaço. Por oportuno, registra-se que a

4 MENDIETA, Eduardo. Public Sphere. In ALLEN, Amy, MENDIETA, Eduardo [eds.]. *The Cambridge Habermas Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 356-363, 2019, p. 356.

5 HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. [Denilson Luís Werle: Strukturwandel der Öffentlichkeit]. São Paulo: Editora UNESP, 2011 [1962, 1990], p. 227.

radicalidade de uma tal formulação que, como dito, chega ao ponto de dissolver o poder em razão, não passou sem críticas, de tal forma que modificações importantes ocorreram no contexto de *Facticidade e validade*⁶, obra na qual o conceito de poder toma uma versão mais complexa, precisamente na divisão entre poder comunicativo e poder administrativo. No comparativo das duas obras, a razão comunicativa perde espaço frente ao poder.

Nesse sentido, então, o conceito é estruturante do próprio projeto teórico de Habermas. Para Mendieta, ele está no coração, na espinha dorsal, do trabalho de Habermas. O conceito é tão central que Habermas pode usá-la de forma intercambiável com a categoria de ação comunicativa ou com a categoria de racionalidade comunicativa.

Postos nesses termos, entende-se por que a análise dos problemas da esfera pública é tão importante para Habermas e por que a efetividade de tal conceito é tão central. É verdade que se pode ler o texto primevo de Habermas como sendo uma narrativa de decadência da esfera pública. Não obstante, tal perspectiva, se por um lado realmente encontra eco no texto, por outro lado, teria que ser temperada pelo desiderato de que o mesmo não só faz uma genealogia ou reconstrução do conceito, mas também opera a sua crítica, em função dos problemas que o desvirtuaram da sua normatividade própria, algo como a colonização do público pelo privado ou como a sua instrumentalização no sentido da busca de uma aclamação plebiscitária. Seja como for, o balanço feito não se perde na negatividade do diagnóstico, mas é positivo, em face de as suas possibilidades normativas continuarem ainda produtivas, a despeito das mudanças

6 HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. [Felipe Gonçalves Silva & Rúrion Melo: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. São Paulo: Editora da UNESP, 2020 [1992].

havidas. Defende-se que isso pode continuar a ser sustentado, mesmo tendo em vista os traços críticos que desenham novas circunstâncias que forçam o conceito a se reconfigurar, em formas novas de efetivação. Uma dessas circunstâncias é exatamente representada pelo que foi possibilitado pela internet e pelas tecnologias da informação, o ponto preciso da envergadura do texto de 2022. Destarte, neste texto de 2022, Habermas sustenta que os novos meios de comunicação, via internet, conduzem a uma comunicação semipública, fragmentada, o que distorce [deformiert] a percepção da esfera pública política. Com isso, um importante pré-requisito [Voraussetzung] subjetivo do modo deliberativo de formação da opinião e da tomada de decisão é ameaçado [gefährdet], para uma proporção crescente de cidadãos. Questões como essa poderiam até mesmo serem radicalizadas em direção da negativa de haver opinião pública, como defende Bourdieu.

Pode-se dizer que tais tecnologias acentuaram algo que já estava *in nuce* em tal conceito: a esfera pública não é uma, mas diversa. Nesse diapasão, comporia uma teoria da esfera pública, também a sua crítica, tendo em conta exclusões injustificadas que depõem contra a sua melhor realização, sob o ponto de vista do ideal de normatividade que ela engendra.

Com o texto ora publicado, **Habermas e a Esfera Pública: diagnósticos do tempo presente**, os leitores poderão encontrar os resultados das reflexões propiciadas pelo *II Simpósio Internacional Jürgen Habermas*, realizado em Florianópolis entre os dias 21 a 24 de novembro de 2023, com apoio da CAPES, isso na ocasião em que se considera também os 100 anos da fundação do *Institut für Sozialforschung*, em Frankfurt.

Delamar José Volpato Dutra
Edna Gusmão de Góes Brennand

El espacio público de Habermas ante sus críticos: Retrospectivas y perspectivas de un debate de 60 años

Cristóbal Balbontín¹

Universidad Austral de Chile
IRePh-Université Paris Nanterre
cbalbonting@gmail.com

Introducción

“Amamos el arte y la belleza sin desmedirnos, y cultivamos el saber sin ablandarnos. La riqueza representa para nosotros la oportunidad de realizar algo, y no un motivo para hablar con soberbia; y en cuanto a la pobreza, para nadie constituye una vergüenza el reconocerla, sino el no esforzarse por evitarla. Los individuos pueden ellos mismos ocuparse simultáneamente de sus asuntos privados y de los públicos; no por el hecho de que cada uno esté entregado a lo suyo, su conocimiento de las materias políticas es insuficiente. Somos los únicos que tenemos más por inútil que por tranquila a la persona que no participa en las tareas de la comunidad. Somos nosotros mismos los que deliberamos y decidimos conforme a derecho sobre la cosa pública, pues no creemos que lo que perjudica a la acción sea el debate, sino precisamente el no dejarse instruir por la discusión antes de llevar a cabo lo que hay que hacer” (Tucídides, 1983).

¹ Profesor auxiliar Universidad Austral de Chile, Helena Haverbeck s/n, Campus Isla Teja, Valdivia, Chile. Investigador asociado al Institut des Recherches Philosophiques (IRePh) de la Université Paris-Nanterre. Email: cbalbonting@gmail.com.

La narración del *Discurso fúnebre de Pericles*², más allá de su elocuente belleza, constituye un verdadero manifiesto de una forma de vida donde las decisiones políticas están unidas de forma indisoluble de la palabra pública. La libertad de los griegos, como lo recuerda Aristóteles en la *Ética de Nicómaco* (2014) es inseparable de la polis y de la vida política (*bios politikos*) que en ella cobra vida. “Razón” y “palabra” ambas se sintetizan en una sola expresión: ο λόγος (el logos), que cobra vida en la polis helénica. Guardando las diferencias, es en solución de continuidad con estas premisas fundacionales de la política que Jürgen Habermas asienta su reflexión sobre la democracia, la moral, como su teoría social y política en su ya célebre obra inaugural de 1962 dedicada al espacio público. Con la reciente aparición el año 2022 del opúsculo *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik* (Un nuevo cambio estructural del espacio público y la política deliberativa), Habermas se hace cargo de sus críticos como de las transformaciones que a lo largo de 60 años ha sufrido este concepto. El presente ensayo se propone en un primer momento (i) presentar una síntesis de las principales ideas en la aproximación de Habermas al espacio público, (ii) para en un segundo momento dar cuenta de las principales críticas de las que ha sido objeto, a fin de examinar en un tercer momento (iii) las respuestas formuladas frente a sus críticos, a fin de proponer en la conclusión (iv) una reparo adicional a su concepción de la *Öffentlichkeit* al no relevar la importancia que juega el cuerpo en la acción comunicativa.

2 El célebre discurso aparece en el Libro II de *La Guerra del Peloponeso* de Tucídides. El “**Discurso Fúnebre de Pericles**”, pronunciado el año 431 a .C. en el Cementerio del Cerámico, en Atenas, es una narración historiográfica que constituye un testimonio extraordinario de cultura y civismo de la Antigüedad helénica.

El espacio público según Habermas

Las premisas fundamentales de la teorización del espacio público por Habermas se encuentran en su primera gran obra de 1962 "Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública" (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*)³. Una obra que inaugura un curso original de reflexión que Habermas enriquecerá progresivamente a lo largo de casi 60 años de trabajo. Metodológicamente su trabajo consiste en una reconstrucción sociológica que se lleva a cabo a través de una genealogía histórica del espacio público.

Habermas comienza su trabajo por precisar que el sustantivo *Öffentlichkeit* (espacio público, la publicidad) se formó en el curso de los siglos XVIII-XIX a partir del adjetivo *öffentlich* (público). Distinto de la *res publica* romana o de la esfera común helénica (*koiné*, κοινή), Habermas encuentra sus orígenes modernos en la sociedad civil de la Alta Edad Media. Si bien la oposición romana entre *publicus* y *privatus* existe lexicalmente en esta época, sobre todo a través de la recepción jurídica del *ius gentium*, ella no tiene la función limitadora ni de oposición que tendrá en la modernidad frente al poder del Estado. En plena época feudal lo público estará asociado más bien a la autoridad señorial. Escribe Habermas "publicar, en la época, significa requisicionar para el señor" (Habermas, 1997, p. 18). De esta forma *publicness* significa, en lo fundamental, "representar" el poder del príncipe. Correlativamente lo privado corresponde al *dominus* patriarcal sobre la familia donde se desarrolla la actividad económica y la división social del trabajo. Esta esfera privada es donde el señor

3 La obra se basa en la tesis de doctorado de sociología, defendida en 1961 en la Universidad de Marburgo bajo la dirección de Wolfgang Abendroth. Cabe señalar que la traducción de la versión española es bastante "forzada" y no corresponde estrictamente al título en alemán.

ejerce un poder discrecional (*dominum*), frente al cual se encuentra el poder discrecional del príncipe (*imperium*). Sólo más tarde –con el fortalecimiento de la autoridad del monarca en el absolutismo–, lo público estará objetivado en la representación del poder del Estado. Si bien ya a la época existen formas de bienes comunales: como plazas, fuentes de agua o calles (*loci comunes*), ello no constituye aún una dimensión pública, en el sentido moderno de la palabra.

En lo que importa, Habermas identifica una mutación del concepto de sociedad civil con el desarrollo del capitalismo mercantil en Lombardía, sentando la bases de la formación de un nuevo orden social. Si bien al comienzo el humanismo burgués en la Italia renacentista se confundirá con la Corte, ello se debe a que en buena medida el mercantilismo se sigue nutriendo de los modos tradicionales de producción agrícola como en el artesanado medieval. Sin embargo, el intercambio de mercancías dará lugar a un creciente intercambio de información, creando las primeras condiciones para el desarrollo del espacio público. Así el nacimiento de instrumentos financieros como las letras de cambio o los documentos a la orden a partir del siglo XIII sentarán las bases de una comunicación permanente al interior de las sociedades comerciales que dará pie a una correspondencia privada. Más tarde, con el colonialismo, comenzará a desarrollarse una administración permanente del Estado en las colonias que implicará que el intercambio regular de información pase a ser una actividad estatal (Habermas, 1997, p. 29). Del mismo modo, en la esfera privada, la confusión medieval de familia y actividad económica dará lugar a una separación entre la esfera íntima (vida familiar) y la esfera privada (vida económica). Es precisamente en el contexto del desarrollo de la esfera privada comercial de intercambio de mercancías que la prensa tendrá su origen entre los comerciantes como *Custodes Novellarum*, es decir, custodios de las noticias e informaciones comerciales que comienzan

a imprimirse como folletines. Progresivamente, al amparo del intercambio de mercancías, el intercambio de información deviene en sí misma una mercancía. En estos diarios comerciales comienza a generarse un espacio para la crítica de decretos y ordenanzas sobre precios, impuestos o intervenciones estatales sobre la actividad comercial (Habermas, 1997, p. 31).

Hacia finales del s. XVII a los diarios se le unen las revistas, que no contienen solamente información regular del tráfico comercial sino también artículos didácticos, reseñas y críticas como el *Journal des Savants* de 1665, el *Acta Eruditorum* de 1682 o el *Monatssprache* de 1688. Es asimismo, en esta época, que la expresión en inglés *publicity* hace su aparición para dar cuenta de una crítica que se presenta a sí misma como *opinión pública*, si bien las expresiones *public opinion* y *general opinion* aparecen en el s. XVIII en Inglaterra para referirse al “foro” donde las personas se reúnen en un público que interpela al monarca con la exigencia de justificar ciertas decisiones frente a la opinión pública (Habermas, 1997, p. 36).

Es en este contexto donde Habermas (1997, p. 38) avanza una primera definición provisoria de espacio público como “esfera de personas privadas reunidas en un público”. Si bien esta esfera aún es limitada, ella permite discutir con la Administración estatal las reglas generales de intercambio de mercancías como del trabajo social. En lo que importa, como destaca Habermas (1997, p. 38), “el médium de esta oposición entre el espacio público y el poder es original y sin precedentes en la historia: es el uso público del razonamiento”. Si bien, el poder que descansa en el derecho de propiedad en el contexto del modo de producción capitalista no constituye –en estricto rigor– un poder político ni el ejercicio propiamente de un poder formalmente organizado, él sirve de base como forma de poder a las exigencias capitalistas ante la autoridad del príncipe. En este sentido, Habermas destaca que la separación entre el Estado y la sociedad es

fundamental para la génesis del espacio público. En este contexto la ciudad representará –como centro de las actividades económicas de la burguesía– el lugar donde se desarrollará el espacio público. Progresivamente los cafés, salones y reunión de habitué en la ciudad irán reemplazando la primacía de la corte del rey sobre el plano cultural, a través de un espacio público literario (Habermas, 1997, p. 41), tendencia que se acentuará entre los años 1680 y 1730, período que va entre la regencia y la revolución. En esta etapa –la de mayor interés de Habermas– el público son “los lectores, los espectadores, los auditores en tanto que ellos son los destinatarios de la crítica de arte y la literatura” (Habermas, 1997, p. 42). De este modo, la razón debía verificarse a través de la comunicación racional practicada por un público de hombres cultivados.

Con todo, en la medida que la autoridad del príncipe sigue siendo asiento de la publicidad, la razón no podía esgrimirse aun abiertamente. Como consecuencia, en sus orígenes el espacio público debió cultivarse discretamente en círculos secretos o reservados, como la Francmasonería. Así, se trata de una época donde conviven dos formas: aquellas de la nobleza, donde el valor de la persona está asociado a su origen social, y aquellas de la burguesía, que asigna una igualdad de oportunidades a las personas para adquirir valor social por mérito⁴. Con todo, la paridad de las personas, sobre la base de la cual solo la autoridad de los argumentos puede afirmarse, termina por imponerse. El espacio público implicaba, asimismo, que las circunstancias económicas no deberían afectar la igualdad de oportunidades de los seres humanos para participar de él. Como señala Habermas (1997, p. 48) “Los temas que podían debatirse

4 La obra *Wilhelm Meister* de Goethe se encargará de describir la tensión de estos mundos representados en dos hermanos gemelos: Wilhelm y Werner, uno que se identifica con el valor de la persona fundado en el mérito que se encuentra en la burguesía, el otro en el cual su personalidad está asociado a la nobleza como fuente de jerarquía asociado al origen social.

pasaron a ser temas “generales”, no sólo por su importancia, sino también porque eran accesibles a todos”. En lo que importa, el espacio público comprende “las experiencias a propósito de las cuales un público se toma a sí mismo, con pasión, por tema de sus discusiones que busca –en el uso público que hacen de razonamiento las personas privadas– una comprensión recíproca a través de una razón crítica o esclarecida (*Aufklärung*)” (Habermas, 1997, p. 59)⁵.

Ello se traduce en el plano político en que la clave de la obediencia frente al ejercicio de la dominación será la legitimidad⁶. Ello conlleva la transformación de las formas de dominación, pues supone someter el poder a la razón como a las formas de la ley, ahora como ejercicio razonado del poder; sentando las bases a lo que será el Estado de Derecho. Cuestión que se plantea a propósito del principio de publicidad, tal y como lo desarrollará Kant.

En efecto, para el pensador del s.XVIII el ejercicio del poder debe enmarcarse en un orden de razones sujeto al examen público⁷: “La publicidad en Kant debe ser comprendida como aquel principio que representa la única instancia capaz de garantizar la unidad de la política y la moral” (Habermas, 1997, p. 114). Así la *Öffentlichkeit* es el principio que orienta el régimen de derecho y constituye el método racionalizador de la *Aufklärung*. Correlativamente a ella corresponde

5 Habermas indica dos características en su reconstrucción moderna del espacio público que se distancian del modelo griego de espacio público: primero, la espacio de la intimidad familiar como presupuesto distinto al *maître de maison* o *pater familias* (*Oikos despotes*) del cual depende el estatus político del ciudadano antiguo. Y, segundo, el aspecto crítico frente a las formas de dominación estatal que caracteriza al espacio público moderno.

6 Cfr. WEBER, Max. **Economía y sociedad**. México D.F.: FCE, 1981.

7 Señala Habermas, “el príncipe de publicidad se oponía la práctica del secreto, y los que en aquel momento se oponían a esta práctica [*arcana imperii*], los *Monarcómacos* planteaban el problema de saber si las leyes debían depender del arbitrio del príncipe [Machiavelo], o si las ordenes que este último daba no eran vinculantes si ellas no habían sido promulgadas en el marco de una Constitución [Montesquieu].” (Habermas, 1997, p. 62).

al concepto kantiano de emancipación. Escribe Kant: “Ser menor es ser incapaz de servirse de su razón sin la instrucción de otro” (Kant, 1947, p. 83). Así para Kant la *Aufklärung* es el uso público de razón, ella “debe beneficiarse el derecho a expresar públicamente, porque sin esta libertad la verdad no sabría manifestarse” (Kant, 1973, p. 17).

De este modo, es precisamente en Kant donde Habermas encontrará la fuente que servirá de modelo para la construcción de su espacio público comunicacional. En efecto, es Kant quien aporta con su filosofía del derecho y de la historia un principio de publicidad que orienta la racionalización de la política en nombre de la moral racional⁸, lo que pasa por el control de las personas. Ya en el apéndice del proyecto *La paz perpetua* (2016) señala que la constitución civil de todo Estado debe ser republicana y asegurar un orden justo. Así, para Kant, rehabilitar la moral racional supone reconocerle al espacio público una función mediadora entre Estado y sociedad. Lo que implica, por una parte, que el Estado está sujeto al control moral por parte de las personas privadas y, por el otro lado, que dicha mediación implica la unificación de la conciencia empírica con el interés general formando una voluntad común. Así Habermas invierte la fórmula hobbessiana según la cual “*autoritas non veritas facit legem*”, en “*veritas non autoritas facit legem*”.

Con todo el problema es que esta pretendida igualdad y autonomía efectiva de las personas, descansaba en los siglos XVIII y XIX sobre su derecho de propiedad privada. De esta forma el burgués representa dos figuras a la vez: por una lado el propietario y, por el

8 Con todo, sólo a comienzo de 1790, es que Friedrich Georg Foster naturalizara la expresión opinión pública (*Öffentlich Meinung*), que viene precedida por la expresión *Öffentlichkeit* bajo la influencia de la expresión francesa (*publicité*) e inglesa (*publicity*). La expresión acuñada por Foster distingue la opinión pública del espíritu general de Montesquieu, indicando así que la orientación política del concepto de esfera pública se desarrolla primero en Francia e Inglaterra antes de ser importada en Alemania.

otro lado, un ser humano igual al resto. Una ficción que sin lugar a dudas encierra contradicciones que estallarán en los siglos XIX y XX. En efecto, el modelo liberal se aproxima a tal punto de los intereses de la clase burguesa que pareciese confundir el interés particular con el interés general. Ello no es otra cosa que ideología, según Habermas⁹, lo que dará pie a nuevas instituciones públicas que proyectarán la posibilidad de disolución de la dominación a través de imperativos de opinión pública, sin que necesariamente ello resulte así. De este modo, el interés de clase, mediatizado por el uso público de la razón, puede revestir la apariencia de la universalidad sin serlo.

Es precisamente este terreno de reflexión crítica el que será abordado por Rousseau, pero sobre todo por Hegel y Marx. En efecto, para Rousseau el problema de la alienación surge en el pasaje de la humanidad desde el estado de naturaleza al estado de sociedad corrompiendo al ser humano, lo que debe impulsar un progreso civilizatorio:

El contrato social debe remediar esta deficiencia mediante un ingenioso truco: cada uno somete su persona, su propiedad y todos sus derechos a la comunidad, para que pueda participar de los derechos y obligaciones de todos por mediación de la voluntad general. El pacto social exige una transferencia de propiedad sin reservas: el hombre se funde en el ciudadano (Habermas, 1997, p. 106-107).

Hegel, por su parte, advierte el riesgo de que la esfera privada de intercambio y del trabajo social haga sucumbir el espacio

⁹ Habermas se encarga de definir en términos explícitos que entiende él por ideología: “forma que adquiere la cultura de consumo, pero que se realiza a nivel más profundo de la conciencia: imponer a los seres humanos su conformidad a las relaciones sociales [de dominación] existentes” (Habermas, 1997, p. 224). Lo que lleva a personas a conformarse, sin fe ni convicción, con la realidad dada.

público con los conflictos que le son inmanentes. Ello lleva a Hegel a considerar que la espacio pública no puede jugar el principio de mediación entre sociedad y el Estado, entre lo moral y lo político que Kant pretendía atribuirle. La esfera privada de libre intercambio a pesar de riqueza que genera no logra hacerse cargo de la masa de miseria que engendra, lo que supone un conflicto de interés que se expresa ideológicamente: “el pretendido interés universal de los propietarios que hacen un uso político de la razón, nos muestra en verdad que no es nada más que un interés particular. De esta forma la opinión pública es reducida a una perspectiva, un punto de vista subjetivo [*Meinen*]” (Habermas,1997, p. 128). Marx por su parte también criticará la dimensión ideológica del espacio público burgués señalando que “la emancipación de la sociedad burguesa de la reglamentación estatal no conduce a una neutralización del poder en el terreno de los intercambios entre personas privadas. Al contrario, una nueva relación de poder surge, y esta es entre propietarios y trabajadores asalariados” (Habermas, 1997, p. 133). En resumen, para Marx la pretendida igualdad de condición de los propietarios en el espacio público como seres humanos no es más que una forma de falsa conciencia.

A partir del reproche anterior, los siglos XIX y XX estarán en efecto marcados por una mayor intervención del Estado en los medios de producción a través de un Estado Social (*Sozialstaat*) que determinará la libertad de la persona como ciudadano a través de la estructura organizada del Estado, el que asegurará la libertad y autonomía, y con ello la posibilidad de una emancipación frente a las relaciones de dependencia que impone el trabajo social. Así, el Estado buscará mantener su promesa de un espacio público abierto a todos, reforzando la participación de los sectores económicamente débiles. Ello implica que cuestiones que antes eran de derecho privado pasan a ser objeto de intervención del derecho público, como, por ejemplo, el

derecho del trabajo, a fin de garantizar una igualdad jurídica allí donde primaba una igualdad puramente formal en los contratos de trabajo.

Sin embargo, como contrapartida, la separación estricta de Estado y sociedad, que caracteriza al espacio público liberal quedará debilitada. Por un lado, se produce un nuevo intervencionismo estatal gracias a la constitucionalización social del espacio público. Por otro lado, se produce una transferencia de competencias que antes correspondían a la autoridad pública y que ahora incumben a organismo privados en una socialización de la actividad estatal. Ello se desarrolla paralelamente de una forma que Habermas califica de “dialéctica de la socialización del Estado, que se afirma al mismo tiempo como estatización progresiva de la sociedad” (Habermas, 1997, p. 150). Esta interpenetración de los dominios público y privado en el Estado social se caracteriza por un debilitamiento de su función crítica: “Marx pensaba que las masas se servirían del espacio público institucionalizada por el Estado constitucional como de una plataforma, no para destruirla, sino para llevarla efectivamente a aquello que su apariencia liberal no cesaba de prometer”. Pero, en realidad esta interpenetración afectó “los fundamentos tradicionales del espacio público sin darle una nueva base” (Habermas, 1997, p. 185).

Ello va igualmente a la par de un debilitamiento de la esfera privada. La interpenetración del Estado y la sociedad implica que la familia deja de ser una esfera íntima abocada a la reproducción social. Muchas de sus funciones serán asumidas por servicios públicos estatales, como la satisfacción de necesidades básicas, la educación o las funciones de protección. Habermas practica un diagnóstico crítico de esta disolución de la esfera de la intimidad y su impacto en el debilitamiento del espacio público, ya que la intimidad es una esfera determinante en la formación de los juicios personales que se expresarán públicamente. Con ello se debilita “la tensión dialéctica que ligaba una y otra” (Habermas, 1997, p. 171), pues sin el apoyo

y protección de la esfera privada, el individuo es aspirado por la dimensión pública, de tal forma que se desnaturaliza este espacio mediador hasta convertir al ciudadano en un hombre de masas.

A partir de lo anterior, Habermas advierte el debilitamiento de la esfera privada en el plano económico como resultado de la reestructuración del proteccionismo hacia finales del siglo XIX. Y una refeudalización del espacio público como resultado de la cultura de masas por el mercado y la irrupción del consumismo cultural que desfigura la función que jugaba la cultura en el espacio público en los siglos XVIII y XIX. De ahí que Habermas (1997, p.168) afirme –de forma no menos polémica– que “la cultura burguesa no es pura y simple ideología”, en la medida que los espacios culturales de los cafés, clubes y sociedades de lectura eran espacios de razón que no estaban sujetos al circuito capitalista de la producción o el consumo. Sin embargo, a partir del momento que las leyes de mercado comienzan a dominar la esfera de intercambio y del trabajo social, ello penetra igualmente esta esfera cultural produciendo un público. Así “el razonamiento tiende a transformarse en consumo” (Habermas, 1997, p. 169). Es decir, se asiste a una forma de colonización de esta esfera comunicacional por parte del sistema capitalista. Si en algún momento el mercado jugó un rol virtuoso, facilitando la distribución de bienes culturales allí donde la cultura era de uso exclusivo de mecenas y aristócratas, ese rol se desfigura al penetrar las leyes de mercado la sustancia misma de la cultura, transformándola en mercancía.

Por otra parte, la subversión del principio de publicidad igualmente resulta en una transformación del rol de la prensa que era la institución por excelencia que permitía la formación de la dimensión comunicativa del espacio público liberal. Sin embargo, ella pasará a estar sujeta cada vez con más fuerza a los imperativos comerciales de venta, produciendo la manipulación de la opinión pública. Los anuncios, suscripciones y sensacionalismo cobran un

lugar protagónico que terminan deformando el rol que históricamente correspondían al editor y al director, convirtiéndolos en meros gestores publicitarios de acuerdo a imperativos de rentabilidad. La caída de los números de lectores de la prensa escrita va a la par del auge de la televisión, cine y radio; como forma de industria cultural.

Esta refeudalización de la opinión pública como consumidores se extiende igualmente a la orientación política del espacio público. Habermas tiene, por cierto, a la vista el modelo weberiano de la política cuando liga el espacio público con el rol fundamental que juegan los partidos políticos y el parlamento (Weber, 1956). Sin embargo, la deliberación en los partidos políticos deja de basarse en la opinión pública ilustrada, y comienza enfocarse en la sociedad de masa, reemplazando la discusión interna en los partidos por el rol instrumental de conquistar el electorado como público en tiempos de elecciones (Habermas, 1997, p. 215). A ello se suma la transformación de la dimensión homogénea del espacio público en una dimensión vertical dominada por líderes de opinión, una fragmentación o desagregación del espacio público en públicos cerrados homogéneos, la desinformación intencional y la función instrumental de propaganda que asumen los medios de comunicación como forma de marketing político. La prensa, como espacio público de orientación política, queda así al servicio de campañas publicitarias que buscan influir la opinión de los electores o las decisiones políticas, pero sin apelar a la potencia de racionalidad comunicativa que surge de la discusión al interior del espacio público.

Las críticas de Negt/Kluge y Fraser al espacio público habermasiano

Como se puede advertir, Habermas se concentra sobre todo en exhumar un modelo de espacio público burgués correspondiente

a los siglos XVIII y XIX. A partir de ello, Habermas construye un modelo de espacio público comunicativo compuesto de individuos autónomos e ilustrados, que constituye un lugar de deliberación y consenso entre ciudadanos a la imagen de la República ilustrada (*Gelehrtenrepublik*) de Kant. Sin embargo, este modelo de espacio público ha sido objeto de distintas críticas. Entre ellas revisaremos dos de las relevantes: Por una parte, la de Oskar Negt y Alexander Kluge. Y, por otra, la de Nancy Fraser.

En efecto, frente a esta construcción idealista del espacio público, Oskar Negt y Alexander Kluge denuncian en su texto *Offentlichkeit und Erfahrung* (2001), el rol instrumental que juega el espacio público como forma de dominación cultural (acercándose a la crítica marxista de Gramsci), al interior de la cual se movilizan estrategias que la convierte en un espacio de dominación a través de los medios de comunicación, y en que el intercambio de ideas-limitada a ciertos políticos, burócratas y líderes de opinión- constituye una forma de reproducción social de las ideas de la clase hegemónica. Así, el espacio público burgués, del cual Habermas no se separa, es una versión de espacio público utilizada para defender ciertos intereses dominantes, marginando en consecuencia a sectores enteros de la sociedad. De este modo, el pretendido universalismo de Habermas es para Negt/Kluge una síntesis social ilusoria.

Frente a lo anterior, Negt/Kluge proponen el concepto de espacio público oposicional o proletario, señalando que se trata de un espacio de desbordamiento frente al espacio público burgués. A la pretensión de que los demás tipos de experiencias y subjetividades podrían ser traducidas e interpretadas a partir del espacio público deliberativo como propone Habermas, Negt/Kluge insisten en ciertas formas de expresiones que no serían traducibles al modelo deliberativo, pues representan experiencias de vida quebradas, discriminadas, dolientes a través de la explotación capitalista que no

tiene la posibilidad de expresar sus ideas de la forma comunicativa que pretende Habermas. Se trata de extranjeros, personas con discapacidad, trabajadores analfabetos, mendigos o indígenas, es decir, grupos sociales que, en general, están sometidos a una violencia generada por su subordinación a una clase dominante al interior de una economía capitalista.

El espacio público oposicional toma su nombre, en consecuencia, de una oposición al discurso dominante. En este sentido, se trata de una forma de escisión de formas de lo social como de experiencias de vida que buscan expresarse diferenciadamente y no de forma homogénea. En este sentido, es importante señalar que etimológicamente el concepto de espacio público en alemán "*Offentlichkeit*" significa literalmente "espacio abierto", es decir, un espacio público es ante todo un espacio que se resiste al cierre, a definiciones, como a restricciones. Un espacio cuyos deslindes son indeterminados y que, en consecuencia, se trata de un espacio que –para permanecer abierto– debe abrirse continuamente a otras experiencias de lo humano. Lo relevante entonces es que el espacio público esté sujeto a la experiencia de la alteridad, de lo otro (el extranjero, el marginal) a partir de lo cual este espacio se abra a partir del disenso, de la diferencia, del des-bordamiento continuo frente al orden establecido.

Por su parte, Nancy Fraser, en su texto *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy* (1999), reconoce en Habermas la importancia del concepto de espacio público que permite la identificación adecuada de un correctivo democrático al proyecto socialista, que buscó la sujeción de la economía a lo político, lo que implicó someter el espacio público al control del Estado como si fuese equivalente a la socialización ciudadana. La consecuencia fue una institucionalización autoritaria y no una democracia participativa.

Con todo, el primer problema que Fraser detecta en la concepción habermasiana es que ha afectado un cierto discurso feminista, que se opone a esta esfera asociándolo a la economía, al Estado y a un discurso oficial que presenta la resistencia feminista como un discurso privado, en antagonismo a la discusión pública. Con ello, la concepción de espacio público de Habermas no es suficientemente distinta a la concepción burguesa, lo que impide atender distintas formas de dominación diagnosticadas por la Teoría crítica. A este respecto, Fraser se refiere a Joan Landes, quien sostiene que el eje de la exclusión es el género. En efecto, la historiografía muestra que el espacio público republicano se construye por oposición a la cultura de salón, lo que conlleva a construir un discurso tipo “racional” y “universal” asociado a lo viril que supuso la exclusión de la mujer. Por su parte para Geoff Ely la operación de exclusión fue esencial a la constitución del espacio público en Inglaterra, Francia y Alemania. En estos países el espacio público se alimentó de un concepto de sociedad civil consistente en asociaciones voluntarias. Sin embargo, este espacio no era accesible a todos. Su base de poder era el estrato de hombres burgueses que se vieron a sí mismos como una “clase universal”; es a partir de esta *praxis* que se distinguieron *habitus* que separaron las elites aristocráticas de los estratos populares que, en último término, buscaron dominar.

A partir de ello, Fraser denuncia con ironía “este espacio público que pretende la accesibilidad, la racionalidad y la supresión de jerarquías de estatus, pero se despliega como una estrategia de diferenciación” (Fraser, 1999, p. 145). En Habermas existen distinciones de clase que se pretenden neutrales cuando en la práctica no lo son. De este modo Habermas idealiza un espacio público sin analizar otras esferas públicas rivales que no son burguesas. Es el caso, por ejemplo, de las protestas callejeras o el camino seguido por las mujeres norteamericanas para acceder a la vida política, a pesar de su exclusión

del espacio público oficial. Aún más, Fraser no sólo destaca la omisión de otras esferas públicas, sino que la relación dialéctica entre el espacio público burgués y los demás espacios siempre ha sido conflictiva. Al respecto señala Fraser en referencia a Geoff Eley¹⁰: “La emergencia de un espacio público burgués nunca fue definida solamente por su lucha contra el absolutismo y la autoridad tradicional, sino (...) fue dirigida también al problema de la circunscripción de lo popular. El espacio público siempre se construyó por medio del conflicto” (Fraser, 1999, p. 147)¹¹. A partir de lo anterior Fraser extrae la siguiente conclusión: el espacio público burgués y oficial es sólo un vehículo institucional para una transformación histórica de la naturaleza del dominio político. El consenso, al que aspira Habermas, no implica otra cosa que consolidar una forma de dominación.

En síntesis, cuatro son las premisas de la concepción burguesa y masculina de espacio público que Fraser critica:

i. La primera premisa es que los interlocutores de un espacio público pongan a un lado sus diferencias de clase para deliberar como si fuesen iguales en la sociedad. Al poner en suspenso las desigualdades como si no existiesen, sólo se otorga ventajas a los sectores dominantes dotados de mejor educación, relaciones sociales y capital cultural para imponer su voz. En términos simples: la primacía de la dimensión deliberativa racional y discursiva también es también una forma de hegemonía cultural.

ii. La segunda premisa que Fraser cuestiona es que la proliferación de una multiplicidad de públicos competidores

10 Cf. ELEY, Geoff. Nations, Publics and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century. In: CALHOUN, Craig (ed.). **Habermas and the Public Sphere**. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

11 En un sentido similar Mouffe y Laclau apuntan a la dimensión agonística del espacio público con lugar de interacción estratégica. Cf. MOUFFE, Chantal; LACLAU, Ernesto. Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia. México D.F.: Fondo de cultura Económica, 2004.

sea un alejamiento de una mejor democracia constituida por un espacio público único y omnicompreensivo. En efecto, en sociedades estratificadas, en el cual el marco institucional genera relaciones estructurales de dominación y subordinación, una plena paridad de debate no está a la mano. En este sentido una pluralidad de espacios públicos da mayor cabida a la contestación que un espacio único, pues en los procesos de deliberación se tiende a poner en ventaja a los grupos dominantes y en desventaja a los grupos subordinados. En síntesis, se trata de una absorción de los menos poderosos en un “nosotros” donde predominan los más poderosos. En este sentido, Fraser sostiene que el ideal de paridad participativa se realiza mejor a través de una dialéctica contra-pública que permita una contestación por parte de contra públicos subalternos, lo que facilita a su vez una negociación cultural e ideológica entre una variedad de públicos.

En el caso de las sociedades multiculturales, Fraser señala que los espacios públicos son escenas no sólo de opinión discursiva sino también de formación de identidad social. Las formas de expresión no son contenidos proposicionales neutros, sino que suponen a la vez el poder de construir y expresar la identidad cultural como estructuras y estilos (Fraser, 1999, p. 160). Dado que no existen culturas neutras, la consecuencia de la hegemonía cultural es que termina por oprimir el potencial performativo de la diversidad en una sociedad multicultural. A raíz de lo anterior, Fraser aboga por una multiplicidad de espacios públicos que permita combinar igualdad social, diversidad cultural y democracia participativa. Ello reafirma la necesidad de una forma de vida pública que permita la interacción de contra públicos subalternos.

iii. La tercera premisa del espacio público habermasiano que Fraser cuestiona es que las esferas públicas deban restringirse a la deliberación del bien común y que la presencia de intereses y cuestiones privadas esté exceptuada. Frente a ello, Fraser destaca la

multiplicidad de significados de lo público: 1) Lo relacionado con el Estado. 2) Lo accesible a todos. 3) Un bien común de la incumbencia de todos. 4) Lo relacionado a un bien común compartido; en oposición a lo privado que se caracteriza por ser exclusivo por oposición a un acceso universal. Si lo público es lo abierto, Fraser estima que existe una ambigüedad entre lo que es de preocupación común y lo que es abierto a todos. En este sentido un espacio público es una convención, la cual no puede estar sujeta a una determinación externa a sus participantes que los pase por alto. Es sólo desde el punto de vista de los participantes “que los deslindes de lo común” pueden ser determinado, y no a partir de una perspectiva pretendidamente objetiva o neutral. No es, pues, posible anticipar los conflictos de intereses que configuren y reconfiguren la extensión de lo público. En este sentido, existe una cierta ambigüedad entre lo común y lo que lo desborda o se desliza continuamente a partir de las demandas de los marginados que buscan devenir espacio público. Fraser pone el ejemplo de la violencia ejercida en contra de las mujeres como un asunto “privado” o “doméstico”. El contra-público feminista se movilizó precisamente para hacer de la violencia de género un asunto público. En este sentido, es importante tener claridad que la asociación pública/privado va a la par con el clivaje legítimo/ilegítimo. De esta forma, la retórica de que determinados asuntos obedecen a la esfera privada ha sido utilizado precisamente para deslegitimar reivindicaciones públicas. Escribe Fraser: “La retórica de la privacidad doméstica excluiría algunos temas e intereses del debate público a través de su personalización y/o familiarización; los enmarca como cuestiones familiares, privadas, domésticas o personales, en contraposición a las cuestiones políticas y públicas” (Fraser, 1999, p. 166).

iv. La cuarta premisa crítica del espacio público habermasiano es que defiende la idea de que un espacio público democrático requiere de una clara separación entre la sociedad civil y el Estado. Fraser crítica

esta idea señalando que esta es una de las premisas del liberalismo clásico, que presupone una cesura del Estado frente al mercado para asegurar que el sistema capitalista funcione adecuadamente. Sin embargo, una relativa igualdad socioeconómica, el acceso a una pluralidad de medios de comunicación como a una educación, tanto de habilidades de lectura comprensiva como de desarrollo de pensamiento crítico, es una precondition de paridad de participación de una esfera política democrática, lo que supone una implicación del Estado en el espacio público para que éste funcione adecuadamente. Por otra parte, ella apunta a la posibilidad de proliferación de públicos fuertes “en la forma de instituciones auto-administradas” (Fraser, 1999, p. 170). Sitios auto-gobernados de trabajo, como centros de cuidado infantil o comunidades residenciales, por ejemplo, pueden ser escenarios tanto de la formación de opinión como de toma de decisiones. Con ello Fraser señala la importancia de construir sitios para una democracia directa o semidirecta al interior de la democracia representativa defendida por Habermas. Señala Fraser: “Una clara división entre la sociedad civil (asociativa) y el Estado será incapaz de imaginar las formas de autogestión, de coordinación interpública y de responsabilidad política, que son esenciales en una sociedad democrática e igualitaria” (Fraser, 1999, p. 171). Con todo, en filigrana de sus objeciones, Fraser deja entrever la posibilidad de una reconstrucción emancipatoria del espacio público habermasiano a partir del ideal democrático de paridad participativa.

Habermas responde a sus críticos

Hay dos escritos fundamentales donde Habermas responde a sus críticos. El primero es el prefacio de 1990, a la 17ava edición alemana de su obra sobre el espacio público aparecida originalmente en 1962. Frente a la objeción de una idealización injustificada del

espacio público burgués al acentuar excesivamente los aspectos racionales de la comunicación pública en relación a otras formas de expresión, Habermas responde de que –a pesar del fraccionamiento interno de lo público– y aun considerando una pluralidad de esferas públicas concurrentes, la idea de un consenso posible fundado en razones justifica la defensa del espacio público comunicativo: “La exclusión adquiere un significado diferente, menos radical, cuando se forman varias arenas al mismo tiempo dentro de las mismas estructuras de comunicación, en las que, junto al espacio público burgués hegemónico, se presentan otras esferas públicas contra culturales (...)” (Habermas, 1997, p. V). Agrega Habermas (1997, p. V) “Creo, como antes, que este tipo de espacio público constituye el trasfondo histórico de las formas modernas de comunicación pública”, entre ellas los contra-públicos subalternos¹².

Respecto a la crítica feminista, Habermas reconoce que la transformación estructural del espacio público de orientación política –con la extensión de los derechos democráticos de participación– se llevó a cabo sin tocar el carácter patriarcal de la sociedad. A diferencia del conflicto de clase, la relación de géneros no interviene tan sólo en el plano económico, sino también en el núcleo privado de la esfera íntima de la familia. Así, la exclusión de las mujeres ha sido un elemento forjador del espacio público, determinado en su estructura por una relación a la esfera privada según un criterio sexual. Sin

12 “Pensaba que podría pasar por alto esta variante del espacio público, que fue reinventada en el curso del proceso histórico. Pero, en la introducción del libro de E.P. Thompson, *La formación de la clase obrera inglesa*, éste fue capaz de forjar nuevos caminos (...) En el contexto de una confrontación directa con mi concepto de espacio pública, Günther Lottes analizó la teoría y la práctica del radicalismo inglés de finales del siglo XVIII a través del ejemplo de los jacobinos londinenses. Él muestra cómo a partir de la cultura popular tradicional se desarrolla, bajo la influencia de intelectuales radicales y en *condiciones de comunicación moderna*, una nueva cultura política, con sus propias formas de organización y sus propias prácticas” (Habermas, 1997, p. VI).

embargo, si para Foucault las reglas de formación de los discursos de poder funcionan como mecanismos de exclusión que constituyen en cada oportunidad su otro sin posibilidad de lenguaje en común, para Habermas “el espacio público burgués se articula sobre discursos respecto al cual no solo el movimiento obrero, sino también su otro excluido, el movimiento feminista, se puede confrontar precisamente para transformarlo desde el interior” (Habermas, 1997, p. IX). En pocas palabras, el contra-público feminista no se opone tanto al espacio público comunicativo de Habermas sino al concepto de lo “público” que éste moviliza, justificando su ampliación; a la vez que cuestiona la esfera privada como infraestructura de dominación donde se sostiene la reproducción social que hace posible lo público¹³.

Con todo, Habermas defiende el clivaje privado/público señalando que sin una esfera de la intimidad el espacio público no sabría sostenerse. Señala Habermas que la perspectiva feminista desconoce “la dialéctica específicamente burguesa de la interioridad y de la publicidad que se impone, bajo su forma literaria, con el dominio privado correlativo de uno público” (Habermas, 1997, p. VII). Más tarde agregará que la privacidad sigue siendo importante porque “a la luz de las opiniones públicas, la privacidad es la forma en que los ciudadanos deben, de forma informada, poder tomar una decisión en su soledad, cada uno y cada una por sí mismo” (Habermas, 2023, p. 25)¹⁴.

13 Una crítica que también formula a su manera Richard Sennett contra Habermas en su libro *La Tiranía de la Intimidad* (1979).

14 Con todo, una importante diferencia entre el texto de 1962 sobre el espacio público y aquel de 2022 refiere a que en el primero Habermas diagnostica una preocupante refeudalización del espacio público, mientras en el segundo el auge de las nuevas tecnologías y de las redes sociales plantea otro diagnóstico crítico, esto es, el de un espacio que no es público ni privado, sino que ambos a la vez, semi privado y semi-público, lo que constituye un “fenómeno inquietante” (Habermas, p. 72, 2023).

En lo que se refiere al cuestionamiento de la separación del Estado y la sociedad, que corresponde según Fraser ideológicamente al Estado liberal en el contexto del sistema capitalista, Habermas señala que, en efecto, “las mutaciones estructurales del espacio público se inscriben en el proceso de transformación del Estado y la economía” (Habermas, 1997, p. X). De este modo, la separación rígida del Estado y sociedad, del derecho público y el derecho privado, corresponde a un periodo de la historia –el *Vormärz* en el caso de Alemania– en que el espacio público en la sociedad civil corresponde al intercambio económico amparado en derechos civiles garantizados por el Estado. Sin embargo, Habermas afirma que, con posterioridad a la crítica del joven Marx, la idea de una auto organización de la sociedad por la comunicación pública entre sus miembros exige la superación de la división entre Estado y sociedad. Específicamente, Habermas admite que su análisis del año 1962 tiene debilidades en lo que se refiere a su crítica del Estado social, a la esfera privada y las bases sociales de la autonomía privada, a la composición y comportamiento del público como en lo referente a los procesos de legitimación de la democracia de masas (Habermas, 1997, p. XII). Sin embargo, ello no impide advertir las complejidades de una estatización de la vida social por parte del Estado como de una socialización de la actividad del Estado. El escepticismo de Habermas se debe a las consecuencias de la sociedad contemporánea diferenciada funcionalmente (Habermas, 1997, p. XXII). Por otro lado, el fracaso del socialismo demuestra que no basta con transferir recursos desde el mercado al poder administrativo, donde la intervención del Estado social ha ido a la par de los fenómenos de burocratización y juridificación de la sociedad. De ahí que Habermas insista en la existencia de un potencial de auto organización social virtualmente contenido en un espacio público extendido, que debe ser valorado desde un punto de vista democrático frente a los diferentes procesos de colonización

del mundo de la vida social (*Lebenswelt*). Con todo, Habermas admite que el acceso a la autonomía de las masas económicas desfavorecidas depende de garantías estructuradas por el Estado social que asegure una igual participación¹⁵. Así Habermas no recusa la función que puede jugar el Estado social en la medida que asegure los presupuestos de una justicia comunicacional. Sin embargo, desde un punto de vista emancipatorio, ello no es posible si dicho Estado no está sujeto a un control democrático que precisamente debe cumplir el espacio público como proceso crítico de comunicación pública¹⁶. Es por estos motivos que, al finalizar su prefacio, Habermas (1997, p. XXXIII) estime que, a pesar de las objeciones, su texto sobre el espacio público “siga ofreciendo una perspectiva analítica adecuada”.

La aparición reciente del texto *Ein Neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die Deliberative Politik* constituye una nueva oportunidad en que Habermas ajusta cuentas con sus críticos. Ya desde el prólogo Habermas insiste en la importancia que juega el espacio público en la formación de una voluntad democrática.

Respecto de la crítica de una falta de dimensión agonística en su teoría ligada a una visión idealista del espacio público, Habermas (2023, p.19) se pregunta, “¿por qué subrayar precisamente el elemento deliberativo en circunstancias que la política supone en primer lugar un combate por el poder?”. Habermas fórmula dos

15 Más tarde escribe: “A fin de limitar los sobresaltos de un sistema económico que está sujeto a crisis que buscan estimular la producción tendencial de las desigualdades sociales, se justifica la necesidad de una intervención estatal informada” (Habermas, 2023, p. 15).

16 Habermas se inscribe explícitamente en los pensadores que defienden la fundación de la política en una moral racional como Rawls, Dworkin, Ackermann, Lorenz y Apel. Sin embargo, se distingue de ellos por la posibilidad de inscribir sociológicamente estas consideraciones normativas. En este sentido el potencial comunicativo y democrático de su espacio público se inscribe en solución de continuidad con su ética del discurso y el potencial normativo inscrito en los presupuestos pragmáticos de la argumentación que le permiten obtener principios morales universales.

respuestas para ello: Primero, el problema de la política no se limita al poder, sino que comprende además el problema de la legitimidad del poder. A este respecto, la democracia no se limita a sumar preferencias sino que – al contrario– “la elección democrática debe ser concebida como la última etapa de un proceso de resolución de un problema, es decir, como el resultado de un proceso de formación de la opinión común (...) a través de la deliberación pública llevada a cabo de forma racional” (Habermas, 2023, p. 21). Las patologías de la democracia precisamente ocurren cuando la esfera política se autonomiza hasta cerrar al Estado en sí mismo, haciéndolo perder su sustancia democrática. Ello implica la necesidad de “reconstruir de forma racional tales principios, a partir del derecho en vigor, las expectativas intuitivas correspondientes de los ciudadanos y las concepciones de legitimidad que tienen los ciudadanos de sí mismos” (Habermas, 2023, p. 64). En síntesis, esta teoría política debe ser capaz de explicitar la conciencia implícita de la masa de ciudadanos. Así, la teoría democrática de Habermas no se limita a formular institucionalmente “ideales reguladores” de la discusión, sino de considerar presuposiciones pragmáticas que rodean de hecho el intercambio de argumentos. Segundo, la orientación al consenso en su teoría democrática no exime la dimensión polémica sino, todo lo contrario, explica la dimensión conflictual: “Es precisamente la *orientación hacia la verdad*, y con ello la convicción o el sentimiento de los participantes de tener razón, de tener por justas concepciones y evaluaciones de la situación, que estimula las confrontaciones políticas y les confiere su carácter litigioso” (Habermas, 2023, p. 23)¹⁷.

17 Agrega Habermas (1997, p.40) “en aquello, la orientación de los participantes hacia el consenso – que es un presupuesto de las concepciones epistémicas de la discusión– no significa naturalmente que los participantes debiesen alimentar una esperanza irrealista de lograr un acuerdo sobre cuestiones políticas”. Porque para lograr un acuerdo, “las discusiones prácticas requieren que los participantes se muestren dispuestos – y es lo improbable– a adoptar la perspectiva del otro y

Habermas, por otra parte, está consciente de las exigencias que la multiculturalidad impone al espacio público: “Más las formas de vida culturales y los estilos de vida individuales ganan heterogeneidad, más la ausencia de consenso de fondo a *fortiori* existente debe estar compensado por una formación común de la opinión y de la voluntad pública” (Habermas, 2023, p. 65). Con todo, ello no implica abandonar según Habermas una concepción democrática y liberal, sino defenderla en sus presupuestos racionales que permiten la posibilidad de acuerdo en la diferencia: “Si la democracia es una forma estatal tan exigente y frágil, es porque ella no puede realizarse sino es con el concurso activo de sus conciudadanos. De un lado, ello no significa que el “Occidente”, si puedo así llamarlo, deba relativizar en la escena internacional la pretensión de universalidad que ella esgrime a propósito del Estado democrático de derecho. Es cuestión en esta discusión de principios racionales y no de valores discutibles” (Habermas, 2023, p. 48).

La pretendida ventaja de la aproximación pluralista, que considera de un punto de vista individualista el modo de formación de la opinión y de la voluntad como un asunto privado del individuo, oculta un aspecto esencial: ella ignora que la tarea intrínseca de los ciudadanos de un Estado democrático consistente a integrar sus intereses individuales respectivos (...) en el interés común de todos los ciudadanos” (Habermas, 2023, p. 29). Así, la ciudadanía política

orientarse hacia el interés general” (Habermas, 1997, p. 40-41). Habermas precisa que el consenso presupone la buena disposición de los ciudadanos a reconocerse mutuamente en tanto que conciudadanos y legisladores democráticos. “Ello comienza por el hecho de percibir al adversario político como *adversario* y no como *enemigo* y entonces estar dispuesto a llegar acuerdos” (Habermas, 2023, p. 79). De esta forma el lazo social debe asegurarse continuamente a través de la solidaridad y asistencia recíproca entre los ciudadanos para que no se rompa frente a las tensiones de intereses que irriga la vida política.

democrática en Habermas esta llamada a integrar “los diferentes mundos de vida” a través del espacio público (Habermas, 2023, p. 30).

Consideraciones finales: Habermas y el problema del cuerpo

Más allá de calificar si los descargos de Habermas (2023, p. 40-41) frente a sus críticos se sostienen o no, desearía terminar por formular un posible reproche adicional a su concepción comunicativa del espacio público. En efecto, en su más reciente texto, Habermas menciona que para lograr el consenso es necesario “adoptar la perspectiva del otro”. Pero ¿cómo es posible adoptar la perspectiva del otro y la orientación común a la verdad sin detenerse en el rol que juega el cuerpo en ello? En la especie, tal como lo menciona Husserl en sus *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1966) el cuerpo constituye el “punto cero” a partir del cual la conciencia se inserta en el mundo y constituye toda relación espacio-temporal a la base de la percepción unificada de un mundo circundante, a partir de un “aquí” y “ahora” que encierra una perspectiva del mundo única e irreductible. Como señala por su parte Merleau-Ponty, en su *Fenomenología de la percepción* (2005), a partir del cuerpo se obtiene una percepción mundanizante. De este modo asumir la perspectiva del otro es impensable, si no se da cuenta del rol que juega el cuerpo propio y el cuerpo del otro precisamente en la determinación de una perspectiva. En sus conferencias de París de 1929 –más conocidas como *Meditaciones Cartesianas* (1986), Husserl se refiere a la empatía o *Einfühlung* como mecanismo a partir del cual se aborda la perspectiva del otro a partir del cual no se tiene acceso inmediatamente sino mediatamente a partir de mi cuerpo, el que permite evocar de forma prelingüística –a través de su comportamiento y expresiones corporales– afecciones y sensaciones

que constituyen signos e indicaciones de una verdadera gramática corporal. Escribe Husserl: “Naturalmente, en el lado visual en cierta imagen de mi mano se ve ese movimiento de palpación (...) se transfiere luego a la empatía en la mano palpante del otro, que yo veo, y a-presenta para mí la visión solipsista de esta mano y luego todo lo que tiene que pertenecer a ella en co-presencia representada” (Husserl, 1997, p. 207). Así, antes de cualquier presupuesto lingüístico de comunicación racional, la interacción entre cuerpos constituye una forma pre-reflexiva y espontánea de comunicación. Como señala Francisco Varela (2000, p. 251-252) “El cuerpo es el camino real para acceder a la vida social consciente más allá de la interacción como intersubjetividad fundamental”.

Sin embargo, Habermas no sólo no ahonda en qué presupone corporalmente adoptar la perspectiva del otro, sino además no profundiza en las consecuencias que el cuerpo tiene para la acción comunicativa. En efecto, el cuerpo implica la irreductible diferencia de perspectivas. De tal forma que el pluralismo corpóreo –antes que una orientación al consenso– nos determina a una orientación al disenso de perspectivas fundamentalmente diferentes. Para que la “orientación a la verdad en común” sea posible, ello presupone el horizonte de un mundo en común más allá de las distintas perspectivas. Es este fundamento ontológico *In-der-Welt-sein*, por decirlo en términos heideggerianos, el que constituye el horizonte intencional por medio del cual se trascienden las existencias corpóreas hacia un consenso posible en torno a un mundo en común (*Mitsein*). Sin embargo, Habermas no se hace cargo de la justificación ontológica que toda orientación a la verdad presupone. En efecto, toda proposición asertórica debe tener como correlato una evidencia en el mundo en común. La posibilidad de salir de la guerra y entrar a la política, es precisamente el tránsito de la esfera solipsista de un “yo” a un “nosotros”; hipótesis de un mundo intersubjetivo en común a

partir de la inter-corporeidad mundana compartida que implica que el mutuo entendimiento está referido a un mundo en común.

Esto nos conduce a un segundo reproche que tiene que ver con el rol central de los afectos. En efecto, el cuerpo no es solo un cuerpo sexuado –una aproximación que le hubiera permitido a Habermas salvar las objeciones desde el feminismo– sino que además la existencia corpórea supone fundamentalmente una orientación afectiva al mundo. Escribe Husserl (1990, p. 172) “Entre los objetos mundanos vitales encontramos los hombres, con todo su humano hacer y ejercer, actuar y *padecer*, viviendo en común en el horizonte del mundo”.

Pero Habermas (2023, p. 46-47) se refiere a los afectos secundaria y funcionalmente, a propósito del espacio público: “las narrativas tienen, tanto como los afectos y los deseos a los cuales dan expresión, un tono proposicional inteligible; y una retórica vigorosa formará parte largo tiempo de los medios convencionales de los cuales se tiene necesidad temática para llamar la atención mediática suficiente”. Una aproximación demasiado marginal, considerando que los afectos forman parte de la estructura comunicativa fundamental de la existencia corpórea en el mundo. Así, cuando Habermas (2023, p. 79) señala que el consenso presupone percibir al adversario político como *adversario* y no como *enemigo*, olvida que dicha percepción presupone un afecto: el sentimiento moral de la confianza¹⁸. Y, que

18 Si bien es cierto que Habermas hace una mención a la confianza “las suposiciones idealistas que tales prácticas exigen de parte de aquellos que participan no son un problema en sí mismos, más bien el problema reside en el hecho de que las instituciones deben inspirar confianza, es decir, no desmentir públicamente en el tiempo estas idealizaciones” (Habermas, 2023, p.63), todo parece como si los ideales reguladores de la democracia deliberativa deberían por extensión inscribirse y sedimentarse en las prácticas, afectos u conciencias de los ciudadanos lo que parece artificial y abstracto, y no al revés; en que se debe proceder empíricamente a través de una reconstrucción normativa de los principios regulatorios inscritos en los afectos y sentimiento morales de los cuerpos en una sociedad determinada.

ella, constituye un afecto fundamental a partir del cual todo lazo social es posible. Como diría Spinoza en su *Tratado político*, es un afecto que permite la cohesión de la multitud. Sin embargo, Habermas organiza los criterios deliberativos de la democracia a partir de una situación ideal de habla inscrita institucionalmente a través de una aproximación excesivamente intelectualista de la acción comunicativa. Como resultado, Habermas parece desconsiderar la situación intramundana en común de los cuerpos cuando deja de relevar las determinaciones afectivas fundamentales del ser humano ligadas a su finitud y mortalidad como el temor, la alegría, la angustia o la melancolía. Así, aun cuando Habermas intenta integrar el mundo de la vida a través de la noción de *Lebenswelt*, los presupuestos comunicativos quedan subordinados a una reflexión ideal en que la vida aparece como un fenómeno paralelo desgajado de los sujetos (De La Cruz Valles, 2005, p. 4) lo que parece ser una hipóstasis o, a lo menos, una aproximación excesivamente intelectualista de la comunicación.

Referencias

DE LA CRUZ VALLES, Antonio. **El giro hermenéutico de la fenomenología**. 2005. Disponible em: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/index.html>. Acceso em: 10 jul. 2023.

FRASER, Nancy. Repensando a la esfera pública: una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente. *In*: Ecuador Debate. **Opinión pública**. Quito: CAAP, n. 46, abr. 1999, p.139-174.

HABERMAS, Jürgen. **L'espace public** : avec une préface inédite de l'auteur. Paris: Payot, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Espace public et démocratie délibérative**: un tournant. Paris: Gallimard, 2023.

HUSSERL, Edmund. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. **In: Libro II: Investigaciones filosóficas sobre la constitución.** Mexico D.F.: Instituto de investigaciones filosóficas-Fondo de cultura económica, 1997.

HUSSERL, Edmund. **La Crisis de las Ciencias Europeas y la fenomenología trascendental.** Barcelona: Crítica, 1990.

HUSSERL, Edmund. **Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins.** La Haya: Martinus Nijhoff, 1966.

HUSSERL, Edmund. **Meditaciones cartesianas.** Madrid: Ediciones Paulinas, 1986.

KANT, Immanuel. **Qu'est-ce l'illustration ?.** Paris: Aubier, 1947.

KANT, Immanuel. **Le conflit des facultés.** Paris: Vrin, 1973.

KANT, Immanuel. **La paz perpetua.** Madrid: Alianza, 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phénoménologie de la perception.** Paris: Gallimard, 2005.

NEGT, Oskar; KLUGE, Alexander. **Öffentlichkeit und Erfahrung.** Frankfurt: Suhrkamp, 2001.

TUCÍDICES. El discurso fúnebre de Pericles. **Estudios Públicos.** n. 11, 1983. Disponible en: <https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/1824>. Acceso em: 10 jul. 2023.

SENNETT, Richard. **Les Tyrannies de l'intimité.** Paris: Seuil, 1979.

VARELA, Francisco. El fenómeno de la vida. Santiago: Dolmen, 2000.

WEBER, Max. Parteiwesen und Parteiorganisation. *In: Staatssoziologie.* Berlin: Dunker & Humboldt, 1956.

Formação de cidadãos críticos para a opinião pública democrática: reflexões sobre poder e violência na educação

Amarildo Luiz Trevisan¹

Universidade Luterana do Brasil – ULBRA,
Canoas, RS/Brasil e Universidade Federal de Santa Maria – UFSM, Santa
Maria, RS/Brasil
trevisanamarildo@gmail.com

Introdução

Imaginemos uma cena em que há uma sala de aula com estudantes engajados em uma discussão animada sobre questões sociais ou políticas, com o professor atuando como mediador e facilitador do diálogo, enquanto ao fundo, em uma parede, há um cartaz com a mensagem “Violência não é solução: aprenda a dialogar” e outro com a mensagem “Educação crítica: formando cidadãos para a opinião pública”. Essa seria uma situação ideal para o enfrentamento dos graves problemas que temos na sociedade de hoje, especialmente no campo da correlação entre poder e violência social do ponto de vista educativo. Diga-se de passagem que o Brasil é campeão mundial de violência contra o professor (Gomes, 2015; Plassa; Pascoalino; Bernardelli, 2021), certamente fruto de uma sociedade violenta, já que o índice de homicídios no Brasil é um dos mais altos do mundo.²

1 Universidade Luterana do Brasil – ULBRA, Canoas, RS e Universidade Federal de Santa Maria – UFSM, Santa Maria, RS/Brasil.

2 Segundo o Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2022, p. 14), mesmo o Brasil possuindo 2,7% dos habitantes do planeta, apresenta 20,4% dos homicídios no total.

No entanto, essa não é a nossa realidade escolar. Segundo Chrispino e Dusi (2008, p. 598) “Habituada a lidar com iguais, a escola não se preparou para essa diversidade dos alunos. Por essa razão, surgem antagonismos que se transformam em conflito e que podem chegar aos extremos da violência.”. Ao longo dos anos, a escola tem sido tradicionalmente estruturada para lidar com alunos que vêm de contextos semelhantes, com as mesmas crenças, valores e expectativas. No entanto, com o aumento da diversidade cultural, social e econômica nas escolas, é essencial que as instituições de ensino procurem readequar as suas práticas e estruturas para dar conta das necessidades de todos os alunos.

Quando as escolas não conseguem lidar adequadamente com a diversidade, isso pode levar a conflitos entre os estudantes, especialmente quando há diferenças culturais ou socioeconômicas significativas. Esses antagonismos podem se transformar em conflitos, que podem eventualmente levar a comportamentos violentos. Com isso, é importante que as escolas adotem práticas pedagógicas e estratégias de gestão escolar que incentivem a compreensão, a tolerância e o respeito mútuo entre os alunos. Isso inclui a promoção da diversidade cultural e a valorização das diferenças individuais, a fim de criar um ambiente escolar inclusivo e acolhedor para todos.

Mas será que a educação pode capacitar os estudantes a participar ativamente da esfera pública, promovendo a cidadania ativa e a participação democrática? É possível a educação incluir a promoção da organização de grupos de discussão e debates, a participação em fóruns comunitários e a organização de campanhas de conscientização nesse sentido? Além disso, em meio a esse cenário, de que forma a educação pode ser considerada emancipatória, possibilitando a autonomia diante do poder e da violência, se a

esfera pública foi cooptada pelos grandes grupos econômicos que dominam as plataformas de mídia e redes sociais?

Para tentar responder a essas questões, exploraremos as contribuições de Jürgen Habermas, filósofo alemão que aborda a esfera pública e a democracia em seu livro “Mudança estrutural da esfera pública” (1984). Embora não tenha se concentrado especificamente na escola, sua teoria da esfera pública pode ser veículo importante de esclarecimento ao contexto educacional sobre a necessidade da educação para a democracia.

Habermas argumenta que a esfera pública tem um papel importante na limitação do poder e da violência nas sociedades democráticas. Ele argumenta que a comunicação livre e aberta na esfera pública permite que os cidadãos discutam e debatam questões públicas, e que isso pode levar a decisões mais justas e equitativas. Além disso, a esfera pública pode funcionar como um mecanismo de controle social para evitar que os poderosos usem sua influência para beneficiar seus próprios interesses.

Por isso, em um primeiro momento vamos apresentar o tema e o objetivo da discussão, bem como a relevância da teoria estrutural de mudança da esfera pública, de Habermas, destacando seus principais conceitos e ideias. A seguir, faremos uma atualização do debate do ponto de vista de sua relação com o poder e a violência, enfatizando como a manipulação da opinião pública pode ser utilizada como uma forma de exercício de poder e como a violência pode ser empregada para reprimir as vozes críticas na esfera pública. E, por último, apresentaremos a importância da formação de uma opinião pública crítica para o funcionamento da esfera pública. Discutiremos como o contexto escolar pode contribuir para essa formação, por meio da promoção de debates, discussões e reflexões críticas sobre questões relevantes para a sociedade.

A transformação da esfera pública na modernidade e as ameaças atuais

Poderíamos iniciar essa reflexão fazendo alusão a uma ilustração que represente uma mesa redonda com pessoas de diferentes grupos sociais, gêneros e etnias, discutindo e debatendo questões públicas. Ao fundo, pode-se ver a imprensa livre e as associações voluntárias e grupos de interesse que ajudaram a formar a nova esfera pública. Mas qual é a mudança estrutural em relação a essa esfera pública, própria dos séculos XVII e XVIII, observada pela lente do filósofo alemão Jürgen Habermas no contemporâneo?

No livro “Mudança estrutural da esfera pública”, Jürgen Habermas discute a transformação da esfera pública na modernidade, enfatizando a importância da separação entre Estado e sociedade civil, da imprensa livre e das associações voluntárias e grupos de interesse para a criação de um espaço público mais pluralista e participativo. No entanto, Habermas também chama a atenção para as ameaças atuais à esfera pública, como a crescente influência dos meios de comunicação de massa e a fragmentação das comunicações públicas em subesferas especializadas. Essas ameaças podem limitar a participação e o diálogo público, tornando a esfera pública menos pluralista e mais polarizada.

Diante desse cenário, é importante refletir sobre como podemos garantir a diversidade e a qualidade do debate público, fortalecendo a participação cidadã e a transparência na tomada de decisões políticas. A esfera pública é fundamental para a democracia e para o exercício da cidadania, e é preciso protegê-la e fortalecê-la diante dos desafios contemporâneos. Na esfera pública burguesa, a compreensão da função dessa esfera se cristalizou no conceito de opinião pública.

Assim, a opinião pública é considerada o centro da autocompreensão da esfera pública burguesa, conhecida em inglês como *Public Opinion*, em francês como *opinion publique* e em alemão como *öffentliche Meinung*. Hannah Arendt (1995) havia destacado que a política abandonou a opinião desde a saída da caverna platônica, quando o prisioneiro abdicou da esfera da *doxa* (mera opinião) e passou a acreditar nas ideias perfeitas. Na modernidade, a opinião pública se instituiu como a instância julgadora por meio da exposição pública de argumentos. Por isso, a opinião pública pode ser vista como uma espécie de superego da esfera pública, um lugar de freio para o que não é justo ou correto.

Arendt (1995) entende assim a opinião pública como o resultado do diálogo e da deliberação entre os cidadãos na esfera pública. Para ela, a opinião pública surge da pluralidade de opiniões individuais e é um espaço onde as pessoas podem expor suas posições e debater livremente. A opinião pública, para Arendt, é um espaço de visibilidade e de julgamento moral, onde os indivíduos podem formar uma opinião com base em sua própria experiência e conhecimento. Em síntese, para ela a opinião adquire uma conotação coletiva como um local de visibilidade, reputação e crítica ou avaliação pública dos argumentos.

Já para Habermas, a opinião pública é um conceito mais abstrato e se refere ao conjunto de informações, discussões e opiniões que circulam na esfera pública. Ele entende que a opinião pública é construída por meio do debate público, da troca de ideias e informações entre os indivíduos. Para Habermas, a opinião pública é um espaço de formação de consenso racional e crítico, que pode servir como uma força de resistência contra o poder dominante, conforme ele mesmo diz:

“Opinião pública” é algo que assume um outro significado caso ela seja apelada como uma instância crítica em relação à

publicidade no exercido do poder político e social normativamente exigida ou como uma instância receptora na relação com a publicidade difundida de modo demonstrativo e manipulativo, sendo ela utilizada para pessoas e instituições, bens de consumo e programas. Na esfera pública, concorrem ambas as formas – “publicidade” e publicidade -, mas “a” opinião pública é o seu destinatário-comum (...) (Habermas, 1984, p. 274).

Habermas distingue a opinião pública utilizada como instância crítica em relação à publicidade no exercício do poder político e social normativamente exigida, e a opinião pública utilizada como instância receptora na relação com a publicidade difundida de modo demonstrativo e manipulativo, sendo ela utilizada para pessoas e instituições, bens de consumo e programas.

Na esfera pública, ambas as formas de opinião pública concorrem, mas “a” opinião pública é o destinatário comum tanto da publicidade quanto da crítica. Isso significa que, apesar das diferentes formas de opinião pública, ambas têm em comum a necessidade de alcançar e influenciar o público em geral. Porém, o problema é a natureza persuasiva e simbólica da publicidade, que não apenas tenta vender produtos, mas também uma visão de mundo, um estilo de vida e um sistema de valores associados ao capitalismo de consumo. Embora a publicidade possa conter informações sobre um produto ou serviço, muitas vezes ela usa técnicas psicológicas para persuadir os consumidores a comprá-los.

Habermas defende que a opinião pública crítica é importante para avaliar a legitimidade das ações políticas e sociais, enquanto a opinião pública receptora é importante para entender como as pessoas são influenciadas pelas campanhas publicitárias. É importante lembrar que as duas formas de opinião pública não são mutuamente exclusivas e podem se sobrepor em alguns casos.

Um exemplo de opinião pública crítica seria uma manifestação popular em que os cidadãos protestam contra uma medida tomada pelo governo considerada injusta ou inadequada. Neste caso, a opinião pública está sendo utilizada como uma instância crítica em relação à publicidade do poder político e social. Já um exemplo de opinião pública receptora seria uma campanha publicitária para promover um novo produto. Neste caso, a opinião pública está sendo utilizada como uma instância receptora na relação com a publicidade difundida de modo demonstrativo e manipulativo.

No entanto, é importante destacar que essas duas formas de opinião pública não são necessariamente exclusivas e podem coexistir em muitas situações. Por exemplo, uma campanha publicitária para promover uma causa social pode contar com a opinião pública receptora para divulgar sua mensagem, ao mesmo tempo em que a opinião pública crítica pode avaliar a eficácia da campanha e a legitimidade da causa. O problema é quando uma dimensão da publicidade se torna exclusiva, conforme refere Douglas Kellner:

Embora os apologistas da indústria da publicidade argumentem que a publicidade é predominantemente informativa, um exame cuidadoso das revistas, da televisão e dos outros anúncios imagéticos indicam que ela é avassaladoramente persuasiva e simbólica e que suas imagens não apenas tentam vender o produto, ao associá-lo com certas qualidades socialmente desejáveis, mas que elas vendem também uma visão de mundo, um estilo de vida e um sistema de valor congruentes com os imperativos do capitalismo de consumo (Kellner, 2011, p. 109).

Essa perspectiva crítica da publicidade é importante porque as mensagens publicitárias podem moldar a percepção do público em relação a si mesmo, aos outros e ao mundo ao seu redor. Ao promover

um estilo de vida ou um sistema de valores específico, a publicidade pode influenciar a maneira como as pessoas percebem a si mesmas e aos outros, bem como o que consideram como sucesso, felicidade e realização pessoal. Isso pode ter implicações profundas para a cultura e a sociedade em geral, e pode ser visto como uma forma de propaganda que serve aos interesses da indústria de consumo.

Jürgen Habermas argumenta ainda que a esfera pública, que é o espaço social em que os cidadãos se reúnem para discutir questões públicas e influenciar a tomada de decisão política, sofreu uma mudança estrutural significativa na modernidade, especialmente com a introdução e influência da televisão na formação da esfera pública contemporânea nos Estados Unidos. Ele observa que a introdução da televisão levou a um aumento no tamanho do público, mas também a uma mudança na maneira como esse público interage com a cultura.

Observações de ordem sócio-histórica revelam muito mais que, até certo ponto, naquele caso de ampliação do público que, com a introdução da televisão nos Estados Unidos, pôde ser observado inclusive nos estágios iniciais, sob o controle de uma pesquisa sociológica empiricamente desenvolvida, extrapolando para a ampliação e simultânea reeducação do público que pensa a cultura para um público que consome a cultura (Habermas, 1984, p. 205).

Antes da televisão, a esfera pública cultural era mais restrita, limitada a elites culturais que controlavam o acesso à cultura e determinavam seu significado. No entanto, com a introdução da televisão, o público se expandiu, incluindo uma ampla variedade de pessoas de diferentes origens e interesses. Isso foi em parte graças a pesquisas sociológicas que ajudaram a compreender melhor as audiências e seus interesses. No entanto, Habermas argumenta

que essa ampliação do público também levou a uma mudança na natureza da cultura e da esfera pública. À medida que a cultura se tornava cada vez mais comercializada e orientada para o consumo, o público passava a ser menos engajado e reflexivo, e mais passivo e consumidor.

Essa mudança pode ser preocupante para a democracia, uma vez que a esfera pública cultural desempenha um papel importante na formação da opinião pública e na promoção da diversidade cultural e da cidadania ativa. É claro que hoje, em função dos avanços tecnológicos propiciados pela internet e as redes sociais, podemos também produzir cultura. Mas se o público se torna predominantemente consumidor de cultura, em vez de participante ativo na criação e discussão cultural, isso pode levar a uma redução da diversidade cultural e da participação cidadã.

Antes da era moderna, a esfera pública era dominada por elites políticas e religiosas e era, em grande parte, um espaço de comunicação hierárquico e unidirecional. No entanto, com o surgimento da sociedade burguesa e da imprensa livre, a esfera pública começou a se tornar mais pluralista e aberta, permitindo que grupos sociais mais amplos participassem em discussões e debates públicos. Habermas argumenta que essa nova esfera pública moderna se baseia em três principais transformações estruturais: a separação entre o Estado e a sociedade civil, o surgimento de uma imprensa livre e a criação de associações voluntárias e grupos de interesse.

Essas mudanças levaram a uma maior participação e influência dos cidadãos na política, bem como a uma maior transparência e responsabilidade do governo. No entanto, Habermas também observa que, na contemporaneidade, a esfera pública está sujeita a novas ameaças, como a crescente influência dos meios de comunicação de massa e a fragmentação das comunicações públicas em subesferas especializadas:

Rasgou-se o contexto comunicativo de um público pensante constituído por pessoas privadas: a opinião, que uma vez já provinha dele, está em parte decomposta em opiniões informais de pessoas privadas e sem público e, em parte, concentrada em opiniões formais de instituições jornalísticas ativas. (Habermas, 1984, p. 287)

Habermas aponta para uma transformação na forma como a opinião pública é construída na sociedade contemporânea. Ele argumenta que o contexto comunicativo em que o público pensante é constituído por pessoas privadas foi rasgado, o que significa que a opinião que antes provinha dessas pessoas está agora em parte decomposta em opiniões informais de pessoas privadas sem um público claro e, em parte, concentrada em opiniões formais de instituições jornalísticas ativas.

Essa mudança é resultado da crescente influência das instituições jornalísticas na construção da opinião pública, que se tornaram cada vez mais centrais como intermediários na disseminação de informações e na formação de opiniões. Ao mesmo tempo, a comunicação informal também ganhou mais espaço com o advento das redes sociais e outras plataformas de comunicação *on-line*, que permitem a circulação de opiniões e informações sem a necessidade de um público claro ou uma instituição formal.

Desse modo, Habermas alerta para o fato de que essa mudança pode comprometer a qualidade e a legitimidade da opinião pública, já que a opinião informal de pessoas privadas sem público e as opiniões formais de instituições jornalísticas ativas podem ser influenciadas por interesses particulares ou ideologias políticas. Por isso, ele destaca a importância de garantir a pluralidade e a autonomia da esfera pública, para que a opinião pública possa ser construída de forma justa e democrática

Esfera pública, poder e violência

A discussão da esfera pública atualmente, em especial em nosso contexto, foi contaminada pela exposição de casos de violência. Os meios de comunicação e as redes sociais estão inundadas de relatos de casos de violência como: violência doméstica e familiar, homicídios, violência policial, racismo e discriminação racial, LGBTfobia, violência de trânsito, trabalho escravo e tráfico de pessoas, etc. Parece que os meios de comunicação e informação se transformaram em extensões das delegacias de política muitas vezes, o que demonstra a proximidade da discussão da esfera pública com o poder e a violência.

Habermas também alerta que a esfera pública está sempre sujeita à ameaça e influência do poder e da violência. Ele observa que os meios de comunicação de massa podem ser controlados por interesses políticos e econômicos poderosos, e que isso pode limitar a capacidade da esfera pública de promover uma comunicação verdadeiramente livre e aberta. Além disso, ele argumenta que a esfera pública pode ser cooptada por grupos extremistas que buscam impor suas próprias visões por meio da violência e da intimidação.

É nesse contexto que não se pode tolerar a justificação do argumento de que defender o Nazismo seja simplesmente uma “opinião”, ou que isso represente “liberdade de expressão”. Defender o Nazismo não pode ser considerado apenas uma opinião porque o Nazismo é uma ideologia que se baseia na supremacia racial, no ódio e na violência contra grupos minoritários, como judeus, negros, homossexuais, entre outros. O Nazismo é uma ideologia que defende a eliminação desses grupos da sociedade, o que é claramente contrário aos princípios fundamentais de direitos humanos e da dignidade humana. Esse movimento político foi responsável por atrocidades e crimes contra a humanidade durante a Segunda Guerra

Mundial, incluindo o holocausto ou genocídio, que resultou na morte de milhões de judeus, além de outras minorias perseguidas pelo regime nazista. Defender o Nazismo, portanto, significa promover e apoiar um sistema que é intrinsecamente opressivo, discriminatório e violento, o que é incompatível com os valores democráticos e os direitos humanos fundamentais.

Muitos países, como é o caso do Brasil, têm leis que proíbem a promoção ou apologia ao Nazismo, devido às suas conotações históricas e associações com a violência e o terrorismo. Assim, a sua defesa não pode ser simplesmente considerada como uma opinião, mas como uma forma de discurso que pode representar uma ameaça à sociedade e aos valores democráticos.

Por isso Habermas defende que a esfera pública precisa ser protegida e fortalecida para garantir que ela possa cumprir seu papel democrático de limitar o poder e a violência na sociedade. Ele advoga que isso requer o desenvolvimento de instituições democráticas fortes e independentes, bem como o fomento de uma cultura cívica que valorize a comunicação livre e aberta e a participação democrática.

Um conceito de opinião pública que seja historicamente pleno de sentido, suficiente em termos normativos para as exigências da constituição social-democrata, teoricamente claro e empiricamente aplicável, só pode ser ganho a partir da própria mudança estrutural da esfera pública e a partir da dimensão do seu desenvolvimento (Habermas, 1984, p. 283).

Habermas salienta a importância de um conceito de opinião pública que seja historicamente pleno de sentido e suficiente em termos normativos para as exigências da constituição social-democrata. Para isso, ele afirma que esse conceito só pode ser desenvolvido a partir da própria mudança estrutural da esfera

pública e da dimensão do seu desenvolvimento. Argumenta ainda que a esfera pública está em constante evolução e que, portanto, o conceito de opinião pública também deve se adaptar às mudanças sociais e políticas que ocorrem ao longo do tempo. E que um conceito de opinião pública eficaz deve ser claro em termos teóricos e empiricamente aplicável na prática.

Além disso, Habermas destaca que um conceito de opinião pública só pode ser considerado plenamente sentido se estiver em conformidade com as exigências da constituição social-democrata. Isso significa que o conceito deve estar alinhado com os valores fundamentais de uma sociedade democrática, como a liberdade de expressão, a igualdade e o respeito pelos direitos humanos.

A opinião pública continua a ser objeto da comunicação mesmo lá onde ela esteja obrigada a fazer concessões ou se reorientar; ela não está presa a regras do debate público ou, de um modo geral, a formas de verbalização, nem precisa estar envolvida com problemas políticos ou endereçada a instâncias políticas (Habermas, 1984, p. 282-283).

Habermas deduz que a opinião pública pode ser moldada e influenciada pela comunicação, mesmo em casos em que ela é forçada a adaptar-se a certas regras do debate público ou em que não está diretamente relacionada a problemas políticos ou endereçada a instâncias políticas; é uma construção social que pode ser influenciada pela comunicação, seja ela formal ou informal. Ele argumenta que a opinião pública não está presa a regras do debate público ou a formas específicas de verbalização, mas pode ser moldada por diferentes tipos de comunicação, desde que esses meios de comunicação sejam capazes de alcançar um público significativo.

Além disso, Habermas destaca que a opinião pública não precisa estar necessariamente envolvida com problemas políticos

ou endereçada a instâncias políticas para ser considerada relevante. Isso significa que a opinião pública pode ser construída em torno de qualquer tema ou questão que desperte o interesse do público em geral, mesmo que esses temas não estejam diretamente relacionados à política.

No entanto, é importante notar que a influência da comunicação na construção da opinião pública nem sempre é positiva. Como a comunicação pode ser usada para manipular ou distorcer informações, é essencial garantir que a esfera pública seja plural e autônoma, para que a opinião pública possa ser formada de maneira justa e democrática: “A esfera pública assume funções de propaganda. Quanto mais ela pode ser utilizada como meio de influir política e economicamente, tanto mais apolítica ela se torna no todo e tanto mais aparenta estar privatizada” (Habermas, 1984, p. 207-208).

Habermas entende aqui a natureza paradoxal da esfera pública em sociedades democráticas modernas. Por um lado, a esfera pública é fundamental para o funcionamento da democracia, permitindo a livre circulação de ideias e opiniões e fornecendo um espaço onde os cidadãos podem discutir questões políticas e sociais importantes. Entretanto, por outro lado, a esfera pública também pode ser utilizada como um meio de propaganda, especialmente por atores políticos e econômicos que buscam influenciar a opinião pública e moldar as políticas públicas de acordo com seus interesses.

Na interpretação de Habermas realizada por Mühl, a esfera pública se afastou do mundo da vida dos cidadãos, tornando-se um mero coadjuvante do mundo sistêmico, uma vez que está cada vez mais conectada aos imperativos do sistema.

As esferas da opinião pública cultural e política acabam definidas desde a perspectiva do sistema como instâncias relevantes para a

obtenção da legitimação sistêmica. Assim, o mundo da vida perde sua centralidade na condução do processo da constituição da realidade e assume uma função coadjuvante no contexto sistêmico (Mühl, 2009, p. 259).

Esse processo de colonização pode ser visto como uma consequência da racionalização crescente da sociedade, na qual as atividades humanas são cada vez mais planejadas e organizadas para atender às exigências do mercado e do Estado. A colonização do mundo da vida pode, portanto, afetar a capacidade dos indivíduos de exercerem sua autonomia e liberdade em suas atividades cotidianas, limitando a sua capacidade de agir de forma livre e criativa.

De acordo com Habermas, quanto mais a esfera pública é utilizada para fins de propaganda, menos ela se torna um espaço verdadeiramente político e mais ela parece estar privatizada. Isso ocorre porque a propaganda muitas vezes se baseia em interesses privados, e não no bem público, e pode servir para silenciar ou marginalizar vozes divergentes na esfera pública. Como resultado, a esfera pública pode ser cooptada por grupos poderosos que buscam impor suas visões sobre a sociedade, em detrimento do interesse geral.

Enquanto antigamente a relação da esfera pública literária com a esfera pública política era simplesmente constitutiva a já citada identificação central dos proprietários como os “seres humanos”, hoje existe a tendência de absorver uma esfera pública “política” plebiscitária através da esfera pública do consumismo cultural (Habermas, 1984, p. 209).

Na esfera pública literária do passado, a relação com a esfera pública política era direta e constitutiva. Os proprietários, enquanto “seres humanos”, eram vistos como membros iguais da sociedade que

tenham o direito de participar ativamente na esfera pública política. No entanto, Habermas argumenta que hoje existe uma tendência em direção a uma esfera pública “política” plebiscitária, que é absorvida pela esfera pública do consumismo cultural.

Em outras palavras, a esfera pública política moderna está se tornando cada vez mais influenciada pelas forças do consumismo cultural, em que o valor dos indivíduos é medido pelo seu poder de consumo e sua participação na cultura de massa. Habermas acredita que isso leva a uma diluição da esfera pública política, que é cada vez mais dominada pelos interesses de grupos de poder que utilizam a cultura de massa para promover seus próprios interesses.

Essa tendência pode ser preocupante para a democracia, uma vez que a esfera pública política precisa ser um espaço em que todas as vozes são ouvidas e todos os cidadãos têm o direito de participar. Se a esfera pública política é dominada por interesses de consumo cultural, isso pode levar à exclusão de grupos marginalizados e à redução do papel dos cidadãos na tomada de decisões políticas.

Educação, opinião pública e autonomia diante do poder e da violência

A escola e a educação têm um papel fundamental na formação de cidadãos críticos e ativos na esfera pública democrática. Através da educação, os estudantes aprendem habilidades como a análise crítica, o pensamento reflexivo e a comunicação eficaz, que são essenciais para a participação democrática na esfera pública. A escola e a educação são fundamentais para garantir que os cidadãos estejam preparados para participar efetivamente na esfera pública democrática e para enfrentar as ameaças do poder e da violência que podem limitar o diálogo e a justiça na sociedade. Porém, a violência escolar pode ser enfrentada com o apelo à esfera pública? Ou seja,

como a educação pode ser emancipatória, promovendo a autonomia diante do poder e da violência, se a esfera pública já foi cooptada pelos grandes grupos econômicos que controlam as plataformas de mídias e das redes sociais?

A escola pode ser um espaço importante para ensinar valores democráticos, como a tolerância, a justiça e a igualdade, bem como para promover a compreensão mútua entre diferentes grupos sociais e culturais. Isso pode ajudar a criar uma cultura cívica que valoriza o diálogo e a resolução pacífica de conflitos, e que rejeita a violência e a opressão. Habermas se refere a essa questão do seguinte modo:

O consumo de cultura está certamente desprovido em grande parte da intermediação literária; informações não verbais ou aquelas que, se não traduzidas em imagens e sons, são facilitadas mediante apoios óticos e acústicos, reprimindo em maior ou menor escala as formas clássicas da produção literária (Habermas, 1984, p. 200).

Habermas evidencia a mudança na maneira como a cultura é consumida na sociedade contemporânea, mas também alerta para as consequências negativas dessa transformação. Ele chama atenção para a importância de manter a intermediação literária e outras formas de produção cultural tradicionais, mesmo em um mundo cada vez mais orientado para a cultura visual e auditiva. E sugere que a ênfase excessiva na cultura visual e auditiva pode restringir a capacidade das pessoas de refletir e analisar as informações de forma crítica, e também pode levar a uma diminuição da literacia verbal e da capacidade de interpretar textos.

Douglas Kellner concorda com a tese de Habermas de paulatino enfraquecimento da esfera pública, ao dizer, baseado na obra de Neil Postman, um renomado crítico cultural e autor do livro “Amusing Ourselves to Death” (Divertindo-se até a morte):

Postman argumenta que, acompanhando a nova cultura da imagem, há um declínio dramático na taxa de alfabetização, uma perda das habilidades associadas com a argumentação racional, o pensamento linear e analítico e o discurso crítico e público. Em particular, esta mudança no alfabetismo e na consciência levou a uma degeneração do discurso pública e uma perda da racionalidade da vida pública (Kellner, 2011, p. 105).

Ele argumenta que a cultura da imagem e do entretenimento tem desencadeado um declínio na alfabetização e nas habilidades associadas com a argumentação racional, o pensamento analítico e o discurso crítico e público. Isso ocorre porque a cultura da imagem, ao privilegiar o entretenimento e a estética em detrimento da informação e da reflexão crítica, tem moldado as mentes das pessoas para uma forma de pensamento superficial e imediatista, que é menos propensa a engajar-se em discussões complexas e raciocínio crítico.

Em particular, essa mudança no alfabetismo e na consciência tem levado a uma degeneração do discurso público e uma perda da racionalidade na vida pública, pois sem as habilidades associadas com a argumentação racional e o pensamento analítico, as pessoas são menos capazes de participar de discussões públicas significativas e de tomar decisões informadas com base em fatos e evidências. Isso pode levar a um declínio na qualidade do debate público, bem como na capacidade das pessoas de entender e resolver os problemas complexos que enfrentamos como sociedade.

A escola também pode desempenhar um papel importante na promoção da participação cívica dos estudantes na esfera pública. Isso pode incluir a promoção da participação em grupos de voluntariado, organizações estudantis e projetos comunitários que permitam aos estudantes aprender a agir em conjunto para abordar questões públicas importantes.

Ao trazer a questão da violência escolar para a esfera pública, os estudantes, professores, pais e membros da comunidade podem trabalhar juntos para criar um ambiente escolar mais seguro e saudável. Isso pode envolver o estabelecimento de canais de comunicação abertos e transparentes para denunciar a violência, bem como a implementação de políticas e práticas que promovam a prevenção e a resolução pacífica de conflitos. No entanto, segundo Mühl, essa realidade encontra-se longe das políticas públicas de educação brasileiras:

O que se constata é que a política educacional brasileira tem recebido influências cada vez mais intensas de teorias sustentadas em referenciais funcionalistas, que acabam por privilegiar a burocracia, o controle, a engenharia comportamental, em detrimento das orientações que fundamentam a educação em princípios da liberdade, da criatividade, da autonomia, do diálogo, da interação comunicativa (Mühl, 2009, p. 252).

De fato, as teorias funcionalistas enfatizam a eficiência, o controle e a padronização, o que pode levar a uma educação que prioriza o cumprimento de metas e objetivos definidos pelo sistema, em detrimento da promoção da liberdade, da criatividade e da autonomia dos estudantes. Essas orientações básicas, tais como a liberdade, a criatividade, a autonomia, o diálogo e a interação comunicativa, são fundamentais para a formação de cidadãos críticos e participativos, capazes de contribuir para o desenvolvimento de uma sociedade mais justa e igualitária. É necessário, portanto, que a política educacional brasileira adote uma abordagem mais equilibrada, que leve em consideração tanto as necessidades do sistema quanto as necessidades dos estudantes e da sociedade como um todo. Assim, é importante que haja um diálogo constante entre

educadores, estudantes, pais e sociedade em geral para garantir uma educação mais democrática e inclusiva.

Além disso, a esfera pública pode ser usada para sensibilizar e mobilizar a comunidade para a importância de abordar a violência escolar de forma colaborativa e proativa. Isso pode incluir a organização de eventos públicos, como fóruns comunitários e campanhas de conscientização, que envolvam estudantes, professores, pais e membros da comunidade em uma discussão aberta e construtiva sobre a violência escolar.

Embora a esfera pública tenha sido cooptada pelos grandes grupos econômicos que controlam as plataformas de mídia e redes sociais, a educação ainda pode ser emancipatória e promover a autonomia diante do poder. Isso pode ser alcançado por meio do desenvolvimento de habilidades críticas e reflexivas nos estudantes, permitindo que eles analisem e compreendam as forças políticas e econômicas que moldam a esfera pública.

Uma educação emancipatória pode enfatizar a importância da diversidade de fontes de informação e da construção de conhecimento baseado em evidências. Isso pode ser alcançado por meio de métodos de ensino que incentivem o pensamento crítico e a análise de múltiplas perspectivas e fontes de informação.

As escolas podem ser fontes de resistência à manipulação e controle dos grandes grupos econômicos das mídias e das redes sociais, bem como pode servir de auxílio importante ao avanço das redes de *Fake news* generalizadas ao promoverem a educação crítica e reflexiva sobre o uso da mídia e a importância de fontes confiáveis de informação. Algumas estratégias que as escolas podem adotar incluem:

- Desenvolvimento de habilidades críticas: as escolas podem ensinar os estudantes a avaliar criticamente as informações e fontes de notícias, promovendo o pensamento crítico e

reflexivo. Isso pode envolver a análise de múltiplas fontes de informação, a identificação de viés e a checagem de fatos.

- Acesso à alfabetização midiática: as escolas podem ensinar os estudantes a entender e analisar os diferentes tipos de mídia, bem como a identificar as características e intenções das fontes de notícias. Isso pode envolver a análise de textos, imagens, vídeos e outros conteúdos.
- Ensino da ética jornalística: as escolas podem promover a ética jornalística, ensinando aos estudantes sobre os princípios da imparcialidade, precisão, equilíbrio e verificabilidade. Isso pode ajudar os estudantes a avaliar a credibilidade das fontes de notícias e a entender a importância da responsabilidade e transparência na mídia.
- Promoção do diálogo e debate: as escolas podem promover o diálogo e o debate sobre questões políticas e sociais, incentivando os estudantes a discutir e analisar diferentes perspectivas. Isso pode ajudar a construir habilidades sociais e cognitivas que são importantes para a avaliação crítica da informação.

Em síntese, as escolas podem ser fontes de resistência ao avanço das redes de *Fake news* ao promoverem a educação crítica e reflexiva, a alfabetização midiática, a ética jornalística e o diálogo e debate. Ao construir essas habilidades, os estudantes podem se tornar cidadãos mais engajados e responsáveis, capazes de discernir informações precisas e confiáveis das falsas. Portanto, o apelo à esfera pública pode ser uma estratégia eficaz para enfrentar a violência escolar, permitindo que os membros da comunidade escolar trabalhem juntos para criar um ambiente mais seguro e saudável para todos.

Aspectos conclusivos

O texto proposto aborda a teoria estrutural de mudança da esfera pública, de Jürgen Habermas, bem como sua relação com o poder e a violência e sua relevância no contexto escolar. Habermas destaca a mudança na maneira como a cultura é consumida na sociedade contemporânea, particularmente através do uso de meios de comunicação de massa, como a televisão e, posteriormente, poderíamos acrescentar, a internet. Ele argumenta que, ao contrário da intermediação literária tradicional, a cultura consumida hoje é em grande parte desprovida de elementos verbais e está mais centrada em imagens e sons.

De fato, com o uso de recursos visuais e auditivos, a cultura atual é capaz de transmitir informações de maneira mais rápida e imediata, mas isso também significa que muitas formas tradicionais de expressão literária são reprimidas ou limitadas. Por exemplo, o poder emocional da poesia e da prosa pode ser difícil de ser transmitido por meio de recursos visuais e auditivos. Assim, Habermas defende que um conceito de opinião pública eficaz só pode ser desenvolvido a partir da compreensão das mudanças sociais e políticas que ocorrem na esfera pública ao longo do tempo, bem como da sua relação com os valores fundamentais de uma sociedade democrática.

Habermas identifica duas ameaças relacionadas ao uso da esfera pública, em meio às mudanças estruturais que ela sofreu ao longo da modernidade, as quais podemos relacionar aos problemas dos discursos extremistas que enfrentamos atualmente. A primeira delas é, por um lado, a ideia de que a opinião pública não pode ser confundida com a liberdade de expressão que tolera qualquer tipo de argumento, inclusive a defesa de extremismos. Embora a esfera pública tenha se amoldado ao sistema de livre circulação de ideias e mercadorias, a opinião pública não pode aceitar tal confusão.

Por outro lado, há uma segunda ameaça, que diz respeito à ideia de que a opinião pública não pode ser vista como uma mercadoria a ser consumida, desprendida do âmbito dos preceitos do Iluminismo. A esfera pública tem uma importância social e política inestimável para o bom funcionamento da relação entre o Estado e a sociedade, e não pode ser reduzida a um mero veículo para viabilizar discursos como se fossem “objetos de consumo”. Um exemplo disso é que, se os extremismos estiverem em alta em uma determinada sociedade, os discursos que circulam na esfera pública podem oferecer essa “mercadoria” sem qualquer escrúpulo. É necessário, portanto, reconhecer o valor intrínseco da esfera pública como um espaço de debate público e crítico, fundamental para a manutenção da democracia e da cidadania ativa.

Uma teoria como a de Habermas é importante para compreender a educação como uma ferramenta emancipatória capaz de promover habilidades críticas e reflexivas nos estudantes, permitindo que eles analisem e compreendam as forças políticas e econômicas que moldam a esfera pública. Embora a esfera pública tenha sido cooptada pelos grandes conglomerados econômicos que controlam as plataformas de mídia e redes sociais, a educação pode capacitar os estudantes a participar ativamente da opinião pública e promover a cidadania ativa e a participação democrática.

A esfera pública é um espaço de diálogo e debate que permite que as pessoas discutam questões públicas e influenciem a tomada de decisão política. No contexto da escola, a esfera pública pode ser usada para discutir a violência e seus impactos na comunidade escolar, bem como para desenvolver estratégias coletivas para prevenir e lidar com os mecanismos de cooptação do poder. Essa abordagem destaca a importância de uma educação que enfatize a diversidade de fontes de informação e construção do conhecimento baseado em evidências. Os métodos de ensino devem incentivar o

pensamento crítico e a análise de múltiplas perspectivas e fontes de informação. A educação pode ainda capacitar os estudantes a participar ativamente da esfera pública, promovendo a cidadania ativa e a participação democrática por meio da organização de grupos de discussão e debate, participação em fóruns comunitários e organização de campanhas de conscientização.

Em última análise, a educação pode ser vista como uma ferramenta poderosa para a promoção da autonomia diante do poder e da violência e para o desenvolvimento de cidadãos críticos e ativos na esfera pública democrática. A formação de estudantes capazes de analisar criticamente as informações e atuar de forma consciente na esfera pública é fundamental para enfrentar as ameaças que limitam a comunicação livre e aberta e a participação democrática.

Referências

ANUÁRIO BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA 2022. São Paulo: FBSP, 2022. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2022/06/anuario-2022.pdf?v=15>. Acesso em: 31 mar. 2023.

ARENDT, Hannah. **A condição humana.** Trad. Roberto Raposo; posfácio de Celso Lafer. - Ver. Téc. Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

CHRISPINO, A.; DUSI, M. L. H. M. Uma proposta de modelagem de política pública para a redução da violência escolar e promoção da Cultura da Paz. **Ensaio:** aval. pol. públ. Educ., Rio de Janeiro, v. 16, n. 61, p. 597-624, out./dez. 2008.

GOMES, Luiz Flávio. **Brasil:** campeão mundial de violência contra professores. 2015. Disponível em: <https://professorlfg.jusbrasil.com.br/artigos/136798228/brasil-campeao-mundial-na-violencia-contraprofessores>. Acesso em: 04 jul. 2023.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública:** investigação quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

MÜHL, Eldon Henrique. Violência, racionalidade instrumental e a perspectiva educacional comunicativa. **Cadernos de Educação.** FaE/PPGE/UFPEl: Pelotas, p. 251-274, maio/ago. 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/caduc/article/view/1660>. Acesso em: 08 abr. 2023.

KELLNER, Douglas. Lendo imagens criticamente: Em direção a uma pedagogia pós-moderna. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). **Alienígenas na sala de aula:** Uma introdução aos estudos culturais em educação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, p. 101-127.

PLASSA, Wander; PASCOALINO, Pietro André Telatin; BERNARDELLI, Luan Vinicius. Violência contra professores nas escolas brasileiras: determinantes e consequências. **Nova Economia**, v. 31 n. 1 p. 247-271, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/neco/a/vmjWRJDXr4LgshFv77bdTKt/> Acesso: 08 abr. 2023.

Religious studies as a bridge for understanding religious discourse within the Public Sphere

Igohr Brennand
Ghent University
Igohr_brennand@hotmail.com

Introduction

The tapestry of human civilization is woven with threads of religious ideologies, practices, and institutions. From the earliest rudimentary societies to the contemporary complex global order, religion has been a formidable force, influencing, shaping, and sometimes even dictating the socio-cultural, political, and legal terrains of nations. Across the epochs, religion has not been a mere passive entity but an active dynamic that has profoundly molded societies, instilled collective values, and even charted the course of history. The intricate interface between religion and various societal structures, be it the overarching State apparatus, legal systems, or the academic pursuit of religious studies, demands an erudite exploration that delves deep into the layers of historical evolution, comparative analysis, and contemporary manifestations.

In the vast realm of the relationship between religion and the State, the indelible influence of religious dogmas is palpable in the socio-cultural matrix of societies. This intertwining manifests in myriad forms – from the very ethics that underpin societal norms to legislative edicts influenced by religious directives. Historical

figures, such as Max Weber, Edward Said, and Samuel Huntington, have provided invaluable insights into the scope and depth of this influence, laying bare the multifaceted dynamics at play. They've delineated the powerful interplay between religious beliefs and the societal, economic, and geopolitical systems of our world.

Within an essential domain of modern society, which is that of legal systems, the imprints of religious beliefs are evident from the ancient Hammurabi Code to contemporary legal frameworks. A meticulous comprehension of the religious milieu is paramount for policy-makers. The *lex talionis*, for instance, offers a glimpse into the complexities of legal evolution, where religious beliefs and their intertwined histories play a seminal role. This understanding is imperative for navigating the challenges posed by issues as diverse as reproductive rights, religious education, euthanasia, and immigrant integration. Eminent scholars have chronicled these intersections, providing insights that are both deep and broad.

The systematic study of religions offers a fascinating journey through the intellectual and academic trajectories of religious exploration. Tracing its genesis from the European Enlightenment era, this academic pursuit has witnessed paradigm shifts in methodologies and perspectives. Whether it is the humanistic approach of Voltaire and David Hume or the intricate phenomenology of Hegel, the field has constantly evolved. The 20th century, particularly, has been a fertile ground for diversification, with contributions from scholars like Mircea Eliade, Emile Durkheim, and Clifford Geertz redefining the contours of the discipline. The depth and breadth of this exploration underscore the vitality of religion as a formative force in human civilization. Whether one approaches it from a historical, comparative, or academic perspective, the study of religion offers profound insights into the very essence of societal structures and human psyche.

Adding another layer to this multifaceted discussion is the interplay between religion and the public sphere, despite an initial skepticism towards the role of religious traditions in secular discourses, Habermas's subsequent treatises and general theory of Public Sphere, underline the importance of such traditions in contributing meaningfully to public conversations. In the evolving landscape of post-secular societies, where religious beliefs persist amidst modern rationalization, Habermas navigates the tension between the universalist principles of secular democracies and the unique insights offered by religious traditions.

Religion and State

It is imperative to underscore the profound and multi-layered impact that religious doctrines and practices exert on the very bedrock of any society. The cultural underpinnings, moral codes, traditions, and even the legal edifices of societies are, more often than not, inextricably intertwined with religious dogmas. This interface between religion and societal structures is both compelling and nuanced, shaping and defining myriad aspects of collective life, from everyday customs to grand state policies.

Religious beliefs as well as cultural traditions, more often than not, function as the societal matrix, the crucible within which societies forge their unique identities, norms, and value systems. These formative elements permeate the collective psyche, providing a frame of reference and a sense of cohesion, weaving the basis of the very fabric of social life. From the sanctification of certain days as national holidays to dietary proclivities molded by religious injunctions, the influence of religion is pervasive and enduring.

Most of Western societies, for instance, are steeped in the Judeo-Christian tradition, which has left an indelible

imprint on their cultural mores, ethics, and legal norms. Islamic theology, on the other hand, serves as the guiding light for countries such as Saudi Arabia and Iran, shaping everything from legislation to social conduct. Even those nations that ostensibly espouse secularism, such as France or the United States, bear testament to the powerful influence of religious beliefs, even if modern theories about the structure of society itself might be comfortable in stating otherwise, especially within Laic States.

Notable luminaries within the realm of religious studies have delved into these intricate dynamics with perspicacity and rigour. Max Weber (1930), in his seminal work "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism", convincingly argued that the rise of capitalism is inexorably linked to the ascetic values of Protestantism, and particularly Calvinism. Weber's intricate exegesis illuminated the potent ability of religious values to shape not just societal norms, but entire economic systems. Similarly, Edward Said (1978), in his groundbreaking work "Orientalism", interrogated the West's perception of the East, exposing how religious constructs can significantly influence cultural, historical, and political narratives.

In the domain of geopolitics, Samuel Huntington's (1996) "The Clash of Civilizations" posited that religious and cultural identities are the new fault lines in the post-Cold War world order, underscoring the profound impact of religious identities on global politics. These scholarly works serve as profound reminders of the pervasive influence of religious ideologies on societal structures. They highlight the intricate relationship between religious doctrines and cultural foundations, demonstrating how religion, in its myriad forms, can shape and mold societies, providing them with a sense of identity, purpose, and unity.

Legal Systems

The crucible of policy-making often rests upon a thoughtful comprehension of the nuanced range of religious beliefs and institutions that pervade a society. Since the earliest systematized, recorded legal system in human history, with the Hammurabi Code at the forefront, we see the crucial and central role of religious beliefs at the forefront of the now worldly famous '*lex talionis*'. Using the example mentioned above, it is relatively easy to see the complexities that arise from such premises, since, for instance, Babylonian religion rely upon Akkadian religion, which in its turn rely upon Sumerian religion, and so forth. Such understanding becomes the *sine qua non* for those responsible for crafting laws and regulations, for it enables them to not only respect but also accommodate the multifarious religious beliefs that their constituents hold dear.

Particularly in the context of pluralistic societies - the social mosaic where a variety of religious communities coexist - this understanding fosters an environment of inclusivity, equity, and respect for religious freedom. As we have multiply examples in modern history, this is not always the case, of course. Religious convictions shape the psychosocial system of a society, either through religious practices themselves or by being ever-present in the form of religious archetypes, largely studied by Jung (1963; 1988). These archetypes influence attitudes, behaviors, and ethical stances on a gamut of issues ranging from healthcare and education to social justice and environmental stewardship.

Policy-makers, therefore, must possess a cognizant understanding of these religious perspectives to formulate informed decisions, prevent potential conflicts, and ensure the harmonious co-existence of diverse viewpoints. Challenges in the realms of reproductive rights, marriage laws, euthanasia, and religious education, for instance, are inextricably linked with religious beliefs

and necessitate nuanced navigation to draft policies that uphold both the letter and the spirit of religious freedom. In societies characterized by a dominant religion, the obligation of policy-makers to ensure the protection of the rights of minority religious communities should be all the more imperative. This necessitates a granular understanding of the myriad religious norms, practices, and interpretations that enrich the religious landscape.

Furthermore, a well-founded understanding of religion can also be pivotal in drafting policies related to the integration of immigrants, preventing radicalization, and fostering interfaith dialogue. Eminent scholars such as Robert D. Putnam and David E. Campbell (2010); Lilla Mark (2007); Robert J. Joustra and Alissa Wilkinson (2017); Eduardo Mandieta and Jonathan VanAntwerpen (2011). have delved into the labyrinthine intersections of religion and policy-making, providing incisive insights that illuminate this complex relationship. These scholarly forays underscore the salient importance of understanding the religious milieu for policy-making. They illuminate the myriad ways in which an informed understanding of religion can guide the creation of policies that are inclusive, effective, and respectful of religious diversity. In doing so, they affirm that the complexities of religion must be houghtfully navigated in the sphere of policy-making, upholding the principles of democracy and pluralism that are the bedrock of modern societies.

We should, now, turn toward the importance of the study of religions in order to deal with these challenges which are ever more present in modernized societies and more globalized world.

The systematic study of religions

The genesis of the academic field of Religious Studies as we understand it today is a result of intellectual development across

several centuries. Beginning with the exploration of religion within the boundaries of theology, the field gradually evolved to gain an interdisciplinary, secular, and, some would argue, increasingly more phenomenological approach to understanding religious phenomena. The nascent stages of this discipline can be traced back to the European Enlightenment era of the 17th and 18th centuries. This epoch bore witness to the growing philosophical skepticism towards religious dogma and the burgeoning interest in empirical evidence, which spurred scholars to investigate religion from a humanistic perspective. Voltaire's comparative study of religions and David Hume's naturalistic analysis of religious beliefs are good representations of this shift. During the Renaissance, there was already an increased interest in studying religion from a more rigorous, systematic and scientific way, nevertheless, it is only in the 17th century that we see what could be considered a forefront of Religious Studies as we understand nowadays.

The 19th century marked a critical juncture for the scholarly trajectory of Religious Studies. The constant development of philological and historical-critical methods opened new avenues of inquiry into religious texts. Friedrich Max Müller (1878; 1879), often considered one of the founders of the academic study of religion, championed the comparative approach to religious phenomena. His rigorous philological study of sacred texts positioned religions as cultural systems rather than divine revelations. The implications of Georg Wilhelm Friedrich Hegel's (1977) phenomenological philosophy for the field of religious studies have been far-reaching and profound, fundamentally reshaping the methodological parameters with which we engage the study of religion. Hegel's grand oeuvre, the 'Phenomenology of Spirit' (1807), though not exclusively concerned with religion, presents a groundbreaking methodology that elucidates the

evolving nature of consciousness, and by extension, religious phenomena.

The cornerstone of Hegel's phenomenology is the dialectical processes, often encapsulated in the triad of thesis, antithesis, and synthesis. This movement characterizes the evolving development of the Spirit (*Geist*), a concept that encompasses both individual and collective consciousness, and extends to encompass the unfolding of religious phenomena over time. Hegel's philosophy laid the groundwork for a dynamic understanding of religion that could accommodate the shifting tides of religious consciousness throughout history. By portraying human consciousness as a complex process rather than a static entity, Hegel inadvertently offered a methodology which could accommodate the historical, cultural, and philosophical shifts that permeate religious traditions. In other words, Hegel's phenomenology necessitated an understanding of religion as an evolving, dynamic entity in constant tension within traditions itself, and also in their interactions with other forms of religious thought. However, the adoption of Hegel's phenomenology is not without its challenges. Critics have noted the Eurocentric bias in Hegel's work, with some arguing that his dialectical system imposes a hierarchical narrative onto diverse religious phenomena. Nevertheless, the contribution of his methodology to the field of religious studies continues to be a valuable resource for those seeking a comprehensive, dynamic approach to the study of religion.

The 20th century was a fertile ground for the further diversification and secularization of the field. The phenomenology of religion, as espoused by scholars like Gerardus van der Leeuw (1956; 1963); and Mircea Eliade (1958; 1959; 1963; 1964), sought to explore religion as a universal human experience. This approach aimed to study religious phenomena in their own terms without resorting to reductionism. Meanwhile, scholars like Emile Durkheim (1912) and

Clifford Geertz (1966), drawing from sociology and anthropology respectively, expanded the methodological toolkit of the field. They examined religion as a social and cultural phenomenon, studying its role in forming collective identities and maintaining societal structures. It is impossible, within the scope of the present article, to mention all the great contributions to that field, especially in the 20th century. The choice for mentioned these particular scholars are simply an intellectual and methodological preference.

The contribution of Mircea Eliade to the field of religious studies represents a pivotal and transformative intellectual epoch, as his phenomenological approach delineated a new path that sought to understand religious phenomena in their own right and according to their own logic, bringing to bear the principle of “bracketing” from phenomenology, to analyze religious phenomena outside of their socio-historical contexts. Eliade’s theoretical and methodological contributions pivot around several key concepts, among them hierophany; the sacred and the profane, and the mythic time. His conception of ‘hierophany’ represents the process through which the sacred manifests itself in the profane world. For Eliade, this revealing of the sacred is at the core of any religious experience, and provides a universal structure with which to understand diverse religious phenomena. Mircea Eliade’s work continues to offer valuable insights for the academic study of religion, providing a theoretical framework that focuses on the structures of religious experience and facilitates comparative studies across diverse religious traditions.

Undoubtedly, an erudite pursuit of religious studies necessitates an intricate symbiosis of historical analysis and comparative studies, both in the specific fields of a particular religion but also in its relation to other religions throughout its historical development. These two distinct yet interlinked avenues of inquiry offer a multi-dimensional understanding of the mechanisms through which religious practices

and beliefs influence and interact with social, political, and cultural structures. The diachronic analysis of religious traditions provides a nuanced perspective on how societies have been intrinsically shaped by their religious ideologies over temporal gradients.

This historical exploration navigates the intricate relationship between religious doctrine and socio-cultural development, scrutinizing how religious ideologies and institutions have been formative forces in societal evolution. Notably, such historical understanding surpasses the limitations of superficial observation and delves into the deep structural influences, explicating the religion-rooted substrate upon which societies are consistently built upon.

For example, one cannot overlook the profound influence Christianity had on the formation of Western civilization or the equally significant role of Buddhism in moulding East Asian societies. Using another particular example, an understanding of the historical interplay between religions, such as the cultural and political interactions between Christianity and Islam during the medieval period, is crucial to illuminate the multi-faceted dimensions of contemporary religious relations. On the other hand, a synchronic, comparative approach to religious studies broadens this perspective to a cross-cultural level, juxtaposing diverse religious systems in an exploration of commonalities, divergences, and interconnections. By providing a vantage point for the understanding that religious systems, beyond the bounds of cultural myopia, are still a product of human societies and are indebted and connected with our deepest psychological levels, developing comparative studies enables us to deconstruct ethnocentric biases and foster a pluralistic comprehension of global religious dynamics.

Religious syncretisms, mutual philosophical influences, historical dialogues, and conflicts become more discernible through

a comparative lens. The emphasis on cross-religious understanding within comparative religious studies, highlights the significance of interfaith dialogue in the globalized world. It also fosters an inclusive understanding of other forms of religious manifestation, which are of the utmost importance in aiding in reducing religiously- driven conflicts and enhance international cooperation.

Public Sphere

The Habermasian concept of the public sphere and its interface with religious traditions constitutes an intricate dialogue, rooted in Jürgen Habermas’s social and communicative theories. The public sphere, as conceived by Habermas, refers to a domain within our social life where individuals can come together to freely discuss and identify societal problems, and through that discussion, influence political action. In “The Structural Transformation of the Public Sphere” (1989), Habermas traces the historical development of the public sphere from the salons and coffee houses of the bourgeois society of the 18th century to its subsequent transformation in contemporary times. The public sphere, as an ideal, signifies an arena independent of both the state and the economy, where citizens deliberate issues of common concern. I rely upon the author’s own words in order to explore and describe the following:

The bourgeois public sphere may be conceived above all as the sphere of private people come together as a public; they soon claimed the public sphere regulated from above against the public authorities themselves, to engage them in a debate over the general rules governing relations in the basically privatized but publicly relevant sphere of commodity exchange and social labor (Habermas, 1989, p. 27).

In a summarized manner, Habermas meticulously tracks the emergence, transformation, and decline of the bourgeois public sphere. Central to his narrative is the evolution from a representative publicness, common in the feudal society of Europe, to the bourgeoisie public sphere of the 18th and 19th centuries. In pre-modern times, representation in the public was a show of status. The lord demonstrated his authority and power through ostentation. Publicness, then, was a display of what one already possessed in terms of societal rank. It was not a space for discourse, critique, or influence over political power.

In contrast to what happened previously, in historical terms, the rise of capitalism, alongside the growth of towns and the spread of print media, marked the emergence of a new kind of public sphere. Bourgeois society, distinguished by its commercial and capitalist interests, fostered institutions like coffee houses, salons, and newspapers. These became the hubs where private individuals, particularly the bourgeoisie middle class, could come together to engage in rational-critical debate about matters of general interest. Nevertheless, as the 19th century waned and the 20th century dawned, the public sphere faced challenges. Capitalist interests, the rise of mass media, and changes in political structure caused it to lose its initial character. What was once an arena for critical-rational debate increasingly became a platform for advertising, propaganda, and manipulated public opinion.

Religion and the Public Sphere

Habermas's engagement with the role of religion in the public sphere has evolved over time. In his earlier works, Habermas showed a certain skepticism towards traditional religious beliefs playing a role in secular, rationalized public discourse. However, his subsequent works

reflect a more accommodating stance, recognizing the enduring importance of religious traditions and their potential to contribute constructively to public discourses. In “Between Naturalism and Religion” (2008) and “An Awareness of What is Missing” (2010), Habermas acknowledges the potential of religious traditions to offer insights and orientations that may not be easily accessible through secular reason alone. He argues that in a post-secular society, where religion persists in the face of modernity’s rationalizing forces, secular citizens should be open to insights from religious worldviews, even if they don’t share the faith from which these insights emerge. It is important to stress that Habermas thinks that religious traditions have their own, particular, place in the elaboration of a universal concept of Public Sphere. A major argument used by the author is:

Religious traditions have a power of their own; they cannot be simply replaced by something else. Their power consists in their ability to offer answers to questions about the meaning of life. These answers can motivate individuals to show civil solidarity, that is, to perform acts of justice, charity and toleration (Habermas, 2008 p. 129).

This shows that Jürgen Habermas’s engagement with the role of religion in the public sphere still represents a significant dimension of his oeuvre, reflecting an development in his thinking regarding the place of religious discourses in secular democracies. The intricate relationship between religious beliefs, secular reason, and public discourse is approached by Habermas with a depth that underscores the multidimensionality and fluidity of modern societies. Deepening in his own terms, this dialogue, however, Habermas also postulates a significant caveat: religious arguments must be translated into secular terms if they are to influence political decisions in a diverse society. This means that religious citizens participating in public debates should

attempt to find secular justifications for their religiously-motivated positions so that their arguments are accessible and evaluable by all citizens, irrespective of their religious or philosophical commitments, as Habermas identifies a dual potential in religious traditions:

- On one hand, religious traditions harbor insights, moral intuitions, and orientations that might not be readily available through secular reasoning.
- On the other, these very traditions can, at times, run counter to the universalist principles that undergird secular democracies.

To bridge this tension, Habermas proposes the principle of translation. Religious arguments, when presented in the public sphere, should be translated into secular terms to make them accessible and evaluable by all citizens, irrespective of their religious or philosophical commitments. This principle upholds the integrity of secular discourse while respecting the potential contributions from religious perspectives.

The challenge for religious citizens, as posited by Habermas, lies in navigating their dual commitment to their faith and to the secular rationalities that define the public sphere. This demands not a dilution of religious belief but an openness to engage with secular reasoning and the willingness to find universally accessible justifications for their religiously-motivated positions.

Conclusion

In charting the intricate terrains of the public sphere, Jürgen Habermas unveils a dynamic tableau, elucidating the metamorphosis of its character and import across eras. Grounded in the bourgeois milieu, this discursive realm, which once epitomized uninhibited dialogue, has metamorphosed under various societal catalysts, from

capitalist dynamics to the surge of mass communication. Amidst this expansive tableau, the dialogue between secular realms and religious traditions emerges, embodying a dialectic that profoundly influences contemporary societal interactions. Positioned at this juncture, the discipline of religious studies becomes indispensable. As Habermas transitions from an initial circumspection towards religious involvement in secular discourse to a more embracing stance, he indirectly emphasizes the necessity for deep, scholarly immersion into these traditions. The undiminished resonance of religious edicts, even amidst the overwhelming embrace of modern rationality, indicates their continued pertinence.

Their nuanced amalgamation into secular discourse demands an articulate and informed translation. It is at this interface that the indispensability of religious studies is most felt: to penetrate these doctrines deeply, elucidate their complexities, and arm individuals with the discernment to transpose theological and philosophical insights that have had as basis a religious cornerstone, into secular parlance. Religious studies, as a scholarly endeavor, offers an incisive understanding of religious traditions, endowing individuals with the acuity to adeptly traverse the liminal spaces between deeply-held convictions and the encompassing rationalities of the public sphere.

Within Habermas's framework, which resonates with a quest for equilibrium between faith and reason, religious studies stand as an essential beacon, ensuring religious motivations not only find a voice but also resonate in secular spheres with clarity and pertinence. In our intricate global mosaic, the interplay between the public sphere and religious traditions is palpable. Through Habermas's perspective and the pivotal role of religious studies, we recognize the imperative of not only acknowledging but also comprehensively engaging with these interrelations, nurturing a more profound, inclusive societal dialogue.

Bibliography

DURKHEIM, É. **Les Formes élémentaires de la vie religieuse** (The Elementary Forms of Religious Life). Paris: Alcan, 1912.

ELIADE, M. *Patterns in Comparative Religion*. Sheed & Ward, 1958.

ELIADE, M. **Myth and Reality**. Harper & Row, 1963.

ELIADE, M. **Shamanism**: Archaic Techniques of Ecstasy. Pantheon Books, 1964.

ELIADE, M. **The Sacred and The Profane**: The Nature of Religion. Harcourt: Brace & World, 1959.

GEERTZ, C. Religion as a Cultural System. *In*: M. Banton (Ed.), **Anthropological Approaches to the Study of Religion**. p. 1-46. London: Tavistock, 1966.

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

HABERMAS, J. **Between Naturalism and Religion**: Philosophical Essays. Cambridge, UK: Polity Press, 2008.

HABERMAS, J. **The Structural Transformation of the Public Sphere**: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. Cambridge, MA: MIT Press, 1989.

HEGEL, G. W. F. **Phenomenology of Spirit**. Translated by A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

HEGEL, G. W. F. **The phenomenology of spirit**. Translated by Pinkard, Terry. Cambridge: Cambridge University Press, 2018 [1807].

HUNTINGTON, S. P. **The clash of civilizations and the remaking of world order**. New York: Simon & Schuster, 1996.

JOUSTRA, R. J.; WILKINSON, A. **The Religious Problem with Religious Freedom**: Why Foreign Policy Needs Political Theology. London: Routledge, 2017.

JUNG, C. **Memories, Dreams, Reflections**. New York: Ferguson, 1963.

JUNG, C. **Man and His Symbols**. New York: Ferguson, 1988.

LILLA, M. **The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West**. New York: Knopf, 2007.

MANDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. **The Power of Religion in the Public Sphere**. New York: Columbia University Press, 2011.

MÜLLER, F. M. **Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India**. London: Longmans, Green & Co, 1878.

MÜLLER, F. M. **The Sacred Books of the East**. Oxford: Clarendon Press, 1879. O'REGAN, C. *The Heterodox Hegel*. State University of New York Press, 1994.

PUTNAM, R. D.; CAMPBELL, D.E. **American Grace: How Religion Divides and Unites Us**. New York: Simon & Schuster, 2010.

SAID, E. W. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.

VAN DER LEEUW, G. **Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology** (trans. J. E. Turner). Gloucester, MA: Peter Smith, 1963.

VAN DER LEEUW. **Sacred and Profane Beauty: The Holy in Art** (trans. D. E. Green). New York, NY: Holt, Rinehart and Winston, 1956.

WEBER, M. **The Protestant ethic and the spirit of capitalism**. Translated by Talcott Parsons. New York: Routledge, 1930. (Original work published in 1905)

A educação moral e religiosa católica em Cabo Verde e a percepção dos professores sobre a relevância dessa disciplina

Florenço Mendes Varela
Escola Universitária Católica de Cabo Verde
florenco.varela@eucatomica.edu.cv

Introdução

Com uma população predominantemente católica, a sociedade cabo-verdiana, desde a sua origem, foi profundamente marcada pelos valores cristãos. Mesmo em situações particularmente difíceis e delicadas, tais como a relação entre colonos vindos da Europa e escravos trazidos da África, o processo gradual de miscigenação e suas consequências na formação da sociedade tipicamente cabo-verdiana, tais valores prevaleceram.

Em todas essas etapas de desenvolvimento de Cabo Verde, os princípios cristãos estiveram bem presentes, iluminaram, na medida do possível, os recantos mais sombrios e contribuíram para a construção do homem cabo-verdiano e da sua peculiaridade. A consciência de si e da própria dignidade; a visão do outro e do que ele representa para cada um; a sensibilidade à realidade presente e a abertura à universalidade, tudo isso é fruto de uma consciência cristã em razoável estágio de maturação, que tem Deus como Pai de todos e Jesus Cristo, como o irmão mais velho, no qual todos somos filhos de Deus e irmãos uns dos outros, como se destaca:

ao longo do tempo e devido a várias adversidades históricas, esses valores cristãos sofreram erosões, por vezes graves, quer por

circunstâncias naturais, como secas severas; como por motivos conjunturais, como políticas desfavoráveis, isolamento, fome extrema, ideologias autossuficientes, prescindindo da Igreja como veiculadora desses valores e, por isso, irrelevante na consolidação da sociedade cabo-verdiana (Santiago, 2019, p. 3).

Todavia, como se costuma dizer, a “história é mestra da vida”. Por isso, a dado momento, também os poderes políticos perceberam da situação, fez-se uma nova análise da conjuntura sociopolítica e assinado o Acordo Jurídico entre a Santa Sé e o Estado de Cabo Verde relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica em Cabo Verde, aprovado pela Resolução nº 83/VIII/2013 (BO nº 68, I Série, de 16 de dezembro). Esse Acordo consagrou, dentre outras coisas, a possibilidade de introdução no ensino público não superior da disciplina Educação Moral e Religiosa Católica (EMRC).

Com a introdução da disciplina de EMRC nas escolas públicas, a partir do ano letivo 2019-2020, o professor dessa disciplina mereceu uma atenção especial:

tendo em conta as condições legais de qualificação científica e pedagógica, o jeito e o gosto pela missão educativa, a capacidade de relação e de integração escolar, o equilíbrio e a maturidade humana, o testemunho de uma vida cristã coerente e comprometida eclesialmente, a disposição para assumir as orientações diocesanas e nacionais neste domínio do ensino (CEP, 2006, *online*).

É nesta linha que foi desenhado o curso de especialização em Ciências Religiosas para complementar a formação inicial e contínua dos professores e agentes pastorais, procurando dar respostas aos desafios do ensino religioso escolar e da ação pastoral.

Esse curso de especialização em nível de pós-graduação *lato sensu* visa, fundamentalmente, proporcionar aos estudantes conhecimentos sobre a pesquisa científica e desenvolver competências para a prática da investigação em ciências religiosas, a identificação das características gerais do conhecimento científico, os diferentes tipos e etapas de investigação, bem assim, a capacitação para a elaboração e aplicação de instrumentos de recolha, tratamento e interpretação de dados tendo em conta um problema formulado.

O presente artigo pretende evidenciar alguns elementos do processo de implementação da Educação Moral e Religiosa Católica, conhecer a percepção dos docentes sobre a relevância da disciplina e estabelecer a ponte com a formação de docentes, a partir do curso de especialização em Ciências Religiosas e das perspectivas que se apontam com a criação da Escola Universitária Católica de Cabo Verde no incremento da formação superior em Cabo Verde, conforme realça Carvalho (2019).

Enquadramento histórico legal do ensino religioso em Cabo Verde

Com o povoamento das ilhas do arquipélago e a chegada dos primeiros missionários franciscanos, juntamente com os portugueses, a partir de 1462, pode-se dizer que se deu início ao processo de implementação do ensino religioso que culmina, em 1533, com a criação da Diocese de Santiago de Cabo Verde, abrangendo todo o arquipélago e a então região da Guiné. A construção da Sé Catedral em 1556 e a criação do Seminário de Cabo Verde em 12 de janeiro de 1570, um desígnio que só viria a concretizar em 1866 com a criação de um Seminário eclesiástico na ilha de São Nicolau, a refundação do Seminário de São José na Praia, ilha de Santiago em 1957, são alguns

dos marcos históricos relevantes na história do ensino religioso em Cabo Verde.

Sabe-se que toda a história portuguesa, inclusive a do ensino, desde a fundação da nacionalidade até ao século XVIII, foi marcadamente político-religioso de índole católica, apostólica, romana, mantendo as instituições educativas, como todas as outras, uma ligação privilegiada com a igreja Católica.

Desde os primórdios da colonização das ilhas, a Igreja Católica esteve presente já que havia uma aliança entre o altar e o trono português... Essa intrínseca relação entre o Estado e a Igreja em Cabo Verde teve consequências inclusive no campo educacional em que, sobretudo nos primeiros séculos, a Igreja Católica desempenhou fundamental papel na instrução dos cabo-verdianos - instrução que se dava aliada à evangelização (Delgado, 2017, p. 167).

Segundo a Carta Constitucional de 1826 “a Religião Católica continuará a ser a religião do reino. Todas as outras religiões são permitidas aos estrangeiros, com seu culto doméstico ou particular, em casa para isso destinadas sem forma algum exterior de templo” (Martins, 2005, p. 62). A Constituição portuguesa de 1822 estabelece que a Religião Católica Apostólica Romana era a religião do Estado e mantinha o ensino do catecismo e da moral.

Com o debate na Europa sobre o laicismo e a ideia de uma educação autónoma e de uma escola neutra, terá influenciado algumas decisões em Portugal e suas colônias, nomeadamente Cabo Verde.

A proclamação da 1ª República em Portugal em 5 de outubro de 1910, a extinção do ensino da doutrina cristã, nas escolas primárias, através de um dispositivo de 22 outubro de 1910 e a Lei da Separação do Estado e da Igreja, 20 de abril de 1911, terão influenciado

enormemente a Constituição da República de 21 de agosto 1911 que estabelece que o “Estado passa a reconhecer a igualdade política e civil de todos os cultos e o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos e particulares será neutro em matéria religiosa”.

Em 10 de fevereiro de 1922, a Igreja Católica, através do Bispo Dom José Alves Martins, aprova os Estatutos da “Congregação da Doutrina Cristã” da Diocese de Cabo Verde, denominada: “Instrução Pastoral sobre o Ensino Religioso”, estabelecendo diretrizes sobre o ensino religioso no arquipélago.

A proclamação da 2ª República em 28 de maio de 1926, permite uma nova etapa na relação entre o estado e a Igreja. No campo do ensino houve modificação dos programas educativos e a reintrodução da Educação Moral e Educação Cívica. A Constituição de 1933 volta a reconhecer à Igreja Católica a influência nas instituições, no ensino e na sociedade, imprimindo valores nacionalistas expressos na trilogia “Deus, Pátria e Família”. Foram estabelecidos vários Decretos sobre a Implementação da Instrução Moral e Cívica dando nova visibilidade da religião católica, parecendo mais programas de religião católica confessional, com abundantes conteúdos católicos. Com a assinatura do Acordo entre o Estado Português e a Santa Sé (Concordata de 7 maio 1940), a Religião e a Moral Católicas passam a ocupar lugar de destaque nas escolas.

O Concílio Vaticano II (1962 a 1965) sob o signo da “renovação da face da Igreja Católica e a Liberdade Religiosa”, constitui um marco relevante para a Igreja. Todavia, a Revolução dos Cravos 1974 e a conseqüente instauração do regime democrático em Portugal, originado a 3ª República e o Protocolo Adicional à Concordata, 15 de fevereiro de 1975, terá alterado o cenário do ensino religioso. “A Constituição da República Portuguesa de 1976, contrariamente à Constituição de 1933, estabeleceu a não confessionalidade do ensino público, não fazendo qualquer referência particular a Igreja Católica,

valendo o princípio de separação entre esta e o Estado” (Martins, 2005, p. 73).

Com a ascensão à independência em 1975, Cabo Verde, não estabelecendo formalmente com a Santa Sé nenhum Acordo manteve, até 2013, uma indefinição sobre o ensino religioso nas escolas públicas em Cabo Verde. Não obstante, admitiu-se o ensino religioso confessional, ao abrigo do artigo 85º da LBSE que regula o ensino particular ou cooperativo, em alternativa ou em complementaridade ao ensino público, que visa reforçar a garantia do direito de aprender e de ensinar. O ensino particular ou cooperativo pode exercer também uma função supletiva do ensino público, podendo, neste caso, receber do Estado os necessários apoios (Cabo Verde, 2018), a exemplo da Escola Padre Moniz em São Miguel, do Centro Educativo Amor de Deus e Centro Educativo Miraflores na Praia, Escola Salesiana de Artes e Ofícios em Mindelo, entre outras.

Do ponto de vista jurídico, a Constituição da República de Cabo Verde (Lei constitucional nº 1/VII/2010, de 3 de maio) consagra no seu art.º 49º a “liberdade de consciência, de religião e de culto”, número 1, que “é inviolável a liberdade de consciência, de religião e de culto, todos tendo o direito de, individual ou coletivamente, professar ou não uma religião, ter uma convicção religiosa da sua escolha, participar em atos de culto e livremente exprimir a sua fé e divulgar a sua doutrina ou convicção, contanto que não lese os direitos dos outros e o bem comum”. Além do mais, esse artigo, estabelece no número 4º, que “é garantida a liberdade de ensino religioso”.

A Lei de Bases do Sistema Educativo (Decreto-Legislativo nº 13/2018) estabelece no art.º 5º que a educação visa a formação integral do indivíduo, portanto, deve preparar o educando para uma constante reflexão sobre os valores espirituais, de entre outros. Por outro lado, o estatuto da Igreja Católica, em termos de representatividade junto da população cabo-verdiana, é regulado

pelo Acordo entre a República de Cabo Verde e a Santa Sé de 10 de junho de 2013 (publicado em 18 de dezembro de 2013) e consagrado através da Resolução nº 83/VIII/2013. Esse acordo prevê o ensino da religião e moral católica (art.º 17º):

O Estado garante à Igreja Católica e às pessoas jurídicas canônicas reconhecidas nos termos do artigo 4º e 5º, no âmbito da liberdade de ensino, o direito de estabelecerem e orientarem escolas e estabelecimentos em todos os níveis de ensino e formação, de acordo com a doutrina da Igreja e o direito cabo-verdiano, sem estarem sujeitos a discriminação (Cabo Verde, 2013, *online*).

A Lei nº 64/VIII/2014 de 16 de maio (Cabo Verde, 2014), estabelece o Regime Jurídico da Liberdade de Religião e Culto em Cabo Verde e estipula (art.º 3º) a inviolabilidade da liberdade de religião e de culto e determina que o Estado, em conformidade com a Constituição, a Declaração Universal dos Direitos do Homem, o direito internacional aplicável, que visa reconhecer e garantir o efetivo gozo da liberdade de religião e de culto e ainda garantir a liberdade da prática religiosa, favorecendo um ambiente de pluralidade e de tolerância (art.º 5). Estipula também o princípio do tratamento igualitário (art.º 8º) e da separação do Estado das coletividades religiosas. Determina ainda que o Estado não pode programar a educação e a cultura segundo diretrizes religiosas (art.º 9º).

Essa mesma Lei (64/VIII/2014 de 16 de maio) estipula ainda no artigo 30º, número 7, que:

O ensino de religião e moral nas escolas públicas deve respeitar o pluralismo religioso da sociedade cabo-verdiana, conformar-se com os princípios da Constituição em matéria de educação, do desenvolvimento integral da personalidade e da cidadania e não incluir qualquer forma de proselitismo (Cabo Verde, 2014, *online*).

Acordo Jurídico entre o Estado de Cabo Verde e a Santa Sé e a disciplina de EMRC

Após uma nova análise da conjuntura sociopolítica, no dia 10 de junho de 2013, foi assinado o Acordo entre a Santa Sé e o Estado de Cabo Verde relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica em Cabo Verde, aprovado pela Resolução nº 83/VIII/2013 (BO nº 68, I Série, de 16 de dezembro), comumente, denominada, Concordata.

No essencial, esse Acordo é um instrumento jurídico internacional, através do qual o Estado de Cabo Verde reconhece a personalidade jurídica à Igreja Católica, bem como algumas regalias e benefícios, todos compatíveis com o disposto na Constituição cabo-verdiana. De realçar que, através do Acordo Jurídico de 1940, o Estado de Cabo Verde reconhece a personalidade jurídica da Igreja Católica, bem como os Domingos como dias festivos, assegurando aos católicos a possibilidade de cumprirem os seus deveres religiosos nesses dias. Através desse Acordo Jurídico clarifica-se o processo de reconhecimento das decisões eclesiais, designadamente, sobre sentenças eclesiais, dispensa pontifícia de casamento rato e não consumado, sendo requisito imprescindível, o respeito pelos princípios da ordem pública internacional do Estado de Cabo Verde, entre várias outras prerrogativas.

Pela sua denominação “Acordo entre a República de Cabo Verde e a Santa Sé relativo ao estatuto jurídico da Igreja Católica em Cabo Verde”, nos indica que ele não se refere apenas à implementação da disciplina de EMRC nas escolas. Entretanto, pela sua natureza, neste artigo, damos ênfase aos aspetos ligados ao ensino, destacando alguns artigos do Acordo, estabelecendo alguma ligação com a Lei nº 64 VIII/2014 de 16 de maio que estabelece o Regime Jurídico da Liberdade de Religião e de Culto em Cabo Verde, especialmente sobre “o ensino religioso nas escolas públicas” (Cabo Verde, 2014, art.º. 30, números 1 a 8).

Portanto, no plano geral, o Acordo refere que Cabo Verde “com fundamento no direito à liberdade religiosa, reconhece à Igreja Católica o direito de exercer livremente a sua missão apostólica, garantindo o exercício público das suas atividades, nomeadamente as de culto, magistério e ministério, bem como a jurisdição em matéria eclesiástica” (Cabo Verde, 2013, art.º 2 § 2).

Importa salientar que a liberdade religiosa já era um fato no arquipélago. Cabo Verde tem dias religiosos como dias festivos, sendo um país que “assegura aos católicos a possibilidade de cumprirem os seus deveres religiosos nos dias festivos” (Cabo Verde, 2013, art.º 3 § 3). Além disso, o calendário escolar também leva em consideração os dias festivos cristãos que, geralmente, coincidem com o dia da maior parte dos municípios do país.

No campo do ensino, através desse Acordo, o Estado de Cabo Verde reconhece o papel histórico da Igreja Católica na formação integral das pessoas do arquipélago para reafirmar que “o estado reconhece a Igreja Católica o direito de constituir e administrar Seminários e outros estabelecimentos de formação e cultura eclesiástica” (Cabo Verde, 2013, art.º 14, § 1).

O artigo 15 § 2 estabelece que “é da competência exclusiva da autoridade eclesiástica a definição de conteúdo do ensino da religião e moral católicas” e que “em nenhum caso, o ensino da religião e da moral católicas será ministrado por quem não seja considerado idóneo pela autoridade eclesiástica competente, a qual certifica a referida idoneidade nos termos previstos pelo sistema de ensino cabo-verdiano e pelo direito canónico” (Diocese De Santiago, 2013, Arte. 16, § 3).

Tendo em conta esse dever, o estado “garante as condições necessárias para assegurar, em conformidade com as orientações gerais do Ensino cabo-verdiano, o ensino da religião e moral católicas nos estabelecimentos de ensino público não superior, sem qualquer forma de discriminação” (Cabo Verde, 2013, Art.º 16, § 1).

Na mesma linha, estabelece o Acordo que o Estado garante à Igreja Católica “o direito de estabelecerem e orientarem escolas e estabelecimentos em todos os níveis de ensino e formação, de acordo com a doutrina da igreja e o direito cabo-verdiano, sem estarem sujeitos a discriminação” (Cabo Verde, 2013, Art.º 17, § 1).

Assim, a Escola Universitária Católica de Cabo Verde (<https://eucatomica.edu.cv>), canonicamente, criada por despacho conjunto dos Bispos das Dioceses de Santiago e de Mindelo datado de 1º de janeiro de 2022 e reconhecida, do ponto de vista civil, pela Agência Reguladora do Ensino Superior através do Despacho Nº 045/ARES/2022, de 27 de outubro, publicado no BO Nº 202, II série, de 23 de novembro de 2022, encontra fundamento no “direito de fundar e dirigir universidades, faculdades e institutos de ensino superior que contribuam para a elevação cultural da pessoa humana e para a sua promoção plena, em conformidade com o múnus de ensinar da própria Igreja” (Diocese De Santiago, 2013, Art.º 18, § 1).

Com a assinatura da Concordata, o assunto entrou passou para a agenda da “esfera pública”, suscitando na “opinião pública” muita satisfação, por um lado e, alguma contestação, por alguns indivíduos da sociedade civil. Vale realçar que se trata de um espaço “onde pessoas privadas constituem um público que discute com os detentores do poder público e da autoridade questões como as leis de intercâmbio de mercadorias e o trabalho social” (Rezende, 2010, p. 783)

O então pároco da paróquia de Imaculada Conceição, Reverendo Padre Boaventura que integrou a comissão de elaboração do Acordo, esclareceu que o documento confirma a liberdade religiosa existente no país e, por isso, não se trata de nenhum privilégio atribuído aos cristãos, mas sim reconhece o papel da Igreja Católica na história de Cabo Verde, no passado e no presente, assim como das várias congregações que trabalham há vários séculos no país (Expresso Das Ilhas, 2013).

A fim de minimizar as reações em como o estado estaria a beneficiar a Igreja Católica, colocando todas as religiões em igualdade de circunstância, foi aprovada a Lei nº 64 VIII/2014 de 16 de maio que estabelece o Regime Jurídico da Liberdade de Religião e de Culto em Cabo Verde.

Deste modo, a Lei nº 64/VIII/2014 de 16 de maio, estabelece o Regime Jurídico da Liberdade de Religião e Culto em Cabo Verde e estipula no art.º 3º a inviolabilidade da liberdade de religião e de culto e determina que o Estado, em conformidade com a Constituição, a Declaração Universal dos Direitos do Homem, o direito internacional aplicável, reconhecer e garantir a efetivo gozo da liberdade de religião e de culto e ainda garantir a liberdade da prática religiosa, favorecendo um ambiente de pluralidade e de tolerância. Estipula, também, no art.º 8º, o princípio do tratamento igualitário e da separação do Estado das coletividades religiosos e estabelece, no art.º 9º, que o Estado não pode programar a educação e a cultura segundo diretrizes religiosas.

A Lei 64/VIII/2014 de 16 de maio (Cabo Verde, 2014), estabelece, no art.º 30º, o ensino religioso nas escolas públicas, nos seguintes termos:

1. As igrejas e comunidades ou organizações religiosas reconhecidas podem requerer e obter autorização para ministrar educação moral e religiosa nas escolas públicas do ensino básico e do ensino secundário que indicarem”, acrescentando que a “educação moral e religiosa em escolas públicas é opcional e não alternativa a qualquer área ou disciplina curricular. (Cabo Verde, 2014, art.º 30º § 1 e 3)
2. Os professores incumbidos de ministrar a disciplina de educação moral e religiosa são nomeados ou contratados, transferidos ou excluídos da docência da mesma pelas instâncias competentes da administração escolar do Estado,

- ouvidos previamente os representantes das respetivas igrejas, comunidades ou organizações religiosas, em nenhum caso podendo o ensino da referida disciplina ser administrado por quem não seja considerado idóneo por eles (Cabo Verde, 2014, art.º 30º § 5).
3. O ensino de religião e moral nas escolas públicas deve respeitar o pluralismo religioso da sociedade cabo-verdiana, conformar-se com os princípios da Constituição em matéria de educação, do desenvolvimento integral da personalidade e da cidadania e não incluir qualquer forma de proselitismo (Cabo Verde, 2014, art.º 30º § 7), ressalvando a ideia em como a Catequese e a EMRC não são atividades em alternativa, existindo, portanto, uma relação de distinção e complementaridade. “Cada uma delas tem a intencionalidade própria do seu espaço de intervenção. Por isso, a Catequese não deve transformar-se numa aula e vice-versa (CEP, 2006, p. 4)
 4. O Estado, no âmbito da liberdade religiosa e do dever de cooperar com os pais na educação dos filhos, garante as condições necessárias para, em conformidade com as orientações gerais do ensino em Cabo Verde, assegurar a educação moral e religiosa nos estabelecimentos de ensino não superior, sem qualquer discriminação (Cabo Verde, 2014, art.º 30º § 8).

Programa da Disciplina de EMRC

O programa da disciplina Educação Moral e Religiosa Católica de Cabo Verde, foi elaborado por uma equipa multidisciplinar, tendo como principais referências o Programa de Educação Moral e Religiosa Católica: Ensinos Básico e Secundário, edições de 2014 e de 2007, do Secretariado Nacional da Educação Cristã de Portugal.

Conforme o programa, a disciplina Educação Moral e Religiosa Católica, é uma componente do currículo de natureza transversal e não se pretende que seja ministrada isoladamente, embora seja da responsabilidade de um único professor com formação específica nesse domínio. Ela concretiza-se através de um plano que abrange o trabalho a ser desenvolvido de forma interdisciplinar nas mais diversas disciplinas e áreas do currículo, porém o professor responsável pela lecionação dela tem indubitavelmente, um papel primordial nesse processo.

A EMRC é uma disciplina abrangente e se orienta pelos aspetos fundamentais, nomeadamente, direitos e deveres do cidadão, relações interpessoais, autoconhecimento no conhecimento e valorização do transcendente, nas instituições que organizam e regulam as sociedades, no respeito pelo meio ambiente, de entre outros importantes como a vida e a convivência baseados nos preceitos cristãos da irmandade, no contexto de um sistema educativo, de uma determinada sociedade nacional e global.

A disciplina de EMRC abarca conteúdos e objetivos do Ensino Básico (1º ano ao 8º ano) e Ensino Secundário (9º ano ao 12º ano), tendo por base as seguintes finalidades:

- Desenvolver capacidades que permitem ao aluno ter acesso a conhecimentos básicos e de cultura geral, necessários à vida adulta e a sua integração na sociedade, inspirados nos valores do Evangelho e da ética cristã.
- Preparar o aluno para que seja um cidadão íntegro, independente, responsável, proativo no sentido de exercer seus direitos, deveres, contribuindo quotidianamente para a estabilidade social nacional e global.
- Adquirir conhecimentos sobre Jesus Cristo, o fundamento religioso da moral cristã através da transmissão da cultura, padrões sociais de convivência para as crianças, adolescentes da geração atual, valorizando a identidade nacional.

A elaboração do programa da disciplina de EMRC obedeceu às seguintes linhas orientadoras:

- Inclusão da disciplina no sistema educativo. Isso faz com que o programa utilize as orientações em vigor, emanadas pelo Ministério da Educação, no que se refere à forma de organizar o processo de ensino-aprendizagem;
- Definição da perspectiva metodológica da disciplina, por forma a tornar clara os objetivos, a metodologia e a sua natureza específica;
- Adequação do programa aos vários níveis etários e ciclos tendo em conta o processo de desenvolvimento dos alunos e os seus interesses concretos;
- Diversificação dos conteúdos e áreas temáticas em cada nível de escolaridade, por forma a evitar repetição e monotonia, proporcionando aos alunos um percurso educativo sequencial e significativo;
- Reforço da interdisciplinaridade, através da inter-relação com os conteúdos das várias disciplinas com a de EMRC, em cada nível de ensino;
- Desenvolvimento das áreas transversais ao currículo: educação para a cidadania, língua e cultura cabo-verdianas e tecnologias de informação e comunicação;
- Reforço da identidade da disciplina, garantindo a distinção entre o ensino religioso escolar e a catequese;
- Aprofundamento das temáticas propostas para que a disciplina contribua para uma sólida formação no campo cultural, ético e religioso, sempre no respeito pelas diversidades culturais e características específicas das turmas e dos alunos.

A EMRC é uma disciplina ou área curricular disciplinar, de natureza confessional. A confessionalidade da disciplina significa

que a visão do mundo é feita na perspectiva cristã. Trata-se de uma disciplina direcionada para o ensino moral e religioso, numa perspectiva cristã e específica da Igreja Católica, naturalmente, aberta ao diálogo com outras confissões religiosas e éticas, presentes numa sociedade plural e democrática.

O que identifica a disciplina é o facto de se desenvolver no contexto escolar, promovendo a educação das crianças, dos adolescentes e dos jovens, numa perspectiva cristã, através da relação de diálogo com todas as outras áreas do saber. Não se trata de interpretar a realidade com instrumentos de natureza científica, para daí retirar o conhecimento das leis físicas do funcionamento da matéria; trata-se de interpretar a realidade a partir de uma perspectiva ético-moral. Isso significa que o real é compreendido como campo do agir humano, livre e responsável, orientado por princípios e valores ético-morais.

Contudo, há que reconhecer que o mundo ético tem fundamentações diversificadas. A esse propósito, podemos identificar duas grandes orientações éticas: uma assente em princípios e valores exclusivamente antropológicos, sem qualquer referência à transcendência, outra que enquadra o mundo ético numa visão religiosa e cultural da vida. É esta segunda que corresponde à natureza da disciplina de Educação Moral Religiosa Católica. Constata-se, no entanto, que muitos dos resultados, em termos de valores e atitudes, são coincidentes numa ética humanista, fundada de forma não religiosa, e numa ética com fundamentação transcendente. A justiça, a paz, a liberdade, a verdade, a honestidade e a solidariedade, entre outros valores, encontram-se no ponto de interseção das éticas humanistas e da ética cristã, constituindo uma forte motivação para a educação das crianças, dos adolescentes e jovens nos sistemas educativos.

Docente da Educação Moral e Religiosa Católica

O Ministério da Educação ao homologar o pedido de autorização da Igreja Católica para a introdução da disciplina de EMRC, através do documento Ref.^a 126/GME/2019 de 17 de abril, estabelece que o recrutamento ou a transferência dos docentes incumbidos de ministrar a disciplina de EMRC deve ser feito “no estrito respeito do quadro legal existente para o efeito, no que tange aos requisitos académicos, ouvidos previamente os representantes das Dioceses de Mindelo e de Santiago sobre a sua idoneidade para a leção da disciplina” (Ministério da Educação, 2017).

Exige-se ao docente da Educação Moral e Religiosa Católica, além dos saberes necessários para a docência, a “fé esclarecida, virtudes morais e compromisso eclesial. Outras competências adquirem-se pela vida fora, com a experiência, o trabalho de grupo, o esforço de atualização pessoal, a maturidade humana e cristã”.

Segundo Nunes (2005, p.93), existem três aspetos fundamentais que definem o perfil geral do docente de EMRC:

Personalidade humana: Equilíbrio humano; maturidade; facilidade de estabelecer relações interpessoais; sensibilidade à problemática sociocultural; abertura de espírito universal; postura cívica e ética.

Personalidade docente: Propensão para a educação e o ensino; aptidão científica (teológica, didática e pedagógica) e profissional; compromisso na aquisição de formação permanente; disponibilidade para assumir responsabilidades na comunidade educativa; abertura ao estabelecimento de redes com as famílias e a comunidade envolvente; capacidade de liderança (“guia com autoridade”).

Personalidade crente: Fé (comprometida); testemunho de coerência e integridade de vida;

clareza e objetividade na transmissão da fé e da doutrina da Igreja; capacidade para criar nos alunos abertura à dimensão religiosa e à busca de opções pessoais; capacidade para ajudar a amadurecer nos alunos as interrogações de sentido para a vida.

Face ao perfil requerido, valeria realçar que formação de docente da Educação Moral e Religiosa Católica é geralmente entendida como um contributo crucial para o sucesso das escolas e do processo de ensino-aprendizagem, apesar da prática demonstrar alguma insuficiência na sua implementação (Carvalho; Pereira, 2005).

Alunos matriculados e professores de EMRC 2019/20 a 2022/23

Segundo o Relatório da implementação da EMRC (Diocese de Santiago, 2022, p. 4-5), no ano letivo 2019/2020, primeiro ano da implementação da disciplina, estiveram matriculados no 1º, 5º e 9º ano de escolaridade, 1.466 alunos, distribuídos por 47 turmas e a cargo de 11 professores, sendo 2 a tempo inteiro e os restantes em regime de acumulação.

No ano letivo 2020/2021, segundo ano da implementação, estiveram matriculados no 1º, 2º, 5º, 6º, 9º e 10º anos, 2.352 alunos, a cargo de 12 professores, sendo 4 a tempo inteiro e os restantes em regime de acumulação.

Um ano atípico, fustigado pela pandemia Covid-19, importa referir que assim como aconteceu com as outras disciplinas e seguindo as orientações do ME, a carga horária e modalidades de funcionamento desta disciplina tiveram de ser reajustadas, passando as aulas presenciais a ser de 1 (um) tempo semanal, com a duração de 25 a 30 mm e as turmas divididas em pequenos grupos. A redução da

carga horária semanal para metade, justifica o reduzido número de docentes nesse ano letivo.

No ano letivo 2021/2022, terceiro ano da implementação da EMRC nas escolas públicas, foram matriculados no 1º, 2º, 3º, 5º, 6º, 7º anos de escolaridade, 4.067 alunos, a cargo de 28 professores, sendo 8 a tempo inteiro e os restantes em regime de acumulação.

No ano letivo 2022/2023, quarto ano da implementação da EMRC nas escolas públicas, foram matriculados no 1º, 2º, 3º, 5º, 6º, 7º e 8º anos de escolaridade, 5.7113 alunos, a cargo de 33 professores, sendo 23 a tempo inteiro. Desses professores, 14 foram nomeados no quadro do concurso de recrutamento e seleção de professores para a disciplina de EMRC. É de referir que no 1º ciclo do ensino básico de Pólo Nº 1 em Assomada, a disciplina de EMRC é ministrada pelos professores titulares das turmas, em regime de monodocência, sem custos adicionais para o sistema de ensino.

Terminada a fase experimental neste ano letivo de 2022/2023, deve o Ministério da Educação, em diálogo com a Igreja Católica, definir novos cenários de alargamento da disciplina de EMRC nas escolas públicas não superiores para os próximos 4 anos letivos (2023/24 a 2026/27).

Quadro 1: Evolução do número de alunos matriculados e número de professores

	2019/2020		2020/2021		2021/2022		2022/2023	
	Nº Alunos	Nº Prof.						
Santiago	1217	9	1849	9	3288	24	5948	23
Mindelo	249	2	503	3	779	4	1165	5
TOTAL	1466	11	2352	12	4067	28	7113	33

Fonte: Relatório da implementação da disciplina de EMRC nas escolas públicas em Cabo Verde. Anos Letivos: 2019/2020, 2020/2021, 2021/2022 e 2022/2023. Diocese De Santiago, 2022.

Percepção dos professores sobre a relevância da disciplina de EMRC

Tendo em vista o alargamento da disciplina de EMRC nas escolas públicas, a partir do ano letivo 2023/2024, quisemos conhecer a percepção dos/as professores/as que sobre a relevância dessa disciplina, pedindo-lhe que se pronuncie sobre o grau de concordância ou de não concordância sobre alguns aspetos da disciplina, utilizando a escala gradativa de *Likert* de 1 a 5, sendo 1 *discordo totalmente*, 2 *discordo*, 3 *não concordo nem discordo*, 4 *concordo* e 5 *concordo totalmente*.

A escala de Likert tem a honra de ser um dos itens populares mais usados nas investigações. Ao contrário das perguntas sim/não, a escala de Likert permite medir as atitudes e conhecer o grau de conformidade do entrevistado com qualquer afirmação proposta. É totalmente útil para situações em que precisamos que o entrevistado expresse com detalhes a sua opinião. Neste sentido, as categorias de resposta servem para capturar a intensidade dos sentimentos dos inquiridos (Varela, 2018, p. 150).

Deste modo, foi aplicado, no período de 15 a 25 de fevereiro de 2023, um inquérito por questionário a 40 (quarenta) do total de 50 (cinquenta) professores que lecionam a disciplina de EMRC nas escolas públicas, em regime de tempo integral e acumulação, nas ilhas de Santiago (Praia e Santa Catarina), Fogo e São Vicente, no ano letivo 2022/2023. Assim, do total dos 40 inquéritos por questionários partilhados por e-mail, foram obtidas 36 respostas, até 25 de fevereiro de 2023.

Recorreu-se ao uso da ferramenta do *google*¹ <https://docs.google.com/forms/> para a aplicação do inquérito por questionário e consequente recolha de informações. A opção por tal ferramenta decorreu das características arquipelágicas do país e das vantagens que as tecnologias propiciam. Para tanto, foi enviado por e-mail individual aos professores.

A geração automática dos dados do questionário, revelou-se uma mais-valia ao processo de recolha, organização e sistematização de informações. Aliás, atualmente, tem sido recorrente as possibilidades de utilização das tecnologias digitais como ferramenta para o desenvolvimento da pesquisa. Sobre a utilização de tecnologias, Varela destaca:

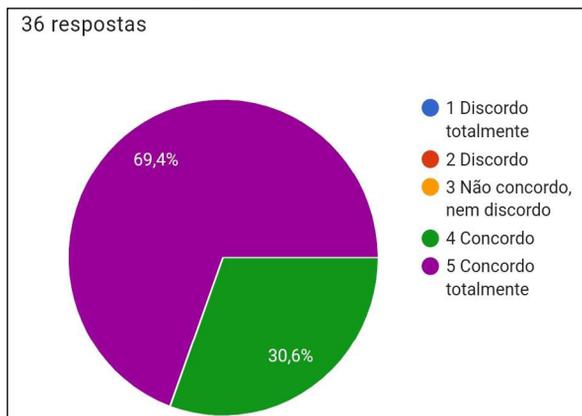
Com o uso das novas tecnologias, o processo de investigação ganha força e vigor. Não se trata apenas de automatizar processos e disponibilizá-los on-line, mas de tornar interativo todo o processo: da seleção da população a questionar até a divulgação de relatórios (estes mesmos interativos), os retornos, o tempo de resposta, a riqueza de apresentação facilitando a comunicação (Varela, 2018, p. 147).

Os dados genéricos mostram que 86,1% dos inqueridos situam-se na faixa dos 25 aos 50 anos. Apenas 13,9% na faixa dos 50 e mais anos. Quanto ao género, 83,3% feminino e 16,7% masculino. Com relação às habilitações académicas dos professores, verifica-se, a partir do gráfico a seguir que a maioria (72,2) possui licenciatura. Apenas, 16,7% possuem mestrado e 11,1% o nível médio de formação (Instituto Pedagógico). Na ótica dos inqueridos, conforme o gráfico a seguir, (69,4% concordam totalmente e 30,6% concordam), a

1 Ferramenta do *Google*, que possibilita criar formulários ágeis, com facilidade de editar e responder através de uma hiperligação, onde as respostas às questões são coletadas de forma organizada e automática, com informações e gráficos disponibilizados em tempo real.

disciplina EMRC, pela sua relevância, deve fazer parte do currículo escolar do ensino básico e secundário.

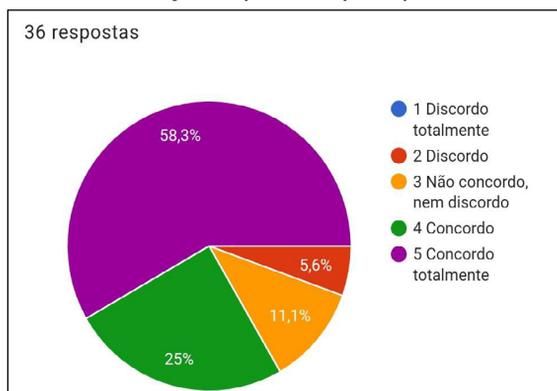
Gráfico 1 – Disciplina de EMRC no currículo escolar



Fonte: Dados do inquérito por questionário aos professores

Interrogados se o/a professor/a de EMRC deve possuir uma formação específica no domínio do ensino religioso escolar, a maioria concorda, sendo que 58,3% concordam totalmente e 25% concordam.

Gráfico 2 – Formação específica para professor de EMRC

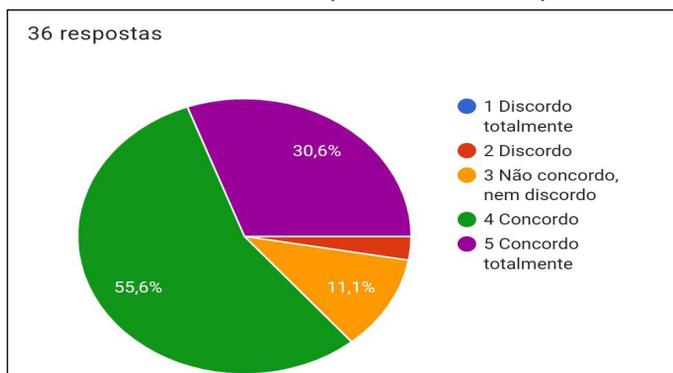


Fonte: Dados do inquérito por questionário aos professores

Quanto ao recrutamento de docentes da disciplina de EMRC, o gráfico a seguir revela que a maioria dos inqueridos (55.6% concordam totalmente e 30.6% concordam) entende que deve ser feito no restrito respeito aos requisitos acadêmicos e idoneidade para a lecionação dessa disciplina. Apenas, 5.6% discordam e 11.1% não concordam nem discordam.

Os professores de EMRC, devem ser criteriosamente selecionados, tendo em conta as condições legais de qualificação científica e pedagógica, o jeito e o gosto pela missão educativa, a capacidade de relação e de integração escolar, o equilíbrio e a maturidade humana, o testemunho de uma vida cristã coerente e comprometida eclesialmente, a disposição para assumir as orientações diocesanas e nacionais no ensino de EMRC (CEP, 2006).

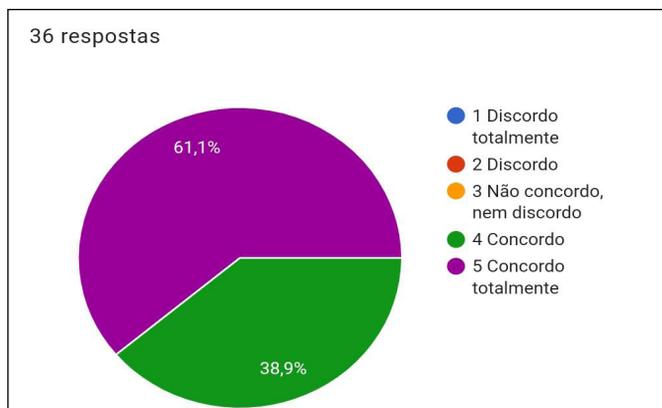
Gráfico 3 – Recrutamento de professor da disciplina de EMRC



Fonte: Dados do inquérito por questionário aos professores

Na ótica dos inqueridos, os conteúdos da disciplina de EMRC contribuem para a formação integral do aluno, de acordo com o art.º 5, número 1, da Lei de Bases do Sistema Educativo. Das respostas, 38,9% concordam e 61,1% concordam totalmente.

Gráfico 4 – Conteúdos da disciplina de EMRC

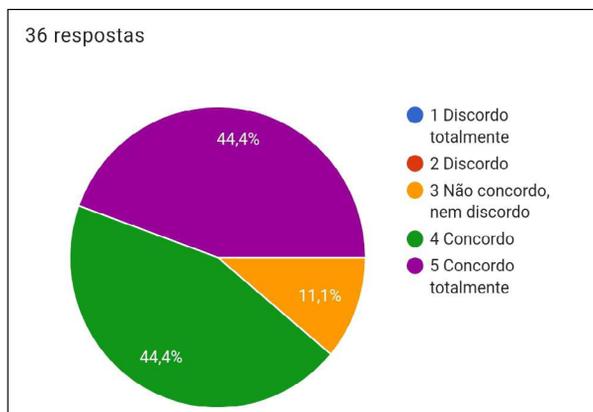


Fonte: Dados do inquérito por questionário aos professores

Interrogados se os conteúdos da disciplina de EMRC se diferenciam aos da catequese, 44,4% dos professores concordam totalmente, 44,4% concordam e 11,1% não concordam nem discordam.

Este assunto costuma gerar alguma confusão, sobretudo, no seio dos pais e encarregados de educação. Todavia, de acordo com a Conferência Episcopal Portuguesa (2006), a relação entre a disciplina de educação moral e religiosa católica e a catequese é uma relação de distinção e complementaridade. Cada uma delas tem a intencionalidade própria do seu espaço de intervenção.

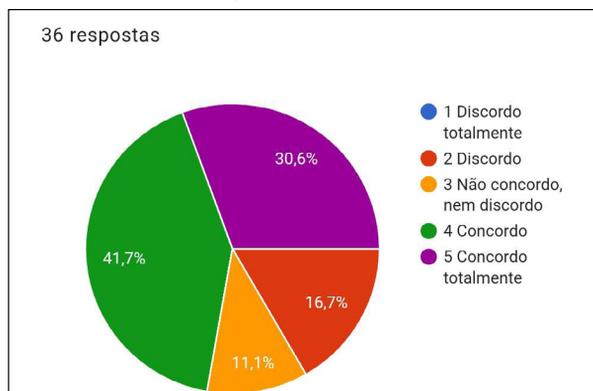
Gráfico 5 – Disciplina de EMRC e catequese



Fonte: Dados do inquérito por questionário aos professores

Questionado sobre se a disciplina de EMRC tem as mesmas exigências de sistema e rigor que requerem as demais disciplinas, as opiniões divergem. O gráfico a seguir indica que 41,7% concordam, 30,6% concordam totalmente, 16,7% discordam e 11,1% não concordam nem discordam.

Gráfico 6 – Rigor da disciplina de EMRC

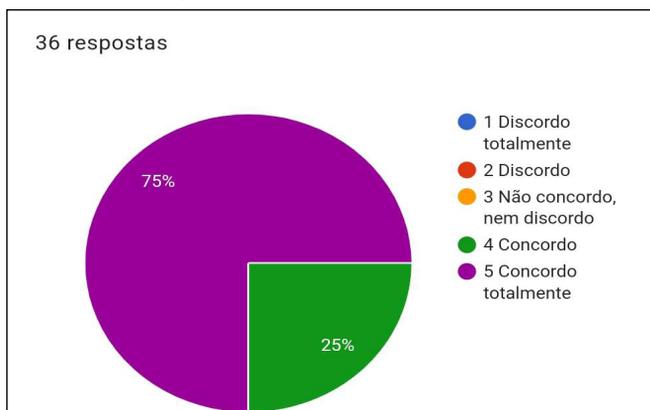


Fonte: Dados do inquérito por questionário aos professores

Os professores, por experiência própria, consideram que a disciplina de EMRC, mesmo sendo facultativa, no caso do ensino básico, deve ser ministrada, preferencialmente, encaixada no horário normal de aulas. O gráfico a seguir mostra que 75% concordam totalmente e 25% concordam.

O funcionamento das aulas da disciplina de EMRC em horário contrário, tem sido um enorme fracasso. Deste modo, as Dioceses estão cientes, preferindo a redução do tempo de 2 horas para 1 hora semanal do que o funcionamento em horário contrário.

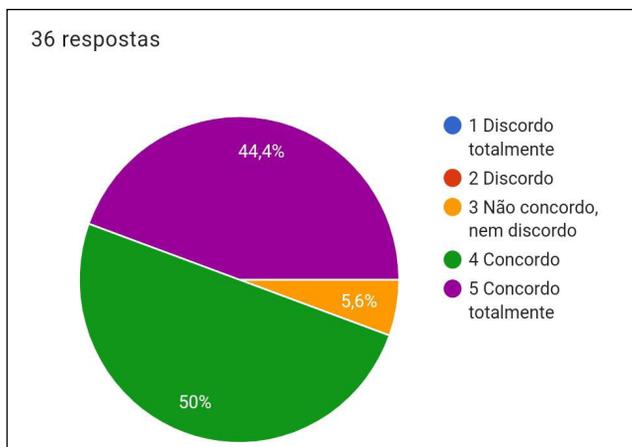
Gráfico 7 – Disciplina de EMRC no horário normal de aulas



Fonte: Dados do inquérito por questionário aos professores

A disciplina de EMRC fornece aos alunos uma chave de leitura construída com base na mensagem cristã e na fé da Igreja que tem vivido e amadurecido ao longo de séculos. O que identifica a disciplina de EMRC é o facto de se desenvolver no contexto escolar, promovendo a educação das crianças, dos adolescentes e dos jovens, numa perspectiva cristã, através da relação de diálogo com todas as outras áreas do saber.

Gráfico 8 – Identidade da disciplina de EMRC



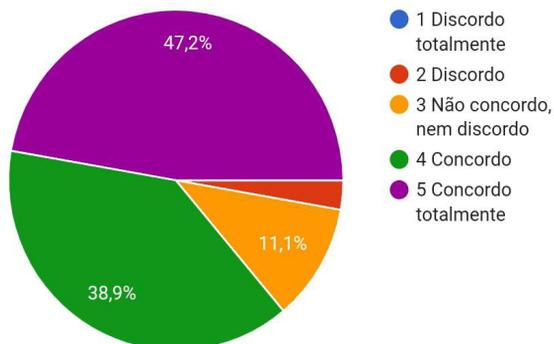
Fonte: Dados do inquérito por questionário aos professores

Questionados sobre o âmbito da disciplina de EMRC, também as opiniões variam, eventualmente, porque alguns professores em regime de acumulação, não têm uma formação específica no domínio das Ciências Religiosas.

O gráfico a seguir mostra que 47,2% dos inqueridos concordam totalmente em como a EMRC educa a dimensão religiosa dos alunos, veicula conhecimentos de âmbito cristão, estuda o fenómeno religioso e cultiva a interioridade; 38,9% concordam, 11,1% não concordam nem discordam e apenas um professor (2,8%) discorda.

Gráfico 9 – Âmbitos da disciplina de EMRC

36 respostas



Fonte: Dados do inquérito por questionário aos professores

Considerações e recomendações

A implementação da disciplina EMRC, a partir do ano letivo 2019/2020, é um fato de grande importância, por possibilitar, pela primeira vez, que os pais que desejam transmitir valores e cultura cristã aos seus filhos, encontrem na Escola o apoio necessário, integrado nas atividades escolares.

Concordamos com SNEC (2001) em como a disciplina de EMRC interessa à escola e, designadamente, à escola pública, é lugar privilegiado de desenvolvimento harmonioso do aluno, considerado como pessoa, na integridade das dimensões corporal e espiritual, e da abertura à transcendência, aos outros e ao mundo que é chamado a construir. Ao mesmo tempo, a disciplina de EMRC é um alerta para referência a estas dimensões que as outras disciplinas, as atividades da escola e o próprio projeto educativo são chamados, também, a contemplar.

O processo de alargamento/generalização da disciplina de Educação Moral e Religiosa Católica nas escolas públicas não superiores, a partir do ano letivo 2023/2024, exige negociação e entendimento entre o Estado, através do Ministério da Educação, e a Igreja Católica. Isso porque as decisões referentes a esse alargamento devem passar pela aceitação das duas partes, apesar de alguns aspetos estarem sob a alçada da Igreja Católica, como é o caso dos conteúdos a serem ministrados e a formação complementar de docentes dessa disciplina.

O concurso público para “reserva de recrutamento de professores de EMRC” realizado pelo Ministério da Educação em 2021/2022, estabelecendo como “requisitos preferenciais” Licenciatura em Teologia ou em Ciências Religiosas e “requisitos afins” Licenciatura em Filosofia e especialização em Ensino de Educação Moral e Religiosa Católica; Ciências Religiosas ou Licenciatura em Ciências da Educação e especialização em Ensino de Educação Moral e Religiosa Católica ou Ciências Religiosas, é uma medida que fortalece a disciplina e incentiva a oferta formativa da Escola Universitária Católica de Cabo Verde nas áreas das Ciências Religiosas; da Filosofia e da Ciências da Educação, Família e Infância.

Vale acautelar as prerrogativas estabelecidas pelo Ministério da Educação, através do documento Ref.^a 126/GME/2019 de 17 de abril que homologa a introdução da disciplina de EMRC nas escolas, estabelecendo que o recrutamento ou a transferência dos docentes incumbidos de ministrar a disciplina de EMRC deve ser feito “no estrito respeito do quadro legal existente para o efeito, no que tange aos requisitos académicos, ouvidos previamente os representantes das Dioceses de Mindelo e de Santiago sobre a sua idoneidade para a leção da disciplina” (Ministério da Educação, 2017).

Para o ano letivo 2023-2024, o Ministério da Educação tem uma reserva de candidatos aprovados no Concurso N^o 04/ ME/ 2021

para Recrutamento de Professores de EMRC, pessoas que além de requisitos académicos, possuem uma formação complementar na área das Ciências Religiosas, implementada pela Escola Universitária Católica de Cabo Verde. Nesta medida, a transferência de professores, alegadamente, por causa de “excesso” ou para “preenchimento de horário”, sem a observância da idoneidade para a lecionação dessa disciplina, pode ser prejudicial para a disciplina de EMRC.

O inquérito por questionário revela que os professores têm uma boa percepção sobre a relevância da disciplina de EMRC. Confirma-se que essa disciplina tem a sua identidade própria, os conteúdos diferenciam-se aos da catequese e contribuem para a formação integral do aluno. Pela sua relevância, a disciplina de EMRC deve fazer parte do currículo escolar, o recrutamento de docentes deve ser feito no estrito respeito aos requisitos académicos e idoneidade para a lecionação da disciplina e devem possuir uma formação específica na área das Ciências Religiosas.

Na ótica dos entrevistados, a disciplina de EMRC tem as mesmas exigências de sistema e rigor que requerem as demais disciplinas e, mesmo sendo facultativa, no caso do ensino básico, deve ser ministrada, preferencialmente, encaixada no horário normal de aulas, visto que fornece aos alunos uma chave de leitura construída com base na mensagem cristã e na fé da Igreja que tem vivido e amadurecido ao longo de séculos e, como tal, se encontra enraizada na cultura caboverdiana.

Referências

CABO VERDE. **Coboletim Oficial - Suplemento, I Série - Número 17 de 3 de Maio de 2010 (Rectificado Pelo Bo Nº 28 de 26 de Julho de 2010, I Serie) Constituição da República de Cabo Verde.** Praia. 2010.

CABO VERDE. **Acordo assinado entre o Estado de Cabo Verde e a Santa Sé.** Boletim Oficial, nº 8 de 18 de dezembro de 2013. Praia. 2013.

CABO VERDE. **Lei nº 64 VIII/2014:** de 16 de maio que estabelece o Regime Jurídico da Liberdade de Religião e Culto em Cabo Verde. Praia. 2014.

CABO VERDE. Decreto legislativo nº 13/2018, de dezembro, que procede à 1ª alteração ao Decreto-Legislativo n.º 2/2010, de 7 de maio. **Lei de Base do Sistema Educativo (LBSE).** Boletim Oficial da República de Cabo Verde. I Série – Nº 80. Imprensa Nacional de Cabo Verde: 7 dez. 2018.

CARVALHO, C. de S.; PEREIRA, J. A. P. A formação de professores vocacionada para a Educação Moral e Religiosa Católica. *In: Fórum de Educação Moral e Religiosa Católica.* p. 89-104. SNEC, Lisboa. 2005.

CARVALHO, M. A. S. **O passado hoje:** História do Liceu em Cabo Verde de 1860 a 1975. Praia, Ribeira Brava, Mindelo. Livraria Pedro Cardoso. Praia. 2019.

CEP - CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA. **Educação Moral e Religiosa Católica:** Um contributo essencial aos desafios educativos. Secretariado-Geral Conferência Episcopal Portuguesa. Lisboa. 2001.

CEP – CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA. **Educação Moral e Religiosa Católica:** Um valioso contributo para a formação da personalidade. Conferência Episcopal Portuguesa, Lisboa. 2006.

SILVA, R. D. A Formação do Cidadão perpassa pelo estudo da Disciplina de Ensino Religioso. **Anais do XV Seminário Nacional de Formação de Professores para o Ensino Religioso.** 15ª edição. Florianópolis/SC. 2019.

DELGADO, P. S. da G. **Implementação da disciplina Educação e Moral Religiosa Católica no sistema de ensino e o processo de secularização em Cabo Verde.** 184f. Dissertação (Mestrado em Educação). UFSC. Florianópolis. 2017.

DIOCESE DE SANTIAGO. **Instrução Pastoral sobre o Ensino Religioso**. Imprensa Nacional: Cabo Verde. 1922.

DIOCESE DE SANTIAGO. **Programa da disciplina Educação Moral e Religiosa Católica**. Comissão de Apoio à implementação da EMRC. Praia. 2019

DIOCESE DE SANTIAGO. **Relatório da implementação da disciplina de EMRC nas escolas públicas em Cabo Verde**. Anos Letivos: 2019/2020, 2020/2021, 2021/2022 e 2022/2023. Praia. 2022.

EXPRESSO DAS ILHAS. **Cabo Verde e Santa Sé assinam Concordata**. 10 jun. 2013.

FURTADO, A. G.; ILDO, F. **Nota Pastoral dos Bispos de Cabo Verde sobre a introdução da disciplina de EMRC no ensino em Cabo Verde**. Praia. 2019.

MARTINS, J. M. S. Enquadramento histórico/legal do Ensino Religioso nas Escolas públicas. *In: Fórum de Educação Moral e Religiosa Católica*. p. 61-82. Secretariado Nacional de Educação Crista. Portugal. 2005.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Introdução da Disciplina de Educação Moral e Religiosa Católica no sistema de ensino cabo-verdiano**. Ref.^a 126/GME/2019 de 17 de abril. Praia. 2019.

NUNES, T. S. O Perfil do Professor de Educação Moral e Religiosa Católica. *In: Fórum de Educação Moral e Religiosa Católica: Pessoa, Cultura e Fé*, p. 83-88. Secretariado Nacional da Educação Cristã. Lisboa. 2005.

REZENDE, V. A. Resenha Bibliográfica. *In: HABERMAS, Jürgen*. Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. **CADERNOS EBAPE. BR**, v. 8, n. 4, artigo 12, Rio de Janeiro, dez. 2010. p. 783-788. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1679-39512010000400013>.

SECRETARIADO NACIONAL DE EDUCAÇÃO CRISTÃ – SNEC. EMRC: um contributo essencial aos desafios educativos. **I Congresso de**

Professores de EMRC. Universidade Católica Portuguesa. Faculdade de Teologia. 2001.

VARELA, F. **Concepções, trajetórias e práxis educativas:** Um estudo sobre o programa de formação de educadores de adultos em Cabo Verde. Tese de Doutoramento. Universidade Aberta. Lisboa, Portugal. 2018.

Esfera pública, democracia deliberativa e as novas mídias em Habermas

Charles Feldhaus¹

Universidade Estadual de Londrina
charlesfeldhaus@gmail.com

Introdução

Quando escreveu sua tese de habilitação [*Habilitationsschrift*] Habermas realizou uma análise do conceito de esfera pública burguesa desde o seu surgimento na Europa como um espaço de livre discussão de opiniões literárias, científicas e filosóficas até o surgimento de uma esfera pública com mais ênfase na propaganda e na manipulação das massas. Este estudo foi publicado como *Mudança estrutural da esfera pública* em 1962. Em 1990 Habermas publica um novo prefácio à obra *Mudança estrutural da esfera pública* em que reconhece que o “potencial democrático de uma esfera pública (...) impregnada pelas crescentes pressões seletivas da comunicação de massas eletrônica, é ambivalente” (Habermas, 2020, p. 87). Ou seja, já na década de noventa parece antecipar o potencial ambivalente das novas tecnologias digitais que então apenas começavam a surgir na esfera pública. Em 2022, Habermas publica uma nova obra *Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa*, em que ele analisa as consequências das novas mídias digitais e da inteligência artificial na esfera pública, particularmente no potencial da esfera pública como um critério normativo de tomada de decisão a respeito de questões de relevância política.

1 Professor Associado da Universidade Estadual de Londrina.

Este livro mais recente sobre a esfera pública consiste na reunião de três textos que Habermas já havia publicado em outras ocasiões acrescido de um prefácio. Como o título deixa claro, a preocupação principal de Habermas está relacionada com as novas mídias digitais e seus efeitos à democracia deliberativa. Habermas entende que a estrutura modificada da mídia digitalmente acarreta de alguma maneira uma tendência à dissolução [*Entgrenzung*] e à fragmentação [*Fragmentierung*] da esfera pública [*Offentlichkeit*] (Habermas, 2022, p. 11). Como as novas mídias digitais operam através de plataformas, se produz um espaço de comunicação em que o leitor, o ouvinte, e o espectador podem assumir ao mesmo tempo o papel de autor (Habermas, 2022, p. 11). Além disso, a falta de regulamentação da comunicação na internet e a percepção que a esfera pública política tem sido deformada com as novas mídias digitais, sugere que de alguma forma uma pressuposição subjetiva importante para um modo mais ou menos deliberativo de formação da opinião e da vontade pode ter sido colocado em perigo pelas novas tecnologias (Habermas, 2022, p. 12).

Esfera pública e democracia deliberativa

Compõe a obra de Habermas além da discussão dos efeitos das novas mídias digitais à esfera pública política da sociedade, a questão dos efeitos das novas mídias ao caráter deliberativo da esfera pública. Aqui é importante lembrar que em *Facticidade e validade*, Habermas reconstrói o sistema de direitos moderno com base no modelo dual de sociedade baseado na dicotomia entre sistema e mundo da vida desenvolvida em *Teoria da ação comunicativa*. O conceito de direito moderno assim reconstruído está intimamente conectado com um conceito de democracia como procedimento, em que a legitimidade do direito de algum modo resulta da legalidade de um procedimento

de tomada de decisão democrática. Este modelo de democracia deliberativa se situa entre o modelo liberal e o modelo republicano de democracia, que procura corrigir e superar as fragilidades dos dois modelos supracitados. O modelo liberal restringe o processo de participação democrática aos pleitos regulares de escolhas dos representantes eleitos, ao passo que o modelo republicano torna a prática de participação política na esfera pública algo rotineiro. O modelo liberal é insuficientemente radical ao restringir à cidadania ativa a atos rotineiros e regulares de escolha dos representantes com base na afinidades aos projetos de governo dos candidatos aos cargos políticos, o modelo republicano supõe um comprometimento ético muito robusto em sociedades marcadas pelo pluralismo axiológico, em que os cidadãos que desejarem podem cumprir as leis apenas como destinatários de direitos e com base no seu auto interesse. O modelo discursivo e deliberativo habermasiano contém como o modelo liberal um núcleo de direitos fundamentais insaturados, ou seja, que exigem maior especificação através do exercício de participação política na esfera pública da sociedade. O modelo discursivo e deliberativo habermasiano não supõe uma identidade ética que dá unidade à comunidade política. O modelo deliberativo e discursivo habermasiano busca prestar contas à tensão [*Spannung*] entre validade das normas constitucionais coativas e a constituição realmente existente em sociedades contemporâneas. Este modelo também procura prestar contas ao que Habermas chama de cooriginariedade entre a soberania do povo e o domínio da lei, entre o exercício da liberdade subjetiva garantida através de um conjunto de direitos fundamentais que procuram garantir as regras do próprio jogo de tomada de decisão democrática, e o exercício da liberdade intersubjetiva através da prática de autodeterminação na esfera pública da sociedade. A força do convencimento dos argumentos trocados na interação no espaço da esfera pública da sociedade é

dependente entre outras coisas da inclusão de todos os afetados pela tomada decisão no próprio processo de formação política da vontade, ou seja, se uma determinada lei tem efeitos sobre a vida das mulheres pobres, negras, imigrantes, etc. de uma sociedade, uma das condições da força do convencimento consiste na inclusão das pessoas que pertencem a estes grupos como intérpretes de seu próprios interesses. As decisões sobre regulamentações especiais para proteger os direitos, como a igualdade perante à lei, a igualdade no mercado de trabalho, a igualdade na política, não pode ser reservada a um corpo de representantes eleitos pelo povo, mas deve incluir as afetadas pelas normas em discussão no processo de construção da própria regulamentação especial.

Esfera pública e as novas mídias digitais

No que diz respeito à mudança estrutural da esfera pública, Habermas sustenta que a digitalização está transformando a estrutura da mídia e contém implicações ao próprio processo de tomada de decisão política na esfera pública política, entre estas implicações se encontra a dissolução e a fragmentação dos limites da esfera pública e particularmente é preciso se considerar que o surgimento das novas mídias digitais não se encontra apenas no seu caráter de plataforma, em que todas as pessoas podem ocupar não apenas o papel de leitores, ouvintes ou espectadores, mas também o papel de autor.

O problema das novas mídias digitais também se encontra no fato de que na sombra das novas tecnologias baseadas em algoritmos se encontram interesses de exploração comercial das grandes corporações ou empresas de internet, que até o momento ainda operam de maneira quase não regulada. Além disso, a digitalização das mídias tem impacto na própria percepção da esfera pública

como um critério normativo de tomada de decisões políticas em sociedades democráticas contemporâneas, uma vez que a maneira como os cidadãos formam suas vontades e opinião sobre assuntos de relevância política é dependente de uma esfera pública com caráter deliberativo e este caráter deliberativo exige para sua existência de condições econômicas, sociais e culturais (Habermas, 2022, p. 30). Estas três condições de alguma forma já haviam sido identificadas na obra *Crise de legitimidade do capitalismo tardio* como tendências de crise em sociedades democráticas capitalistas contemporâneas.

A digitalização da comunicação acrescenta novas causas complexas às tendências de crise da democracia contemporânea. Uma das condições fundamentais do caráter deliberativo da esfera pública política de uma sociedade democrática estão relacionadas com a capacidade ou a disposição dos cidadãos a se reconhecer reciprocamente como concidadãos e legisladores, mesmo no caso de o outro cidadão ou cidadã ser um adversário ou uma adversária política, ou seja, é preciso perceber os adversários na arena política como apenas adversários [*Gegner*], não como inimigos [*Feind*].

Uma das condições do caráter deliberativo da esfera pública política é que os cidadãos da sociedade possuam uma disposição à inclusão recíproca, mesmo daqueles que discordam politicamente de seu ponto de vista. Esta disposição à inclusão recíproca consiste num espírito aberto ao estranho, ao estrangeiro, àquele ou àquela que não faz parte do mesmo grupo político que se faz parte. É preciso que aqueles que se engajam nas discussões na esfera pública estejam dispostos a ir além nesse processo de inclusão recíproca de seus grupos étnicos, linguísticos ou religiosos.

O bom funcionamento da esfera pública política exige que seja assegurada um tipo de solidariedade cívica, que em nada se assemelha de um tipo de altruísmo incondicional para com todos os outros seres humanos, que se assemelha muito mais com um tipo

de disposição de ajuda recíproca limitada e que pode garantir, por exemplo, que a minoria seja capaz de aceitar as decisões que forem tomadas pela maioria, como o resultado de uma eleição legítima e democrática sem que exista o tipo de manifestação que foi presenciada no Capitólio nos Estados Unidos da América logo após a derrota de Donald Trump e após a derrota de Jair Messias Bolsonaro em Brasília na República Federativa do Brasil.

Outra condição do caráter deliberativo da esfera pública e por conseguinte também da cidadania civil ativa está relacionada com um nível mínimo de igualdade social entre as pessoas na sociedade. Sociedades marcadas por extremas diferenças de riqueza e distribuição de renda podem sofrer de déficits de legitimidade e tendências de crise de legitimidade. Não por acaso, ao tratar das categorias de direitos fundamentais em *Facticidade e validade*, Habermas (2020a, p. 173) sustenta que a quinta categoria, relacionada com a dimensão social é importante “na medida em que (...) for necessário, de acordo com as respectivas situações dadas, para o aproveitamento em igualdade de oportunidades dos direitos elencados” nas quatro categorias anteriores, entre as quais se encontra, a quarta categoria que trata especificamente da igualdade de oportunidades no processo de formação da opinião e da vontade.

No caso específico das sociedades contemporâneas, o crescimento das desigualdades sociais no mundo tem ocasionado um aumento na abstenção das pessoas da participação no debate em questões de relevância política e não se pode exigir a participação, a não ser nos países em que isso é obrigatório como é o caso do Brasil, a participação nos pleitos eleitorais regulares, mas mesmo dentro de um sistema como o brasileiro é possível os cidadãos ou as cidadãs optarem por anular o voto, justificar o voto, ou votar mais como uma forma de protesto do que como uma forma de expressar

sua convicção em visões políticas do candidatos ou candidatas aos cargos eletivos.

A digitalização das mídias tem produzido, conforme aponta Habermas (2022, p. 33-34) um tipo de círculo vicioso no que diz respeito à questão das condições de desigualdade social. Como tem deixado de acontecer qualquer tipo de aprimoramento perceptível nas condições de vida de grande parte da população em muitos locais no mundo, principalmente o segmento social de status mais baixo, aqueles que Rawls chamaria de menos favorecidos da sociedade, muitas vezes induzidos pelos movimentos ou grupos políticos populistas da sociedade, tem se mobilizado na direção de participar das eleições num tipo de espírito de obstrução do próprio processo político, ao próprio sistema político como um todo, como se pode perceber na tentativa de certos grupos de questionar o resultado das urnas no Estados Unidos da América e na República Federativa do Brasil.

A condição seguinte (terceira) está relacionada com o balanço dos imperativos funcionais conflitantes e que pode levar a crises na integração social. O Estado de direito em sociedades capitalista avançadas exige dos governos que ao mesmo tempo satisfaçam as exigências relacionadas com assegurar condições suficientes e favoráveis ao desenvolvimento e à valorização do capital como um estratégia de aumentar a arrecadação de impostos, ao mesmo tempo em que precisa satisfazer aos interesses da população, que se coloca diante do Estado de direito na posição de um cliente passivo e não de um cidadão ativo. Aqui é importante lembrar que a crítica à transformação dos cidadãos em clientes é um tema recorrente e provavelmente uma das razões pelas quais Habermas recusa o paradigma do Estado de bem-estar social como solução à dialética entre igualdade de direito e igualdade de facto em *Facticidade e validade*.

Os cidadãos não devem ser apenas destinatários de direitos, devem também ser autores de direitos. No que diz respeito às exigências supracitadas, é digno de nota que alcançar esta equação complicada entre tais exigências conflitantes coloca em xeque a capacidade de governança dos governos nacionais, uma vez que mesmo quando acontecem períodos de prosperidade nacional, estes não costumam durar muito, mas apenas por um período limitado de tempo.

O governo precisa tentar cumprir tais exigências num cenário de desregulamentação global e globalização do mercado financeiro, ou seja, diante de condições em que não tem mais controle de muitas variáveis que impactam no seu desempenho no cumprimento das exigências e este processo compromete a lealdade das massas.

Esfera pública e as condições da política deliberativa

A fim de que a esfera pública seja capaz de ocupar um papel importante no processo de produção de direito legítimo e tomadas de decisão democráticas, é preciso que ela gere opiniões públicas concorrentes que satisfaçam as exigências de uma política deliberativa. É preciso que as condições da qualidade deliberativa sejam cumpridas e entre tais condições ele inclui exigências funcionais quanto no *input* quanto no *output*.

Primeiramente, é preciso que garantir a relevância das opiniões, o que exige que os participantes da esfera pública sejam capazes de descobrir problemas que exigem algum tipo de regulação ou modificação na regulação atual; em segundo lugar, a efetividade das opiniões públicas implica que os tópicos e contribuições encontrem alguma maneira de alcançar a atenção do público mais amplo votante; entretanto, a digitalização da esfera

pública afeta significativamente o sistema de comunicação de massas.

Nas mídias tradicionais existe um conjunto de profissionais que ocupa o papel de guardador de portão e que garante a qualidade das informações transmitidas e divulgadas na esfera pública da sociedade. Existe todo um conjunto de jornalistas e especialistas que realizam tarefas importantes como a leitura de prova, função autoral, função editorial, função administrativa, que realiza a distribuição do material, etc. Dessa maneira, se poderia afirmar que todos estes profissionais determinam os parâmetros decisivos da comunicação pública. Claro que alguém poderia lembrar que a mídia tradicional não é isenta de distorções e quanto a este ponto é emblemático o papel que a Rede Globo de Televisão ocupou no Brasil na influência no resultado de pleitos eleitorais e manipulação de informação para apoiar seus grupos de interesse.

Talvez o ponto principal na comparação entre a mídia tradicional como o jornal e as revistas impressas, o rádio, a televisão e as novas mídias digitais esteja relacionado com o tema das *fake news* ou das notícias inverídicas, mas cuja responsabilização é difusa ou difícil de ser atribuída. Quando um jornal, uma revista, uma emissora de rádio faltam com veracidade em suas divulgações de notícias e informações sempre é possível responsabilizar alguém pela informação inverídica. No caso das novas mídias digitais, ao menos até o momento a regulamentação é bastante precária ou quase inexistente.

Os parâmetros de qualidade das informações divulgadas estão relacionados com o escopo e com a qualidade deliberativa das ofertas de informação no espaço público. A qualidade deliberativa é dependente em grande medida do caráter inclusivo das opiniões publicadas; dependente também da intensidade como tais informações são recebidas pelo público; depende de como são

processadas como opiniões efetivas; e como afetam, por exemplo, o resultado das eleições. Habermas não afirma categoricamente que as novas mídias destroem completamente a qualidade deliberativa da esfera pública democrática, mas que são na melhor das hipóteses ambivalentes e que é uma questão em aberto buscar entender até que ponto afetam a qualidade deliberativa, embora seja possível encontrar sinais visíveis de algum tipo de regressão política.

Habermas faz referência a estudos empíricos que se orientam por um exame da avaliação do caráter deliberativo da esfera pública, mas aponta que é mais fácil de operacionalizar estratégias de verificar o caráter deliberativo dos espaços públicos formais de comitês, parlamentos e cortes, mas é mais difícil avaliar no caso das novas mídias digitais e seus efeitos nos processos de comunicação nas esferas públicas dos Estados nacionais.

O caráter ambivalente das novas mídias digitais à esfera pública

Também observa que não se pode defender que as novas mídias digitais trouxeram apenas malefícios, uma vez que alguns benefícios das novas mídias digitais são evidentes como a expansão gigantesca dos espaços de comunicação, a mudança em padrões estéticos através da produção de novos tipos de audiovisuais como as plataformas de streaming como Netflix e similares. Mas no cômputo geral as novas mídias podem ser consideradas ao menos como ambivalentes, particularmente pelo caráter de plataforma e como este caráter as distingue das mídias tradicionais.

O caráter de plataforma dispensa totalmente o papel produtivo de mediação e projeto jornalístico. Todos os usuários são potenciais autores independentes e com direitos iguais. Todos os usuários possuem oportunidades ilimitadas no emprego de sua liberdade de

expressar opiniões e ideais, sem avaliação prévia por qualquer tipo de filtro editorial. As companhias que desenvolvem as plataformas, diferentemente das companhias que possuem uma mídia tradicional como um canal de televisão ou uma emissora de rádio, não são responsáveis pelos conteúdos veiculados através de suas plataformas.

As novas mídias digitais, diferentemente das mídias tradicionais, que são assimétricas, situam autor, leitor, espectador e ouvinte no mesmo nível, é uma situação mais igualitária, mas ao mesmo tempo não regulada. O fato das novas mídias digitais colocarem todas as pessoas em situação de igualdade poderia ser considerada como um potencial emancipatório em democracias contemporâneas, uma vez que muitos até então carentes de voz na esfera pública tem agora a chance de ser empoderados. Habermas inclusive faz referência ao caso de agressões às mulheres na Bielorrússia que somente conseguiram trazer as injustiças sofridas à esfera pública política porque sua manifestação foi possibilitada pelas novas mídias digitais, uma vez que no país existia pouca liberdade de expressão pelos canais tradicionais.

O que poderia sugerir que as novas mídias digitais pudessem ser consideradas como arautos no cumprimento da pretensão universalista da esfera pública burguesa de incluir todos os cidadãos nos debates de relevância política, dado que consistem em espaços de discussão marcados pela igualdade e anti autoritários. Entretanto, um aspecto não considerado nesta consideração das novas mídias digitais está relacionado com outra feição da nova tecnologia, a saber, são desenvolvidas por corporações internacionais que hoje dominam o mundo e com isso terminam por receber uma fisionomia libertária, se bem que se encontram à serviço de grupos radicais de direita.

Enfim, as plataformas de mídias digitais não têm nenhum tipo de substituto do trabalho de seleção realizado pela mídia tradicional quanto ao conteúdo das informações divulgadas na esfera pública

assim como ao menos até o momento não tem nada parecido com o exame discursivo de argumentos e contra argumentos na esfera pública, por isso, Habermas vai dizer que o papel de autor precisa ser aprendido e se precisa enfrentar os perigos da fragmentação e da dissolução de limites na esfera pública. Habermas até mesmo faz uma comparação entre a leitura de textos em jornais e revistas impressos, livros também podem ser incluídos naturalmente na lista, com a leitura nas novas mídias sociais, até mesmo porque muitos jornais e revistas tradicionais possuem hoje juntamente com a versão impressa uma versão digital disponível quer de acesso livre, quer de acesso pago através de um serviço de assinatura aos seus leitores.

O ponto é que a leitura dos textos digitais exige de forma geral uma atenção menos intensa ao conteúdo do que é lido do que as notícias impressas e a leitura em voz alta de leitura em podcasts e audiolivros exige menos atenção do que suas versões impressas. Com base em estudos empíricos, os quais não se pretende trazer os dados estatísticos aqui, Habermas aponta como o número de leitores de jornais e revistas impressos decaiu após a introdução da internet, embora a televisão e o rádio tenham sofrido uma influência menor.

O ponto é que a redução da atenção na leitura pode ser até mesmo um fator que está atrofiando a capacidades das pessoas realizarem um tipo de processamento analítico da informação ou da notícia e com isso reduzindo a capacidade das pessoas de identificar e compreender quais são as questões relevantes aos debates políticos, por exemplo, na esfera pública. O que, em parte, explica o crescimento da divulgação de *fake news*, notícias e informações inverídicas na esfera pública.

A expressão empregada para se referir a este tipo de cenário é democracia da pós-verdade. Claro que isso não quer dizer que as mídias tradicionais tenham perdido completamente seu poder de influência na esfera pública, Habermas até aponta que jornais e revistas mais sofisticados ainda ocupam um papel importante

e ocupam um papel de autoridade em muitos debates na esfera pública, mesmo que também seja crescente um certo sentimento de desconfiança de parte da população na verdade, na seriedade e na completude do conteúdo que é transmitido pelas mídias tradicionais.

No caso brasileiro, grande parte da população demonstrou e ainda demonstra alguma desconfiança diante dos posicionamentos da Rede Globo de Televisão e outras mídias tradicionais, mesmo em sua versão digital apenas porque apresentam conteúdos, posicionamentos ou informações que contrariam seus grupos políticos que tais pessoas apoiam.

Mas, o problema não é apenas as pessoas empregarem as novas plataformas digitais a fim de potencializar sua posição política sem nenhum tipo de edição prévia através de um corpo profissional de jornalistas e de todo um corpo editorial que serve como um tipo de filtro dos conteúdos, que poderia reduzir drasticamente o número de notícias e informações inverídicas nas redes sociais, o problema também encontra-se no fato que acreditar que tal tipo de tecnologia é completamente neutra, que uma vez que se trata de plataformas baseadas em modelos matemáticos ou algoritmos não está sujeita à parcialidade tão recorrente nos discursos humanos no espaço da esfera pública, se trata de reconhecer que as novas mídias digitais trabalham para empresas e as empresas por sua própria natureza se orientam pelos imperativos da razão instrumental, os imperativos que valorizam o ganho de capital e que muitas das empresas do setor se encontram hoje entre as com cotações mais altas nas bolsas de valor, ou seja, se orientam principalmente pelo lucro e não pela busca cooperativa da verdade, pela busca cooperativa de uma decisão democrática baseada apenas nos melhores argumentos e sem nenhum tipo de coação.

No que diz respeito às plataformas digitais, o que é problemático se situa nos parâmetros que são empregados para selecionar os

conteúdos que aparecem na linha do tempo dos usuários e das usuárias e que de alguma forma restringe a quantidade de pontos de vistas, que uma pessoa tem acesso a respeito de uma determinada temática. Sem contar outro problema bastante recorrente atualmente no campo das novas tecnologias digitais, a saber, a exploração dos dados dos usuários das plataformas, que estes deixam para trás ao usarem as próprias plataformas, e a venda dos dados a empresas dos mais diferentes ramos.

Habermas ao discutir esta temática até emprega o termo já bastante usual em dias atuais para se referir ao tipo de coleta de dados que as plataformas realizam cotidianamente na internet, qual seja, o capitalismo da vigilância. Nos termos da teoria da ação comunicativa de Habermas, o avanço dos algoritmos em diferentes esferas da vida humana, inclusive no campo das mídias digitais, acarreta um tipo de comodificação de diferentes contextos do mundo da vida e poderia ser compreendido como um tipo de colonização do mundo vivido pelo sistema. O que se pode perceber não apenas na manipulação e na falta de transparência na maneira como muitas decisões são tomadas com base em algoritmos, mas também no aumento da precariedade das condições de trabalho e se poderia dizer até mesmo num tipo de agravamento das desigualdades sociais existentes.

As novas mídias digitais também podem ter efeitos na maneira como as próprias pessoas, enquanto usuários das respectivas plataformas, percebem a esfera pública política. As novas mídias digitais podem ter impactos na maneira como cidadãos das sociedades democráticas contemporâneas percebem que seja o espaço de comunicação na esfera pública da sociedade.

A esfera pública política, que deveria servir como um tipo de critério normativo garantidor da legitimidade das decisões, se orienta na era das mídias digitais no caminho de uma auto apresentação narcisista que promove a fragmentação e a dissolução de limites

importantes para garantia do caráter deliberativo da comunicação neste âmbito. Habermas fala da produção de um tipo de círculo vicioso.

A fragmentação está relacionada com a criação de diferentes espaços de comunicação orientados não pela inclusão de todos os cidadãos como livres e iguais assim como não orientados apenas pela força do melhor argumento, mas orientados por uma lógica de confirmação recíproca autorreferencial das interpretações e opiniões expressas na esfera pública e desta maneira a esfera pública perde a capacidade de avaliar a plausibilidade das interpretações e opiniões compartilhadas porque se dissolve o limite entre as esfera privada e pública.

Os participantes nas discussões na esfera pública deixam de tomar suas decisões políticas numa tensão entre seu autointeresse e a orientação ao bem comum e passam a decidir as questões políticas como se fossem questões privadas do seu grupo de afiliação política. Habermas chega a sustentar que a existência desta tensão entre auto interesse e orientação ao bem comum é como uma questão de princípio para o bom funcionamento da esfera pública política. Desta maneira, o caráter inclusivo da esfera pública de interesses compartilhados, de um exame profissional das contribuições, da racionalidade das contribuições ofertadas orientadas ao entendimento mútuo ao se debater questões sobre interesses comuns e divergentes é algo constitutivo da esfera pública com qualidade deliberativa.

Esfera pública, semi esfera pública e contra públicos

Aqui é importante lembrar algo que Habermas reconhece no Prefácio de 1990 de *Transformação Estrutural da Esfera Pública* e que é

diferente do que estamos vivenciando com as novas mídias digitais. No texto supracitado, Habermas reconhece que ao lado da esfera pública política podem existir os contrapúblicos e as demandas destes contrapúblicos podem ser compreendidas e geralmente é isto que acontece quando as demandas de certos grupos sociais, especialmente as minorias discriminadas chegam ao espaço público político, como questões privadas do grupo em questão e por isso ainda não merecedoras de algum tipo de reparação.

O ponto a levar em consideração aqui é que este tipo de demanda dos movimentos sociais não é percebida como um interesse público e sim como algo meramente privada por causa de um estreitamento de visão da esfera pública política em relação a estas demandas, mas superado tal estreitamento estas contribuições podem ser consideradas e novas regulamentações criadas para atender tais demandas.

Quando acontece este tipo de situação a percepção da esfera pública política não é alterada, uma vez que mesmo aqueles movimentos sociais que defendem a inclusão de demandas sociais não atacam o sistema político como um todo e ainda mantém a confiabilidade na relevância geral das contribuições públicas dos participantes no debate da esfera pública e por isso buscam encontrar outras estratégias para mostrar a plausibilidade de seu ponto de vista e garantir o atendimento da demanda das pessoas que representam. No caso das novas mídias digitais, a esfera pública é modificada e a própria possibilidade de uma comunicação orientada por uma generalização de interesses parece ser colocada em xeque.

A esfera pública com as novas mídias digitais se torna uma esfera pública plebiscitária, baseada na capacidade de opiniões e interpretações recebem aprovação (através de 'gostei') e desaprovação (através de 'não gostei'), sem nenhum tipo de ponderação e sem nenhum tipo de limitação entre tipos de interação

que seriam adequadas apenas no espaço privado e tipos de interação que seriam adequadas ao espaço público.

Os participantes costumam interagir na esfera pública empregando o mesmo tipo de comunicação que empregam em sua vida privada para tratar de temas de relevância política e com isso se produz o que Habermas chama de uma câmara de eco, ou seja, não acontece uma interação linguística que possa servir de critério normativo às interpretações de interesses e às opiniões expressadas.

A esfera pública perde completamente sua capacidade de incluir os pontos de vista dissonantes, uma vez que todas as pessoas que expressam interpretações, opiniões ou argumentos dissonantes ou contrários ao grupo ao qual a pessoa pertence tendem a ser rejeitadas, todos aqueles que pensam da mesma maneira ou defendem a mesma interpretação, a mesma opinião e argumentos a favor do mesmo ponto de vista são incluídos dentro de um determinado horizonte de identidade política, religiosa, filosófica ou moral e todo aquele que levante algum tipo de pretensão à universalidade (que transcende o grupo de filiação em questão) se torna suspeito de algum tipo de hipocrisia.

Desta maneira, muito mais do que meros contrapúblicos que defendem demandas específicas de minorias que podem sob a luz de melhor argumento receber algum tipo de aceitação e ser atendido por alguma regulamentação especial, os grupos que se formam em função do emprego das novas mídias digitais na esfera pública são esferas semi-públicas que competem em posição de igualdade umas com a outras, contudo, sem contrapor argumentos e pontos de vistas, mas através da autoafirmação dos consonantes e da rejeição dos dissonantes, o que destrói completamente o caráter deliberativo das interações linguísticas.

O que é de alguma maneira cômico nesta história é que os mesmos grupos que se fecham e se auto sustentam, particularmente

através da disseminação de notícias inverídicas, acusam a imprensa tradicional de proliferar notícias ou informações inverídicas. Não é incomum ainda hoje ouvir partidários de certos grupos do tipo no Brasil atualmente criticarem alguns canais de televisão de proliferarem mentiras, ignorando que a base de sustentação da posição do grupo em questão é a proliferação de mentiras ou notícias ou informações inverídicas em grupos fechados de mensagens instantâneas e outras plataformas digitais.

O que promove inclusive a bandeira de teorias da conspiração, como foi o caso das pessoas que protestaram não apenas no Brasil, mas em diversos países do mundo contra a vacinação contra o COVID 19. O que chama a atenção é que na maior parte das vezes os defensores de certas ideologias no cenário atual, ao empregar as novas mídias digitais, procuram se basear em algum tipo de mentalidade libertária, contra o controle do Estado e contra a opressão, mas geralmente orientados por motivos que nada tem a ver com a promoção da liberdade individual, mas que tem a ver com motivos autoritários, conservadores, em muitos casos em preconceitos em relação a pessoas de diferentes tipos. O que mina o sistema político porque estabelece um tipo de polarização persistente na esfera pública política que torna impossível a troca racional de argumentos, interpretações e opiniões.

Considerações finais

Como foi possível observar, Habermas sustenta que o surgimento das novas mídias digitais tem ocasionado efeitos ambivalentes nas sociedades democráticas contemporâneas. Ao mesmo tempo que estas plataformas digitais apresentam um enorme potencial emancipatório incluindo no espaço de discussão de interpretações e opiniões na esfera públicas pessoas que anteriormente não tinham

maneira de expressar suas opiniões e interpretações, as plataformas digitais por um conjunto de fatores que inclui a ausência de filtros de conteúdo (o que era realizado na mídia tradicional através do corpo editorial de uma revista e um jornal, por exemplo), a presença de interesses comerciais das grandes corporações que mantêm estas plataformas, a menor intensidade na atenção dos leitores das mídias digitais em comparação com a atenção que era necessária com a mídia tradicional impressa, o predomínio de esfera de interação comunicativa semi públicas (que não tratam adequadamente os limites entre a esfera pública e a esfera privada, que não contrapõem argumentos de diferentes pontos de vista, mas apenas se prendem a uma perspectiva de grupos restritos que apenas buscam afirmar o seu próprio ponto de vista).

Este tipo de situação, juntamente com outros aspectos oriundos das novas mídias digitais, coloca em xeque o caráter deliberativo da esfera pública e mina seu potencial como um critério normativo para legitimidade nas sociedades democráticas contemporâneas. Ainda é difícil anteciper que tipo de mudanças é necessário fazer para enfrentar esta nova realidade, mas certamente aumentar a regulamentação das novas tecnologias e se tornar experienciado na posição de autor nas novas mídias digitais são condições necessárias no caminho correto da proteção do caráter deliberativo do espaço político em sociedades contemporâneas.

Referências

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

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro:** estudos de teoria política. Tradução: Denilson Luís Werle. Editora da Unesp, 2018.

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

HABERMAS, Jürgen. **Teoria da ação comunicativa:** racionalidade da ação e racionalidade social. v. 1. Tradução: Luiz Repa. Editora da Unesp. 2020b.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria da ação comunicativa:** para crítica da razão funcionalista. V. 2. Tradução de Luiz Repa. Editora da Unesp. 2020c.

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

Habermas, direitos humanos e inteligência artificial no contexto da esfera pública digitalizada

Edna Gusmão de Góes Brennand
UFPB

Delamar José Volpato Dutra
UFSC

Introdução

A interseção entre inteligência artificial, direitos humanos e esfera pública é um tema de crescente relevância em nosso mundo cada vez mais digitalizado e automatizado. A inteligência artificial (IA), com seu poder de análise de dados e automação de tarefas, está se tornando uma força motriz que molda nossa sociedade de maneira profunda e diversa. Essa interseção é um campo complexo e dinâmico que exige um diálogo contínuo e colaborativo entre diversos campos do conhecimento. A IA tem o potencial de melhorar significativamente nossas vidas, mas também apresenta riscos substanciais para os direitos humanos e o fortalecimento de uma nova esfera pública que segundo Habermas (2023, p. 28) é um “fenômeno social que vai muito além da contribuição funcional para a formação democrática da vontade em estados constitucionais [...] ela tem como função salvaguardar a existência da democracia”.

Na busca de situar esse debate, vamos buscar na cortina do tempo alguns elementos históricos que permitam compreender as múltiplas revoluções ocorridas na história do *Homo Sapiens*, embora seja possível argumentar que são poucas as certezas induzidas a partir de registros escassos ou indícios arqueológicos de artefatos e pinturas rupestres

catalogados bem como evidências empíricas contemporâneas. Do ponto de vista de Douzinas (2009) o discurso contemporâneo criativo, simbólico e abstrato surgiu há cerca de 40 mil anos, e pode ser exemplificado através de pesquisas com antigos exemplares de pinturas rupestres até hoje descobertos. Harari (2020) ratifica o pensamento de Douzinas (2009), e amplia a discussão assinalando que há cerca de setenta mil anos ocorreu a Revolução Cognitiva mais importante para o *Homo Sapiens*. Pesquisas apontam que eles expulsaram os Neandertais no Oriente Médio e Ásia Oriental e conseguiram chegar à Europa e à Austrália, fabricando arcos, flechas, lâmpadas a óleo, agulhas e outros artefatos, sendo possível afirmar que entre setenta mil e trinta mil anos surgiram novas maneiras de pensar e comunicar. Segundo o autor, a teoria mais aceita para este fato é a mutação da Árvore do Conhecimento, a qual defende que mutações genéticas alteraram as conexões cerebrais, surgindo novas capacidades linguísticas e novos tipos de linguagens para partilhar informações sobre o mundo. Harari (2020) explica o que ocorreu na revolução cognitiva.

Quadro 1 - O que aconteceu na revolução cognitiva?

NOVA HABILIDADE	CONSEQUÊNCIAS MAIS AMPLAS
Capacidade de transmitir maiores volumes de informação sobre o mundo que cercava o <i>homo sapiens</i>	Planejamento e execuções de ações complexas, tais como evitar leões e caçar bisões
Capacidade de transmitir grandes volumes de informação sobre as relações sociais dos sapiens	Grupos maiores e mais coesos, com até 150 indivíduos
Capacidade de transmitir grandes volumes de informação sobre coisas que de fato não existem, tais como espíritos tribais, nações, companhias de responsabilidade limitada e direitos humanos.	a. Cooperação entre um grande número de desconhecidos b. Rápida inovação em matéria de comportamento social

Fonte: Harari (2020, p. 49)

O autor considera que este foi o momento em que as narrativas históricas substituem as teorias biológicas como fonte primária para explicar a evolução do *Homo Sapiens*, não bastando para compreender sua evolução a interação dos genes, hormônios e organismos, mas também aglutinando a interação de ideias, imagens e representações simbólicas. As habilidades para construir e utilizar ferramentas estavam combinadas com a capacidade de cooperar, inventar ficções e criar jogos, por exemplo. O aprimoramento de habilidades gerou o estilo de vida de caçador-coletor e nômade e sua evolução para o estilo agrícola, sedentário e fixo, com desenvolvimento da capacidade de aprender, explorar e inventar.

A partir do esforço para trazer elementos de compreensão da Revolução Cognitiva do *Homo Sapiens*, Harari (2020) nos fornece uma breve história da humanidade, com elementos importantes de reflexão para compreendermos a Revolução Científica atual, a exemplo de algumas das mais significativas invenções do último século: motor a combustão, eletricidade, energia nuclear, estrutura tridimensional da molécula de DNA, nanotecnologia (controle da matéria em escala molecular e atômica), farmacêuticos (modificação molecular e princípios de otimização dos compostos-protótipo), avanço geral nas pesquisas envolvendo a biologia molecular e a engenharia genética, inteligência artificial, dentre outras. A capacidade de exprimir uma representação simbólica de tudo o que vê, conhece ou faz, foi-se estruturando ao longo das várias etapas de cada processo civilizatório humano (Habermas, 1987).

Nessa direção o filósofo Pierre Lèvy (2004) nos convida a compreender esse processo através do reconhecimento de que as tecnologias da informação e da comunicação fazem emergir as ideografias dinâmicas ou sistemas de pensamento que se adaptam e evoluem em resposta às mudanças na sociedade. Reconhece que em um mundo cada vez mais conectado e em constante transformação,

as ideias e a comunicação são fluidas e em evolução. Assinala que a esfera pública digital cria um ambiente propício para a formação de comunidades de pensamento onde ideias são partilhadas por máquinas e humanos. Ele considera que as redes digitais híbridas, ao reunirem o conhecimento em um processo colaborativo denominado “inteligência coletiva”, ampliam a esfera pública de comunicação.

Cada novo agenciamento, cada ‘máquina’ tecnossocial, acrescenta um espaço-tempo, uma cartografia especial, uma música singular a uma espécie de trama elástica e complicada, em que as extensões se recobrem, se deformam e se conectam, em que as durações se opõem, interferem e se respondem. A multiplicação contemporânea dos espaços faz de nós nômades de um novo estilo: em vez de seguirmos linhas de errância e de migração dentro de uma extensão dada, saltamos de uma rede a outra, de um sistema de proximidade ao seguinte. Os espaços se metamorfoseiam e se bifurcam a nossos pés, forçando-nos à heterogênesse (Lévy, 1996, p. 22-23).

A globalização da economia e da cultura é marcada pelos avanços nos sistemas de informação que acompanham as tendências em torno da conectividade e da padronização global pela: miniaturização dos sistemas eletrônicos com o aumento na velocidade e capacidade, portabilidade e compatibilidade dos dispositivos, assim como o crescimento sem limites da informação digitalizada. O processo de industrialização introduz, de forma recorrente, sistemas inteligentes capazes de realizar tarefas desenvolvidas por trabalhadores. Robôs industriais impactam o mundo da produção e do trabalho, aumentam a lucratividade por melhorar a qualidade dos produtos com redução dos custos de produção e a substituição de trabalhadores em algumas tarefas. Os softwares de automação

propiciam possibilidades de execução de tarefas simples de funções administrativas de apoio e evoluem para automação em larga escala de processos mais complexos. Nesse contexto é importante resgatar o debate sobre as relações entre a humanidade e a tecnologia, e as análises sobre se os impactos têm sido positivos ou negativos (Tocaltier, 2023). Para Lévy, no espaço virtual, as figuras do tempo são representadas por pontos e segmentos, pela velocidade pura, sem horizonte. O tempo é real, “A imediatez estendeu seu campo de ação e de retroação à medida da rede informático-mediática” (Lévy, 1993, p. 127).

Estamos vivenciando um radical processo de mediação tecnológica, de uma ordem tão prodigiosa que ultrapassam em muito o domínio dos procedimentos e metodologias, meios e regras técnicas, como sugeriu Habermas (2013). São muitas as possibilidades através das quais é possível compreender o que pode significar ser humano e como será seu futuro. As implicações filosóficas desde processo ainda estão longe de serem compreendidas, oportunizando um vácuo pelo *déficit* na formulação de várias ordens de consequências: epistemológicas, estéticas, ontológicas e políticas.

Vimos que desde a revolução cognitiva assinalada por Harari (2020), em cada processo civilizatório instaura-se uma indissolúvel relação de fusão e simbiose pessoa-artefato-sistema. A existência humana, apesar de seus aspectos vitais, intelectuais e emocionais, ao longo da história, é operacionalizada através do sistema técnico, o qual, apesar de possuir uma lógica imanente, não pode ser visto fora do alcance dos humanos. Essa dinâmica acaba por provocar uma defasagem entre o horizonte do que é possível ser feito e a estrutura conceitual existente para compreendê-la. Existe uma cisão entre o que se faz (conhecimento no sentido de know-how) e a capacidade de compreender, isto é, de pensar e falar sobre aquilo que somos capazes de fazer (Arendt, 2013, p. 11). São amplas as

possibilidades filosóficas para compreender o conjunto de nuances e complexidades que envolvem essa discussão. O estado da arte do tema permite verificar que em todas as linhas históricas do processo civilizatório humano houve remodelagens de significados sobre a existência humana. No estágio atual, o que diferencia os dados históricos é o fato de que qualquer redefinição buscada esbarra na fronteira de que agora não é mais possível quaisquer tipos de freios ou limitações técnicas para compreendê-la. O que em determinado momento histórico era considerado ficção, atualmente é considerado como fatos plausíveis, tanto do ponto de vista técnico, quanto moral. A capacidade dos seres humanos de compreender o mundo contemporâneo implica em elaborar consequências de todas as ordens: ontológicas, epistemológicas, éticas, estéticas e políticas.

Um recorte da agenda filosófica na discussão da incidência da tecnologia sobre o humano

Na esteira desses paradoxos e considerando a amplitude de interpretações possíveis, optamos por mapear três agendas na filosofia contemporânea, assinaladas na discussão sobre a incidência radical da tecnologia sobre o humano: o humanismo, o transhumanismo e o pós-humanismo. O recorte apoia-se nos trabalhos de Giacoia Junior (2003; 2013; 2019) Feenberg, (2019) e Haraway, D. (1991; 2009; 2021) onde o registro filosófico é pensado a partir de reflexões contemporâneas sobre a tecnologia nas últimas décadas do século XX. Embora não seja um tema novo é possível buscar os vínculos que apontam para uma nova ordem na relação pessoa-máquina. As abordagens possuem focos diferentes em relação ao futuro da humanidade e à evolução da condição humana. O Humanismo como filosofia e movimento cultural valoriza a importância de promover o bem-estar humano, a liberdade individual, a igualdade e a dignidade.

Coloca os seres humanos no centro das preocupações éticas e morais. Concentra-se em aspectos como ciência, arte e educação, como meios de aprimoramento da experiência humana. Nesse contexto, a ciência e a tecnologia serão os eixos da redefinição ou redesigne do humano. Em contraponto, o trans-humanismo é um movimento filosófico que defende o aprimoramento da condição humana, através da ciência e da tecnologia. O avanço científico e tecnológico nos conduziu ao limiar de uma transformação radical da experiência humana em todos os sentidos. Para nos situarmos no mundo, é necessário renovar nossas estruturas conceituais e modos de ação. Os seres humanos devem e podem usar avanços tecnológicos, como a biotecnologia, a inteligência artificial, e a nanotecnologia, para melhorar não apenas a saúde e a longevidade, bem como as capacidades cognitivas, físicas e emocionais. Os defensores dessa abordagem entendem que a evolução humana não precisa ser relegada à seleção natural, mas compreendida através da intervenção humana.

Por outro lado, o pós-humanismo busca construir um novo paradigma teórico inteiramente diverso do humanismo e mais adequado à realidade atual transfigurada pelas tecnociências, visto que o pós-humanismo é definido precisamente pelo objetivo de formular um novo entendimento do que significa ser humano e se encontra em curso. Situa-se para além do humanismo, ainda que de forma fragmentária. Considera importante a reflexão sobre a modificação e o melhoramento de aspectos essenciais da natureza humana, bem como a superação de limitações orgânicas antes invioláveis, como o envelhecimento e a morte. Nesse sentido, os humanos são seres potencialmente híbridos, que não se submetem mais ao pensamento baseado no dualismo cultura versus natureza humana, mas por um pensamento de hibridação, cruzamento e alteridade. É possível assinalar que a instabilidade na compreensão do que pode significar ser humano, pela centralidade das tecnociências,

pressiona a filosofia a renovar sua tradição no que diz respeito à natureza humana. Urge repensar a essência do humano a partir de novas perspectivas que possam trazer luzes sobre a falta de clareza acerca dos pontos cegos e dilemas postos pelo transhumanismo e pós-humanismo. A ideia de tecnogênese é de que a tecnologia modifica a natureza humana, moldando-a e sendo co-original a ela. Essa interpretação desafia a noção tradicional de que a condição humana é limitada. Admite que a tecnologia pode permitir a criação de seres como entidades que transcendem características como limitações cognitivas, físicas e emocionais. Essa ideia desafia a noção convencional de humanidade e reconhece a possibilidade de hibridação e fusão com máquinas (Haraway, 1991; 2009; 2021)

Em suma, os três movimentos ou agendas têm suas críticas e apoiadores. As discussões são em torno, sobretudo, das implicações éticas e morais sobre o problema. Estas três agendas da cena contemporânea têm buscado suprir o vácuo criado pelo *déficit* e o atraso da filosofia em formular as consequências de várias ordens (estéticas, epistemológicas, políticas, ontológicas) da incidência radical da tecnologia sobre o humano.

Para Giacoia Junior (2013; 2019) as transformações se estendem ao conjunto social através de discursos e conjunto de práticas que incidem em todas as instâncias do mundo da vida, gerando integrações e tensões irreversíveis. Transborda valores e princípios, reconfigura o político, institui conteúdos e categorias analíticas orientando visões de mundo e comportamentos. Na visão de García-Pelayo (1987, p. 38-40), estamos vivenciando uma substancial integração à tecnologia.

“Tais instrumentalidades técnicas já não são puros objetos, alguns úteis que pessoas podem ou não usar, mas algo que, ainda que seja originariamente estranho, está articulado a

nós mesmos em uma relação quase orgânica, razão pela qual o fenômeno tem sido definido como uma prótese generalizada” ou como um processo “metabiológico” que marca uma nova onda na evolução do gênero humano, na qual novos artefatos formam parte do organismo humano como a couraça nos crustáceos”.

Cooroborando esse entendimento, Feenberg (2019) acredita que trata-se de um novo rosto de uma ideologia cientificista, para a qual o avesso da utopia é a distopia. Um pensamento distópico do tecnológico, articulado politicamente, levando a humanidade a um beco sem saída. O autor assinala que vivemos um momento no qual ocorre a falência do ideal otimista da tecnologia como instrumento importante para o enfrentamento dos problemas sociais. Nesta mesma direção Habermas advoga na obra *Ciência e Técnica como Ideologia* (1986) que o capitalismo traz em si uma perspectiva da tecnologia como fonte de poder e dominação sobre os seres humanos. Ou seja a racionalidade tecnocientífica cria uma nova cultura que opera novas percepções de mundo.

Desde o ano de 2022 que manchetes ocupam as mídias em todo o mundo com a notícia do uso do ChatGPT, uma inteligência artificial criada por um laboratório de pesquisas nos EUA, a OpenAI. O nome ChatGPT é a sigla para um algorítmico desenvolvido a partir de redes neurais e *machine learning*, cujo foco é o aprimoramento dos diálogos virtuais, oferecendo ao utilizador, de forma simples, possibilidades de conversar e obter respostas pelos cruzamentos de dados disponíveis na rede internet. Segundo Childs (2016), assistimos ao retorno da tensão entre o avanço tecnológico e a vivência humana, que não é nova. Constitui-se em uma problemática tematizada com maior ênfase a partir do século XIX, momento da história no qual se registram as primeiras grandes reações contra a tecnologia. O debate desta evolução e os problemas do impacto do mundo tecnológico

na construção social exigem um entendimento interdisciplinar. No escopo deste trabalho, o foco está em estabelecer possíveis relações entre a inteligência artificial, os direitos humanos e a esfera pública digitalizada, a partir das contribuições de Habermas em diálogo com outros autores. Os avanços nas possibilidades de uso da IA em nossas vidas cotidianas a torna cada vez mais inserida na trama social, por isso, a relevância dos debates sobre os seus benefícios e desafios explicitados no sentido de subsidiar os processos de tomada de decisões sobre seu uso. A inteligência artificial (IA) e a proteção de dados estão intrinsecamente ligadas em um mundo cada vez mais digitalizado. A IA é alimentada por enormes conjuntos de dados e seu funcionamento eficaz, muitas vezes, depende do acesso a informações pessoais. No entanto, essa interação entre IA e dados pessoais também levanta questões críticas de privacidade e segurança.

Habermas, os Direitos Humanos e a Inteligência Artificial

Nesse sentido, este capítulo busca problematizar as relações intrincadas entre Inteligência Artificial e os Direitos Humanos no contexto da esfera pública digitalizada, no acalorado debate sobre se é possível ou não duplicar a inteligência humana no estágio atual do desenvolvimento tecnológico. É responsabilidade de todos, como membros da esfera pública, garantir que a IA seja desenvolvida e usada de maneira ética e em conformidade com os direitos fundamentais, promovendo um futuro mais justo e equitativo para todos. Na esteira dessa compreensão Habermas (2023, p. 63) assinala que houve efeitos da introdução da internet e especialmente das mídias sociais na formação da opinião e da vontade na esfera pública atual. Esses efeitos não são fáceis de circunscrever em termos

empíricos. Por isso, buscaremos critérios empíricos para avaliar as políticas e práticas governamentais, para saber se elas estão em conformidade com princípios normativos que têm a capacidade de orientar a ação política.

No que se refere à questão das relações entre IA e direitos humanos, é necessário reconhecer, em primeiro lugar, que ela pode ser usada tanto para promover quanto para violar os direitos humanos. Pode tornar-se uma ferramenta poderosa na detecção de violações de direitos humanos, na melhoria do acesso à informação e na promoção da justiça social. A discussão sobre como a IA afeta os direitos humanos deve ser aberta, inclusiva e acessível a todos. Por exemplo, algoritmos de IA podem analisar grandes volumes de dados para identificar tendências de discriminação e de desigualdade, o que pode ajudar a moldar políticas públicas mais justas. Eles também podem ser usados de maneira prejudicial aos direitos humanos, por exemplo, na vigilância em massa e na tomada de decisões automatizadas que discriminam grupos marginalizados. Isso levanta dúvidas sobre privacidade, discriminação algorítmica e justiça no uso da tecnologia. Muitas dessas questões afetam diretamente os direitos dos cidadãos: a) o consentimento informado dos indivíduos cujos dados são coletados e usados por máquinas inteligentes; as pessoas devem ser informadas sobre como seus dados serão usados e ter a oportunidade de consentir ou não; b) transparência das organizações que utilizam IA nos processos de coleta e uso de dados; os indivíduos têm o direito de saber como suas informações são usadas e com que finalidade; c) responsabilidade das organizações que desenvolvem e implementam sistemas de IA devem garantir que esses sistemas cumpram as leis de proteção de dados; d) direito de acesso e exclusão cumprindo as leis de proteção que concedem às pessoas o direito de acessar seus próprios dados e solicitar sua exclusão. Assim, a inteligência artificial e a proteção de dados estão

inextricavelmente ligadas. A integração ética e legal desses dois campos é essencial para garantir que os benefícios da IA possam ser colhidos sem comprometer a privacidade e os direitos individuais das pessoas. É um desafio complexo, mas fundamental, à medida que continuamos a avançar nas normatizações de aspectos do uso da IA que possam afetar os direitos humanos (Doneda, 2011; Elias et al, 2017)

Nessa direção Habermas (2003, 2012) vê os direitos humanos como princípios normativos com capacidade de orientar a ação política e jurídica. Eles servem como critérios para avaliar as políticas e práticas governamentais, garantindo que elas estejam em conformidade com os princípios de justiça e igualdade. A esfera pública desempenha um papel importante na busca pela efetivação desses direitos. Os direitos humanos fornecem o quadro ético e legal para a criação de políticas que promovam o bem-estar e a igualdade. A inteligência Artificial pode fazer da esfera pública um espaço para fortalecer os direitos humanos e a liberdade de expressão, um dos direitos humanos mais fundamentais. Assim a esfera pública digital se torna um espaço onde as pessoas exercem esse direito, seja por meio da mídia, manifestações, debates políticos ou nas redes sociais. O exercício da liberdade de expressão é essencial para informar, formar opiniões e responsabilizar as autoridades. Habermas (2012) traz à baila a compreensão dos direitos humanos como a dimensão ética de uma perspectiva que tenha como horizonte a construção de condições para que todas as pessoas possam concretizar de forma prática sua concepção de dignidade humana. É espaço fortalecedor da luta para garantir a todos a possibilidade de resguardar a garantia da realização dos direitos, para além da coerência lógico-formal da realização de aspirações por uma vida melhor. Assim, a esfera pública digital é um espaço onde as diferentes ideias de vida digna podem ser postuladas através do diálogo entre diferentes indivíduos

em conflitos constantes para a realização da dignidade humana (Habermas, 2023).

No texto *Um Ensaio sobre a Constituição Europeia*, o autor articula a leitura de diversos documentos sobre a questão dos direitos humanos, sustentando que os direitos humanos devem ser universais, ou seja, aplicáveis a todas as pessoas, independentemente de sua cultura, religião ou nacionalidade (Habermas, 2012). No entanto, também reconhece a importância do diálogo intercultural e do reconhecimento mútuo para garantir a validade e a eficácia dos direitos humanos em contextos diversos,

No âmbito das sociedades atuais, embora seja possível reconhecer que a concepção de direitos humanos guarda em si mesma um caráter universalista, ela é permeada por constantes tensões frente as particularidades culturais e os espaços ampliados de diálogos, via redes digitais. A diversidade de direitos reivindicados faz com que os direitos humanos alcancem proeminente importância na jurisprudência. A promessa moral da garantia dos direitos, além do seu conteúdo moral, gera também direitos subjetivos positivos. Portanto, argumenta Habermas (2012) os direitos humanos descrevem precisamente a parte de uma moral esclarecida que pode ser traduzida no veículo do direito coercitivo e tornar-se uma realidade política na forma robusta de direitos fundamentais concretizados. O autor, de forma recorrente, tem se manifestado sobre a questão da dignidade humana e, também, o que ele vai denominar de utopia dos direitos humanos. A dignidade humana é qualidade integrante e irrenunciável da condição humana, devendo ser reconhecida, respeitada, promovida e protegida. Não podemos pensá-la dissociada da efetividade dos direitos civis e sociais. A esfera pública é o local onde os direitos humanos são exercidos e defendidos. Estes fornecem os princípios éticos e legais que orientam e protegem o espaço público.

A proteção e a promoção desses direitos são essenciais para garantir que a esfera pública digitalizada seja um espaço inclusivo e democrático, onde os indivíduos tenham a oportunidade de participar plenamente na sociedade. Os direitos humanos e a esfera pública estão interconectados e se complementam no afã de buscar o que Habermas (2023) afirma ser uma força na resolução de problemas sociais em uma democracia, o que depende do fluxo da política deliberativa, a qual põe em relevo o papel da esfera pública política, onde as conexões comunicativas são restabelecidas com seus entornos sociais. Ele destaca a importância da comunicação, do diálogo e do reconhecimento mútuo na promoção e na defesa dos direitos humanos, em um contexto global. Habermas (2023) enfatiza a importância da comunicação e da deliberação pública, como fundamentais para a construção do consenso sobre direitos humanos.

Enquanto processo em plena expansão, novos direitos vão surgindo e ainda podem ser identificados e consolidados. Considerando a imbricação entre direitos humanos e liberdades fundamentais não é possível pensar a plena realização dos direitos civis e políticos sem o acesso aos direitos econômicos, sociais e culturais, dentre eles, o direito à educação. Assim, não é possível pensar a proteção da dignidade sem pensar na garantia a todas as pessoas de determinado território, do acesso ao desenvolvimento econômico, sociocultural e político, como um processo integrado de expansão das liberdades substantivas interligadas.

Para Habermas (1987), os sinais linguísticos que habitam os espaços públicos, não são apenas instrumentos e equipamentos das representações. Adquirem, como reino intermediário dos significados linguísticos, uma dignidade própria. No contexto da esfera pública digitalizada, as relações entre linguagem e mundo permitem que a constituição do mundo deixe de ser uma tarefa de

uma subjetividade transcendental para se transformar em estruturas de comunicação partilhadas. Assim, os sujeitos de direitos se formam na interação linguística e se manifestam por sua capacidade de linguagem e de ação, pois só se adquire consciência de si mesmo através do diálogo com o outro, ao desenvolver, linguisticamente, uma interação reflexiva (ação comunicativa) com outro sujeito, para a construção de um mundo objetivo (Habermas, 1987, 1992).

Habermas e a Esfera pública digitalizada

Habermas (2023) examina a esfera pública digitalizada com um olhar crítico, destacando tanto seus benefícios quanto seus desafios para os processos democráticos. Ele destaca a importância da promoção de um ambiente online que facilite a deliberação pública e a formação de um consenso democrático que seja capaz de minimizar polarizações e manipulação de informações.

Nesse debate, a inteligência artificial (IA) desempenha um papel cada vez mais significativo na esfera pública digital, moldando a forma como interagimos, consumimos informações e participamos do debate público. Essa interação entre IA e esfera pública digital tem implicações profundas na sociedade atual. A esfera pública desempenha um papel crucial nesse contexto. É preciso atenção para alguns pontos-chaves: personalização de conteúdos que as pessoas veem em suas redes sociais, com mecanismos de busca e plataformas de notícias que criam “bolhas de filtro”, onde as pessoas são expostas apenas a informações que confirmam suas crenças existentes, o que pode fragmentar a esfera pública e dificultar o diálogo construtivo e aberto; desinformação e manipulação ao ajudar a disseminar desinformação e propaganda; algoritmos de IA que podem amplificar conteúdo falso ou tendencioso, prejudicando a qualidade do debate público e minando a confiança nas

instituições; a criação de assistentes virtuais e chatbots que podem fornecer informações e engajar-se em conversas na esfera pública digital. Isso tem implicações para a disseminação de informações precisas e a capacidade de influenciar a opinião pública, através da análise de sentimentos publicados em redes sociais que, utilizados por governos e instituições, levanta questões sobre vigilância e, por fim, questões éticas relacionadas à IA, como o preconceito algorítmico. A esfera pública digital precisa de definição de padrões éticos que regulamentem o seu uso. O uso da IA na esfera pública deve ter como finalidade ampliar debates e encontrar soluções para desafios complexos, para construir consenso em questões de grande interesse público, minimizando manipulações. A esfera pública, composta por cidadãos, organizações da sociedade civil, acadêmicos e governos, desempenha um papel vital na definição das políticas e regulamentações relacionadas à IA. É essencial que a tomada de decisões sobre o desenvolvimento o seu uso da seja transparente e envolva uma ampla gama de perspectivas.

Habermas (2023) expressa preocupações com a necessidade de normas amplas de uso da IA na esfera pública digitalizada, entretanto, reconhece o potencial democrático das mídias digitais. Ele vê a internet como um espaço onde os cidadãos podem se envolver em discussões públicas e expressar suas opiniões, na qual a mobilização social e política é facilitada. Em resumo, enquanto Habermas aborda a questão da esfera pública como um espaço de discussão e de debate fundamentado em princípios de comunicação racional, Lévy (2022a; 2022b), 2004) considera a esfera pública digital como uma extensão da esfera pública tradicional, impulsionada pela tecnologia. O autor reconhece a construção colaborativa de um Hipercórtex global coordenada por uma metalinguagem computacional que muda completamente a aprendizagem social e amplia a inteligência coletiva. Lévy (2022) reconhece a necessidade

de explorar a capacidade de comunicação humana mediada pela IA para aumentar o processo cognitivo à serviço do desenvolvimento humano, pois segundo ele a memória participativa digital comum a toda a humanidade é ainda limitada e apresenta problemas de opacidade e incompatibilidade dos sistemas de classificação linguística. Chama atenção a afirmação do autor quanto a existência de um sistema de coordenadas semânticas da mente (a esfera semântica), que permite a modelagem computacional da cognição humana e a auto-observação de inteligências coletivas. Mas a Inteligência Artificial deverá sempre estar a serviço da inteligência coletiva e do desenvolvimento humano (Lévy, 2020b).

Ambos os autores reconhecem a importância da esfera pública digitalizada para a democracia. Para Habermas (2023, p. 54), “o sistema de mídia tem importância decisiva para esfera pública política desempenhar seu papel de gerar opiniões públicas concorrentes que atendem os critérios da política deliberativa.”

Habermas (2020) argumenta que a política deliberativa opera em dois níveis, no âmbito específico do legislativo e no âmbito da política em geral. A racionalidade comunicativa serve como parâmetro para desenhar um procedimento exigente capaz de gerar legitimidade para o direito. Não se trata nem de negar o caráter idealizado de tal procedimento, nem de sustentar que ele seja completamente dissociado de uma certa inscrição na realidade, como marcas de uma razão existente. Tal inscrição pode ser verificada tanto no âmbito institucional dos parlamentos, quando no âmbito informal da esfera pública. Neste último particular, as exigências são realmente bastante fortes, pois dependem de um mundo vivido marcado por uma cultura política da liberdade, uma socialização política favorável e associações espontâneas formadoras de opinião.

A sociedade civil e a esfera pública política têm papel central na política deliberativa, pois permitem um modelo de circulação

do poder no sentido periferia-centro, estruturado em um sistema de comportas. A sociedade civil é formada por agrupamentos e associações não estatais e não econômicos de base voluntária e espontânea (Habermas, 2020), cujos precipitados consensuados migram da periferia para os centros decisórias do poder. As estruturas da sociedade civil não se mantêm somente com as garantias dos direitos fundamentais, mas dependem de uma vitalidade própria, que inclui até mesmo atos de desobediência civil (Habermas, 2020).

Habermas (2011) chega ao ponto de sugerir uma inversão do argumento de Hobbes, no sentido de que seria a verdade que faria o direito, visto que, via formação da opinião pública na esfera pública, a *voluntas* seria conduzida a uma *ratio*. Compreendida radicalmente, essa inflexão da opinião pública teria o condão de dissolver a dominação em algo como a razão, entenda-se, a razão comunicativa. A opinião pública seria capaz de engendrar algo como a verdade de uma deliberação pública racional. Ora, é justamente na esfera pública, pelo uso público da razão, que a opinião pública é formada, um precipitado do exercício da ação comunicativa em tal esfera ou espaço. Nestes termos, entende-se por que a análise dos problemas da esfera pública é tão importante para Habermas (2023) e porque a efetividade de tal conceito é tão central. Por essa razão, enfrenta os desafios postos pela internet e pelas tecnologias da informação. Destarte, neste texto, sustenta que os novos meios de comunicação, via internet, conduzem a uma comunicação semipública, fragmentada, o que distorce [deformiert] a percepção da esfera pública política. Com isso, um importante pré-requisito [Voraussetzung] subjetivo do modo deliberativo de formação da opinião e da tomada de decisão é ameaçado [gefährdet], para uma proporção crescente de cidadãos.

Por oportuno, registra-se que a radicalidade de uma tal formulação que, como dito, chega ao ponto de dissolver o poder

em razão, não passou sem críticas. Como bem pontua Mouffe (2005), o modelo deliberativo, pretendeu dar conta de problemas de legitimidade pela conexão da justiça e da política. De acordo com Miguel (2014) a democracia não visa agregar preferências já consolidadas, pois estas são construídas socialmente. Enfatiza-se a participação e não só a votação; resgata-se também a possibilidade de o povo participante debater e decidir questões concretas a respeito do bem comum. Em vez de interesses e preferências, esse modelo foca no papel que a argumentação pode desempenhar no processo de decisão, cujo objetivo é chegar a um entendimento. Como observa Mouffe (2005) essa perspectiva é normativa e não descritiva. Ela busca lealdade com base na legitimidade que une soberania popular e direitos humanos.

Apontam-se vários problemas para esse modelo. Segundo Miguel (2014) a deliberação não pensa adequadamente a política como conflito, como interesse, dominação, o que levaria, inclusive, a uma acomodação à ordem vigente. Como já dito, ela tem dificuldade em lidar com a noção de interesse (Miguel, 2014). A teoria tenta dar conta do diagnóstico da crise de legitimidade pelo apelo a um consenso em bases morais (Mouffe, 2005). Portanto, não seria uma resposta propriamente política. Ademais, a proposta idealizaria as condições da comunicação e seria insensível à exclusão/inclusão de grupos sociais (Miguel, 2014). Por ser processual e formal, a igualdade substantiva não lhe seria importante. Por conseguinte, não trataria adequadamente o fato de os cidadãos serem abstratamente iguais sob o viés político, mas desiguais economicamente, além de ser cega às desigualdades de poder, de status e de linguagem padrão. Em suma, por não ser representativa, por não considerar as desigualdades e os diversos tipos de dominação, não seria um modelo realista.

Considerações finais: os nexos entre Inteligência Artificial, Direitos Humanos e Esfera Pública

A inteligência artificial está transformando a esfera pública digital de maneira profunda e complexa. Enquanto oferece oportunidades de inclusão para melhorar o acesso à informação e a eficiência na tomada de decisões, também apresenta desafios significativos em relação à qualidade do debate público, à privacidade e à manipulação da opinião pública colocando em debate concepções de democracia. Portanto, é essencial que a sociedade, as instituições e os governos abordem essas questões de forma ética e regulatória para garantir que a esfera pública digital continue sendo um espaço democrático.

Os direitos humanos e a esfera pública estão intrinsecamente interligados, desempenhando papéis fundamentais na promoção da justiça, da democracia e da igualdade. A esfera pública (Habermas, 2020) é o espaço no qual os cidadãos interagem, debatem questões, expressam opiniões e participam da vida política e social, enquanto os direitos humanos são os princípios e garantias que protegem a dignidade, a liberdade e a igualdade de todos os indivíduos. Os direitos humanos garantem o direito das pessoas de expressarem suas opiniões, ideias e críticas, livremente, sem medo de repressão ou censura. A esfera pública fornece o palco para o exercício desse direito fundamental. A esfera pública é crucial para a participação política dos cidadãos em uma democracia. Os direitos humanos, como o direito de voto e o direito de se candidatar a cargos públicos, garantem que todos os cidadãos tenham a oportunidade de influenciar o processo político e a tomada de decisões.

Os direitos humanos também incluem o direito à informação. A esfera pública é um veículo para o acesso à informação, permitindo que os cidadãos estejam informados sobre questões políticas,

sociais, econômicas e tomem decisões informadas. A esfera pública é um espaço onde as questões relacionadas à igualdade e à não discriminação são debatidas. Os direitos humanos proíbem a discriminação com base em raça, gênero, religião, orientação sexual e outros critérios. A esfera pública desempenha um papel importante em destacar e combater a discriminação e a injustiça. A esfera pública é essencial para a responsabilização do Estado e das autoridades públicas. Os direitos humanos incluem o direito a um julgamento justo, o direito à privacidade e o direito de ser protegido contra abusos do poder estatal. A esfera pública pode expor violações desses direitos e pressionar por responsabilização. A esfera pública é um local onde questões relacionadas à educação e conscientização sobre direitos humanos são discutidas e promovidas. Isso inclui a promoção dos direitos das mulheres, dos direitos das minorias, dos direitos das crianças e outros direitos difusos.

Assim, concordamos com Lévy (2022a) a compreensão de que as Ciências humanas e sociais no contexto da sociedade do *big data* vivencia uma revolução epistemológica. A IA vem possibilitar a criação de ferramentas para que as comunidades humanas possam criar, assimilar e gerir a produção e a disseminação do conhecimento. Estamos caminhando a passos largos na direção da ampliação da inteligência coletiva humana ligada a uma aprendizagem contínua social e generalizada com participação das máquinas. Estamos nos tornando um complicado mundo de experiências com um novo código digital que dá lugar a novas formas de sentidos, narrativas, mitos, rituais, explicações, justificações. Cotidianamente novas imagens e máscaras são criadas, e reproduzidas de maneiras quase imperceptíveis que criam novos sentidos para a raça humana. É preciso reconhecer as limitações da Inteligência Artificial (IA) e acompanhar o debate sobre suas potencialidades. Importante defender a ideia de que a IA seja geradora de uma esfera pública

digitalizada propiciadora de um espaço de luta pela efetivação dos direitos sociais e humanos.

Referências

ARENDDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CHILDS, P. **Modernism**. New York: Oxon, 2017.

DONEDA, D. A proteção dos dados pessoais como um direito fundamental. **Espaço Jurídico Journal of Law** [EJLL], v. 12, n. 2, p. 91–108. Disponível em: <https://periodicos.unoesc.edu.br/espacojuridico/article/view/1315>. Acesso em: 2011.

DOUZINAS, Costas. Who counts as ‘human’?. **The Guardian**. 2009. Disponível em: <http://www.theguardian.com/commentisfree/libertycentral/2009/apr/01/deconstructing-human-rights-equality>. Acesso em: 29 mar. 2019.

ELIAS, J. M.; MORAIS, J. L. B.; BEZERRA, T. J. S. L. **Direito e Mundo Digital**. v. 7, n. 3, dez. 2017.

FEENBERG, A. Entre a razão e a experiência: ensaios sobre tecnologia e modernidade. **Vila Nova de Gaia: Inovatec**, 2019.

GARCÍA-PELAYO, M. **Burocracia y tecnocracia**. Madrid: Alianza Universidad, 1987.

GIACOIA JUNIOR, O. Corpos em Fabricação. **Revista Natureza Humana**, São Paulo, v. 5, n.1, p. 175-204, 2003.

GIACOIA JUNIOR, O. Pós-Modernos, Pós-Humanos, Transumanos. **MSG** (São Paulo), v. 3, p. 32-35, 2010. Humano, Pós-Humano, Transhumano. **Revista E**, v. 1, p. 45-47, 2013.

GIACOIA JUNIOR, O. Biopoder e Póshumanismo. **ARGUMENTOS: REVISTA DE FILOSOFIA (IMPRESSO)**, v. 21, p. 07-25, 2019.

HABERMAS, J. **Um Ensaio sobre a Constituição da Europa**. Lisboa: Editora 70, 2012.

HABERMAS, J. **Le “concept” du 11 de septembre**. Paris: Galilée, 2004.

HABERMAS, J. **Théorie de l’agir communicationnel**. Paris: Fayard, 1987.

HABERMAS, J. **De l’éthique de la Discussion**. Paris: Les Éditions du CERF, 1992.

HABERMAS, J. **Ciência Técnica como Ideologia. Biblioteca de Filosofia Contemporânea**. ed.70, Lisboa, 1986.

HABERMAS, J. **Facticidade e validade**: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia. Tradução: Felipe Gonçalves Silva & Rúrion Melo: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. São Paulo: Editora da UNESP, 2020.

HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**. Tradução: Denilson Luís Werle, São Paulo: Editora UNESP, 2011.

HABERMAS, Jürgen. **Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa**. Tradução: Denilson Werle, São Paulo: Editora da Unesp, 2023.

HARARI, Y. N. **Sapiens**: uma breve história da Humanidade. Porto Alegre: Campanha das Letras, 2020.

HARAWAY, D. S. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz. (Org.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 33-118.

HARAWAY, D. S. Estamos diante de uma crise do modelo de civilização” Entrevista com HARAWAY, D. Entrevista concedida a Ricardo Mir de Francia. **Revista IHU On-Line**: 382 Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, Rio grande do Sul, 2019.

LÉVY, P. IEML: **Rumo a uma Mudança de Paradigma na Inteligência Artificial**. Disponível em <https://www.redalyc.org/journal/1430/143071289015/143071289015.pdf>. Acesso em dez. 2022a.

LÉVY, P. **Esfera Semântica**. São Paulo: Annablume Editora, 2022b.

LÉVY, P. **A Ideografia Dinâmica**: rumo a imaginação artificial? São Paulo: Loyola, 2004.

LÉVY, Pierre. **As tecnologias da inteligência**: O futuro do pensamento na era da informática. São Paulo: Editora 34, 1993.

MIGUEL, Luis Felipe. **Democracia e representação: territórios em disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. **Revista de sociologia política**. n. 25, 2005, p. 11-23.

O poder das NEST na nova estrutura da esfera pública

Jovino Pizzi

Universidade Federal de Pelotas (Brasil)

Introdução

O questionamento a respeito da teoria do agir comunicativo indica uma preocupação em relação à mudança estrutural na esfera pública. Ainda que seja uma tarefa importante, eu desejo deixar de lado a exegese a respeito de interpretações, mudanças ou avanços na exposição habermasiana. Atualmente, qualquer programa de inteligência artificial pode fazer esse apanhado e, por isso, o nosso esforço deve voltar-se às ingerências que as atuais mudanças técnico-científicas, político-democráticas e burocráticas incidem sobre a esfera pública. No fundo, isso quer dizer que o mundo da vida (*Lebenswelt*) sofre de assédios constantes das novas e emergentes ciências e tecnologias (NEST – *New and Emerging Science and Technologies*). Em vista disso, o texto tem como objetivo a interpretação dos movimentos atuais da vida social, de forma a entender a racionalização de tipo *Smart City*. No caso brasileiro, esse processo vai aprofundando a favelização da sociedade. No fundo, a pergunta *Para que serve a teoria do agir comunicativo* em contextos latino-americanos remete a uma outra questão: até que ponto a esfera pública serve, hoje, para justificar o processo de favelização de um *Terra brasilis* em constante processo de colonização?

Sem dúvidas, o questionamento a respeito do poder das NEST supõe respostas. Nesse sentido, dividiu-se o texto em três partes: 1. O primeiro passo indica uma retomada do “efeito ELIZA” e seu viés

estratégico sobre as decisões racionais; 2. A segunda parte versa sobre os *Inputs* das NEST no escopo da formação da opinião pública; 3. Como alternativa, a racionalidade comunicativa deve manter como pano de fundo o horizonte do *Lebenswelt*, o *locus* de uma esfera pública capaz de construir futuros alternativos para as novas ciências e as tecnologias.

O viés estratégico do “efeito ELIZA”

Aos auspícios do livro de N. CARR, *¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes?*, a análise da escalada virtual-tecnocrática das sociedades pós-tradicionais ressaltou o incremento da virtualidade e do efeito ELIZA. Esse movimento está modificando e redefinido não apenas as formas de interação entre os sujeitos, mas também na subjugação nas tomadas de decisões (Pizzi, 2018). Naquele texto – e seguindo a perspectiva habermasiana –, procurou-se evidenciar de que forma as elites políticas, os rentistas e os peritos em linguagens algorítmicas conseguem justificar a virtualidade tecnocrática, contando com a adesão passiva das pessoas, sem qualquer crítica. Os resultados econômicos e financeiros configuram um *modus vivendi* que não respeita a “vontade da cidadania política” (Habermas, 2016, p. 69). O texto de 2018 salientava que o domínio virtual tecnocrático simplesmente “procrastina a democratização”, ou seja, rechaça a reivindicação por direitos, sejam eles sociais, políticos, econômicos ou ecológicos. Deste modo, os interesses financeiros reduzem ao mínimo qualquer possibilidade de uma solidariedade social, chegando a mencionar o “comportamento solidário” como uma atitude *ofensiva* (Habermas, 2016, p. 87).

Nesse caso, a espiral da virtual-tecnocracia modificou a relação entre a representação governamental e a cidadania, das empresas com seus consumidores e, no aspecto comportamental, redefinindo

estilos de vida e formas de conviver. As tentativas das elites políticas e dos rentistas insistem em legitimar um modelo de democracia sem sujeitos (Pizzi, 2018). A “*direção* desse processo” (Habermas, 1997, p. 64) provoca um “*desacoplamento*” (Habermas, 1988 II, p. 215) entre o sistema virtual e os vínculos sócio-intersubjetivos e, assim, vai reforçando a ideia de um autônomo e solitário. Para justificar seu caráter instrumentalizador, as elites se apoiam no assentimento passivo das populações, transformando-as em reféns dos mecanismos e instrumentos *hitec*, encarregados de ditar ordens e informações virtuais.

A conclusão daquele texto foi, por assim dizer, um tanto desapontadora. O último parágrafo das considerações finais salientava que o abismo entre as vontades dos cidadãos e as políticas estatais evidencia o desacoplamento cada vez maior entre o mundo da vida e os *imputs* dos sistemas informativos. Deste modo, as tomadas de decisões dependem cada vez mais de políticos de profissão, economistas e peritos tecnocratas, encarregados de manobrar as informações de acordo com os interesses de rentistas e do mercado financeiro. Esses grupos constroem uma realidade virtual e, através da tecnocracia, vão criando um mundo completamente alheio à realidade vivencial e cotidiana das pessoas.

A virtualidade se sustenta na “*tese da autonomização*” que, de acordo com Habermas (1988a, p. 321), “*se dissocia em uma pluralidade de esferas de valor, destruindo sua própria universalidade*”. Trata-se, pois de um espírito do capitalismo tardio, encarregado de reproduzir culturalmente as formas de dominação através da projeção da imagem do “*indivíduo solitário*”. Com as novas tecnologias, o processo de “*coisificação sistematicamente induzida*” continua retroalimentando a racionalização como simples “*coisificação*”, mas agora de forma distinta (Habermas, 1988b, p. 497).

Em pouco tempo, essa constatação foi ganhando mais espaços, a ponto de congregar expressões como hiperconectividade, algoritmização e datificação (Calvo, 2019). De acordo com Patrici Calvo, a conjunção desses três novos vocábulos compõe a imagem representativa das atuais *Smart City*. Em outras palavras, a sociedade atual está submergida em um processo sem precedentes de tecnificação, imposição da tecnologia, do rentismo e das interações virtuais, com profundas mudanças na vida social. Para Patrici Calvo, isso significa uma tendência cada vez mais forte da hiperconectividade, da algoritmização e da datificação em todas as áreas da atividade humana.

Na esteira de Richard Carr, Calvo salienta que a hiperconectividade é um fenômeno recente, um processo que envolve máquinas, processos, atividades humanas e animais. Há, pois, um incremento cada vez maior na utilização de algoritmos como forma de gestão da interação, seja entre máquinas, pessoas, coisas e, inclusive, entre espécies não humanas. Desse modo, não há “vida” fora dos *Big Data*, pois as pessoas necessitam estar, ininterruptamente, recebendo e repassando informações, a partir das quais podem – e devem – tomar decisões razoáveis, a fim de “otimizar” o tempo e, principalmente, conseguir o melhor proveito possível das ofertas e vantagens que o “mercado virtual” oferece para o momento.

Se, para Habermas, a hipótese da mudança estrutural na esfera pública se torna determinante na política deliberativa (2023), o fenômeno dos *Big Data* passam a “impulsionar uma pesquisa mais ampla” (Habermas, 2023, p. 11). Sem dúvida, esse é o *insight* de Habermas. De acordo com Hartmut Rosa (2016), com a aceleração, a modernidade tardia modifica nosso *estar no mundo* e, em decorrência, acentua-se a dessincronização da “dinâmica da vida social”. Nas palavras de Habermas, o avanço indica uma “diferenciação segmentaria” exigindo uma planificação estruturada a

partir dos *imputs* das máquinas. Na verdade, a aceleração exige uma otimização das formas de vida, provocando a perda de conexões entre os contextos do *Lebenswelt* com as idealizações dos *Big Data*. Para Rosa, esse processo vai gerando um esgotamento mental e social, produzindo dissonância que, no fundo, frustram as interações intersubjetivas e, por isso mesmo, ocasionam patologias sociais.

Neste sentido, é possível afirmar que a etificação (*ethification*, em inglês), um subconjunto do processo de *dataficação*, que não passa de um

neologismo que emerge durante la segunda década del siglo XXI con el propósito de dar visibilidad a una preocupante tendencia en la Era de la Inteligencia Artificial y sus consecuencias negativas sobre la sociedad digitalmente hiperconectada (Calvo, 2021, p. 87).

Para Patrici Calvo (2021, p. 88), a transformação digital tem o propósito de etiquetar a ação social a partir de dados quantitativos e, em decorrência, passa a definir tipos de ações concernentes aos seus objetivos. Por isso, os *Big Data* aparecem associados à Inteligência Artificial (IA) com o fim de aproveitar os *ecosistemas ciberfísicos* para “rastrear, segmentar e/ou encontrar padrões comportamentais em um âmbito coletivo ou da sociedade concreta em geral. Para Calvo (2021, p. 94), as “novas realidades derivadas das revoluções tecnológicas, como as sociedades digitalmente hiperconectadas, aumentam a vulnerabilidade das pessoas”.

De acordo com Habermas (2023, p. 98), não há como desconsiderar os sujeitos de direito enquanto coautores “livres e iguais”. Nesse sentido, a alternativa remete a reflexões hermenêutico-críticas voltadas a justificar “decisões moralmente válidas e exigíveis” (Calvo, 2021, p. 95). Por certo, a ressonância entre *Lebenswelt* e as proposições das novas e emergentes tecnologias requer um gramática pronominal

capaz de assegurar o reconhecimento dos sujeitos reconhecidos como coautores (Pizzi, 2018). Essa resposta garante não apenas a “liberdade criativa” dos sujeitos, pois reivindica uma gramática inter-relacional vinculados a uma validade discursiva. Como já foi salientado, a consideração moral a todos os pronomes pessoais “potencializa a experiência” intersubjetiva, ou seja, garante a “potencialização da experiência” comunicativa entre sujeitos coautores.

Os *Imputs* das NEST no escopo da formação da opinião pública

O texto de Habermas *Ciência e técnica como “ideologia”* é deveras representativo. O agir racional com respeito a fins indica a possibilidade de escolhas equivocadas (Habermas, 1997, p. 104). O mecanismo de sistemas autorregulados é a causa da dissociação entre os contextos do mundo da vida com a “fantasia cibernética” de uma autoestabilização de tipo homem-máquina. A racionalização está associada à “despolitização da massa da população”, orientando o agir em vistas a um modelo de *modus vivendi* baseado na virtualidade, sem jamais questionar *como* realmente desejaríamos viver (Habermas, 1997, p. 109).

Nesse sentido, uma leitura aguçada de Habermas evidencia que sua intuição original encontra-se em *Ciência e técnica como “ideologia”*, texto que esboça a noção de agir racional com respeito a fins. Nele, encontra-se o embrião, ou seja, a antesala das considerações posteriores, destacando as formas instrumental, estratégica e comunicativa do agir humano. Por isso, não há dificuldade alguma em compartilhar a noção inerente ao texto de 2022, no qual as “reflexões e as hipóteses sobre uma nova mudança estrutural na esfera pública política” se sustentam sobre as bases preliminares (e incipientes) do pensamento habermasiano.

Por isso, é importante salientar que o texto *Ciência e técnica como “ideologia”* pode ser entendido como uma reação enfática diante do uso da própria ciência e da técnica como instrumento de guerra.¹ Diante disso, entende-se a reação de Habermas como enfrentamento, posterior a 1945, ao nacional-socialismo nazista. Habermas fundamenta com rigor e, por isso, estabelece um horizonte demarcativo entre o uso ideológico da ciência e da tecnologia, e suas consequências nefastas, com a necessidade de uma racionalidade comunicativa. Existem, pois, justificativas racionais diante do que foi o nazismo, e inclusive o que representaria uma contra-revolução no período posterior a 1945. Por isso, as exigências da teoria do agir comunicativo realçam um procedimento que não se limita ao desenvolvimento científico e tecnológico como recursos estratégicos de uma minoria, porque devem atender às expectativas de todos os implicados, ou seja, dos sujeitos coautores (Pizzi, 2023).

Por um lado, a *desnazificação* da racionalidade filosófica alemã pós-guerra significou um processo lento e controvertido, com o fim de retomar a “atividade acadêmica como se nada houvesse passado” (Raulet, 2009, p. 14). Por outro lado, o ano de 1945 determina, ao menos de modo simbólico, a ruptura com um modelo ideológico de ciência e tecnologia. Mergulhado no pós-guerra, Habermas conseguiu contrapor-se, de forma racional, aos mecanismos e interesses ideológicos e, por esse motivo, a utilização em vista a fins meramente belicistas e destrutivos da ciência e da tecnologia. Esse é o legado frente a uma Europa dilacerada pelos “traumatismos do pós-guerra”, uma resposta diretamente vinculados à esfera pública e à política deliberativa que vai incidir no pensamento de diferentes esferas da vida e da política. Atualmente, o crescimento de “notícias

1 Nesse sentido, tanto o filme (*Oppenheimer*, 2023) como o documentário (*To End all War: Oppenheimer & the Atomic Bomb*, 2023) sobre Oppenheimer ilustram o poder destrutivo no uso perverso da ciência e da tecnologia.

falsas” e a espetacularização transforma a *democracia da pós-verdade* em canal de uma guerra aterrorizante, não mais no sentido tradicional, mas entre pessoas, grupos, entidades etc. (Habermas, 2023, p. 59).

Com esse foco, Habermas sempre se preocupou com as formas e usos instrumentais da ciência e da tecnologia. No entanto, suas abordagens não contempla a amplitude das questões emergentes, como, por exemplo, as NEST. Em outras palavras, o debate a respeito da Pesquisa e Inovação Responsável (RRI – *Responsible Research and Innovation*) não encontra o suporte condizente com as inovações más recentes. Se, por um lado, a dinâmica das novas e emergentes ciências e tecnologias proporcionaram avanços significativos em diversas áreas, por outro, houve um “crescente mal-estar e uma preocupação em torno ao progresso científico-tecnológico e suas consequências e dimensões sociais e ecológicas não muito positivas” (Rodríguez et al., 2019, p. 9). Diante disso, diversos países introduziram e adotaram de mecanismos e medidas políticas voltadas à responsabilidade social.

Todavia, a situação atual é muito mais abrangente. Os campos das inovações científicas e tecnológicas não se referem apenas ao horizonte dos *Big Data*, ou seja, dos *ecossistemas ciberfísicos*. Habermas (2023, p. 59) se mantém no horizonte “reduzido” das redes sociais e dos *fake News*, de modo especial às políticas e ao “processamento analítico das questões politicamente relevantes”. O ponto de sua atenção está, pois, no papel dos novos meios de informação, de modo especial em “seus critérios cognitivos, normativos e estéticos” (Habermas, 2023, p. 64). Patrici Calvo, por sua vez, insiste na hiperconectividade, na algoritmização e na datificação.

De qualquer modo, o texto de 2023, salientando as mudanças estruturais da esfera pública e da política deliberativa realça a preocupação com algumas questões já destacadas por Habermas, em textos anteriores. Nesse sentido, deve-se reconhecer o esforço em mencionar a questão ecológica. Todavia, em *Ciência e técnica*

como “ideologia” já existe um prenúncio, afirmando a necessidade de uma “atitude alternativa”. Nas palavras do autor:

Ao invés de tratar a natureza como objeto de uma disposição disponível, poder-se-ia considerar como o interlocutor de uma possível interação. Ao invés da natureza explorada, cabe buscar a natureza fraternal. No nível de uma intersubjetividade, embora imperfeita, podemos admitir subjetividade aos animais, às plantas e, inclusive, às pedras. Deste modo, há uma chance para *comunicar* com a natureza, ao invés e nos limitar a *trabalhá-la* ceifando a comunicação” (Habermas, 1997, p. 62-63).

O reconhecimento dessa disposição dialógica com a natureza implica, como primeiro passo, a des-alienação das relações entre os humanos. Tendo como ponto de partida Marcuse, Habermas (1997, p. 62) entende que a interação comunicativa com a natureza ocorrerá somente após a superação das coações intersubjetivas entre sujeitos humanos. Por isso, essa menção aparece, ainda de forma muito tímida, no texto *Mundo da vida, política e religião* (2015) e reaparece no texto de 2023. O meu modo de ver, essas considerações são deveras tímidas. O livro *Entre naturalismo e religião* (2006) pode revelar o entrelaçamento entre “razão e natureza”, mas seu viés reflete muito mais o debate com o aspecto religioso; e nada com o âmbito ecológico. Por isso, em Habermas, as questões das novas ciências e das inovações tecnológicas parecem desaparecer da esfera pública. Assim, a preocupação se limita, como já foi destacado, aos aspectos cognitivos, normativos e estéticos de uma “esfera pública desprovida de fronteiras”, interferindo nas escolhas políticas dos eleitores.

No entanto, existem outros elementos que também compõem o conjunto das novas e emergentes ciências e tecnologias. Como salienta Grunwald, os campos das NEST se relacionam com as

nanotecnologias, a biologia sintética e as atuais possibilidades genéticas de melhoramento humano, animal, alimentar e de muitas outras espécies não humanas. São inovações que afetam a própria noção de ciência e dos usos das tecnologias, cujos meios e fins remetem, como reconhece Habermas, à racionalidade científica, a questões normativas e estéticas. Além do mais, as tratativas em torno aos impactos, imediatos e futuros, demanda por uma esfera pública ciente dos riscos e consequências relacionadas a tais inovações.

No entanto, as questões normativas da RRI adentram na questão da “antecipação” dos efeitos, impactos e riscos imediatos e futuros concernente às inovações técnico-científicas. Em outras palavras, as inovações das NEST presumem correlações entre projeções científicas e tecnológicas com as questões sociais. Por isso, a esfera pública se alimenta das inovações, que influenciam não apenas a opinião pública em geral, pois interferem as esferas das relações próximas, no âmbito jurídico e nos vínculos sociais. Não apenas os *Big Data* fornecem orientações, mas há também ingerência, por exemplo, de médicos, geneticistas, nutricionistas e outros profissionais especializados. Hoje em dia, entidades de defesa dos direitos humanos, associações locais, grupos de amizade, entidades religiosas e educativas (fundamentalistas ou não) compõem a rede de informações, com vigor informativo, conseguindo direcionar escolhas individuais ou de grupos em geral. Há, portanto, uma diversidade de “agentes” que utilizam canais veiculadores de informações capazes de influenciar e definir orientações para o agir, quer seja em relação à área da saúde, nas escolhas políticas, estéticas e normativas. Esses canais nem sempre utilizam as mídias sociais, porque as pessoas participam de encontros ou têm contatos privados para conseguir critérios e, então, justificar as decisões a respeito de procedimentos alimentares, de saúde e, inclusive, na tomada de decisões.

Diante disso, é possível identificar uma enorme preocupação ante as consequências sociotécnicas e tecnovisões emergentes, pois a combinação entre RRI e NEST não consegue garantir a autonomia do sujeito frente à enorme quantidade e variedade de informações. Em outras palavras, os possíveis impactos e consequências futuras exigem uma dimensão ético-moral que permita antecipar – ainda que de forma provisória – os riscos e impactos culturais, econômicos, sociais e políticos a toda a sociedade. Por isso, a proposta do mundo da vida como *locus* da racionalidade comunicativa e, então, conceber as NEST como meios garantidores da auto- e heterorealização. Essa é alternativa do item três, na continuação.

O *Lebenswelt*: o *locus* para o exercício da racionalidade comunicativa

Diante das ofertas díspares e, às vezes, controvertidas, a pergunta *para que serve a teoria do agir comunicativo* remete às vulnerabilidades dos sujeitos na tomada de decisões e, então, conseguir delinear as contribuições significativas da racionalidade comunicativa, seja em casos específicos dos *ciberespaços* ou em situações relacionadas às nanotecnologias, às possibilidades genéticas de melhoramento dos seres vivos, biologia sintética e demais abrangências das NEST. Como salienta Armin Grunwald, o significado das NEST não está relacionado a questões já estabelecidas. As definições o uso das NEST não podem ser classificadas como “falsas ou verdadeiras, mas em função de serem mais ou menos adequadas para determinados propósitos” (Grunwald, 2022, p. 143).

Diante disso, o esquema habermasiando é deveras importante, porque realça a noção de mundo da vida como horizonte, não como uma simples “idealização fictícia do caráter de realidade” (Habermas, 2015, p. 62). O “impulso vital central” é, para Habermas, uma forma de

estar no mundo, o *locus* situacional a partir do qual os sujeitos que se enfrentam ao “poderio da natureza”, com a história e o universo. Todavia, ainda permanece a noção de um horizonte relacionado ao “mundo inorgânico” (Habermas, 2015, p. 75). Essa é a controvérsia diante dos apelos ecológicos, pois já não há como sustentar uma perspectiva pré-científica ou pré-reflexiva. Melhor reconhecer as distintas esferas desse *locus* mundo-vital, o pano de fundo a partir do qual os sujeitos coautores reinterpretam a otimização de suas relações. Nesse sentido, o horizonte ecológico também exige uma atitude comunicativa e uma responsabilidade ativa, sem que haja uma “abstração objetivante de modo a eliminar todas as qualidades mundo-vitais ou meramente ‘subjetivas’” (Habermas, 2015, p. 46).

Por isso, a experiência dos sujeitos como “estando” no mundo requer a recombinação de elementos intersubjetivos e objetivos, sem permanece na inospitalidade de um *oikos-cosmos* meramente objetivo e instrumentalizado. A noção de *locus* mundo-vital exige, pois, um reenamorar-se pelo *Lebenswelt* como tal, sem o perverso vínculo de uma suposta natureza “morta” e, portanto, manipulável. Como salienta Schwab (2018, p. 246), esse vínculo não se limita aos humanos como tal, pois também se relaciona “com a percepção da natureza”. Na expressão de Dworkin (2005), a vida é, acima de qualquer coisa, “uma questão de princípio” que precisa ser levada a sério.

Diante do poder das NEST, o mundo-vital é, então, a esfera pública do agir comunicativo. Não há, pois, como ausentar-se diante da “percepção de e o cuidado e a atenção diante de para realçar o mundo comum (*Mitwelt*) a todos e, ainda, estimular a convivência (*Mitleben*) e a compaixão (*Mitfühlen*)” (Schwab, 2018, p. 257). Habermas deveria ter aprendido de Husserl a noção de “vida consciente” para mostrar que o “sujeito se experimenta como um estar aí com os outros (*daseiend mit anderen*), cujo presente não se

expressa na vigência do *Ego* individual” (Schwab, 2018, p. 251). O “estar” com os outros concerne à dádiva de poder con-viver em um mundo com um horizonte ecológico. Por isso, a experiência de vida compartilhada com a capacidade de viver com os outros e em sintonia com a natureza (*oikos-cosmos*) de forma preservacionista; enfim, transformar os vínculos incestuosamente necrófilos em biofilia.

Diante disso, a discussão sobre a esfera pública latino-americana se enfrenta a duas questões cruciais. Em primeiro lugar a representação *Smart City* de um mundo meramente virtual. Diante do movimento de colonização do território brasileiro, incentivado e com o aval da ditadura militar, processo que foi devastando grande parte dos biomas brasileiros. Com isso, enormes porções de terras se tornam propriedade do agronegócio. Além dos danos ambientais, houve também a remoção de pequenos agricultores e, ainda, a invasão de territórios indígenas.

Com isso, a muitas famílias abandonaram a zona rural, passando a viver em amontoados nas favelas, a mercê da exploração imobiliária. Até hoje, a favelização continua gerando uma violência descomunal, não apenas relacionada à exploração territorial, mas permitindo também o nascimento das milícias rurais e urbanas.

A indagação inicial a respeito do emprego da *teoria do agir comunicativo*, ou seja, para que ela serve, remete ao tipo de esfera pública de um país – ou contexto latino-americano – no qual a opinião pública obedece a estrutura de poder *hitec* do *agribusiness* e da exploração fundiária (seja rural ou urbana). Nesse caso, as tecnologias de “melhoramento” genético reforçam um tipo de colonização do mundo da vida, indicando a instrumentalização de grande parte da população brasileira e de grandes áreas rurais e urbanas.

O processo de exploração fundiária e humana remete se depara com desafio éticos e da responsabilidade moral. Como salienta Elsa G. Esteban, responsabilidade e inovação exigem um tipo de gestão

das atividades humanas em vista a “objetivos, processos” que sejam aceitáveis e desejáveis. Ou seja, a compreensão de que as atividades humanas possam, inclusive, antecipar possíveis ameaças ou riscos das intervenções (Esteban, 2019, p. 229). Por isso, o poder das NEST não conformam apenas a ideia de desenvolvimento tecnológico e da inovação, pois elas também fazem parte do escopo da opinião pública e da instrumentalização fundiária e das pessoas. Este seria o aspecto crítico a ser investigado para, dessa forma, compreender o processo de favelização brasileiro, que conjuga áreas rurais e urbanas.

Referências

CALVO, P. The ethics of Smart City (EoSC): moral implications of hyperconnectivity, algorithmization and the datafication of urban digital society. *In: Ethics and Information* (Springer Nature Online), 2019. p. 1412-149.

CALVO, P. Etificación. *In: PIZZI, J; CENCI, M. S. Glosario de patologías sociales*. Pelotas: Editora EDUCAT, 2021. p. 87-97.

CARR, N. *¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes?*. Superficiales. México: Taurus, 2011.

DWORKIN, R. **Uma questão de princípio**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ESTEBAN, E. G. ¿Qué tipo de reflexividad se necesita para fomentar la anticipación en RRI? Una visión ético-crítica. *In: RODRÍGUEZ, H. et all. Anticipación e innovación responsable: La construcción de futuros alternativos para la ciencia y la tecnología*. Barcelona: Minerva, 2019. p. 229-249.

GRUNWALD, A. El papel de la definición y caracterización tempranas de las nuevas tecnologías en los procesos RRI. *In: RODRÍGUEZ, H. et all. Anticipación e innovación responsable: La construcción de futuros alternativos para la ciencia y la tecnología*. Barcelona: Minerva, 2019. p. 129-155.

HABERMAS, J. **Teoría de la Acción Comunicativa**. Madrid: Taurus, 1988a. v. I.

HABERMAS, J. **Teoría de la Acción Comunicativa**. Madrid: Taurus, 1988b, v. II.

HABERMAS, J. **Ciencia y técnica como “ideología”**. 7. ed. Madrid: Tecnos, 1997.

HABERMAS, J. **Entre naturalismo y religión**. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 2006.

HABERMAS, J. **Mundo de la vida, política y religión**. Madrid: Trotta, 2015.

HABERMAS, J. **En la espiral de la tecnocracia**. Madrid: Tecnos, 2016.

HABERMAS, J. **En nou canvi estructural en l'esfera pública i la política deliberativa**. Barcelona: Edicons 62, 2023.

PIZZI, J. Democracias bajo efectos *clickbait*. La gramática pronominal como respuesta a la virtualidad-tecnocrática. *In: Revista Veritas*. Valparaíso, n. 39, abr. 2018, p. 33-54.

RAULET, Gérard. **La filosofía alemana despues de 1945**. Universitat de València, 2009.

RODRÍGUEZ, H. et al. **Anticipación e innovación responsable**: La construcción de futuros alternativos para la ciencia y la tecnología. Barcelona: Minerva, 2019.

ROSA, H. **Alienación y aceleración**: Hacia una teoría crítica de la temporalidad de la modernidad tardía. Buenos Aires; Madrid: Katz Editores, 2016.

SCHWAB, Hans-Rüdiger. La conectividad del todo. Lou Andreas-Salomé y las implicaciones éticas del concepto *Mitleben* en el pensamiento moderno. *In: GARCÍA-MARZÁ, D. et al. Homenaje a Adela Cortina*. Ética y filosofía política. Madrid: Tecnos, 2018. p. 243-257.

A institucionalização da aprendizagem política diante do modelo de esfera pública na *Teoria da ação comunicativa*

Wesley Fernandes Araujo Freire¹
Universidade Federal do Maranhão – UFMA
wesley.fernandes@ufma.br

Introdução

Na *Teoria da ação comunicativa* (1981)², os processos de aprendizagem social articulam a relação entre a racionalização das imagens de mundo e as transformações das estruturas sociais, especialmente aquelas relacionadas à dimensão normativa da sociedade. O conceito de aprendizagem continua desempenhando um papel central, apesar das reformulações na teoria da sociedade e suas consequências para a teoria da evolução social. Com a introdução do conceito de ação comunicativa na arquitetura da teoria crítica habermasiana, a aprendizagem social e política assumem a interação social baseada no entendimento mútuo como fio conductor da aprendizagem evolutiva – particularmente no que diz respeito ao desenvolvimento das estruturas normativas do mundo da vida – responsável por assegurar a unidade da homologia ontogenética, respondendo às perguntas sobre por que e como as sociedades podem aprender. Contudo, existe um sério problema a ser considerado quanto à possibilidade de “postular” a existência de processos de aprendizagem política: os déficits de institucionalização

1 Universidade Federal do Maranhão – UFMA. Avenida dos Portugueses, nº 1966, Vila Bacanga, Cep. 65080-805, São Luís – Maranhão.

2 Em virtude da referência constante à obra, utilizarei a abreviação TAC para designar o escrito de 1981.

e sacionormativo da esfera pública. Nesse sentido, torna-se necessário retroceder brevemente à história deste conceito na obra de 1962.

Desde as linhas iniciais de *Mudança estrutural esfera pública* (1962)³, a intenção inicial de Habermas em apresentar a gênese da categoria burguesa da esfera pública é confrontada com os ideais normativos e as práticas institucionais da vida pública das sociedades democráticas liberais modernas e o diagnóstico de despolitização da esfera pública. A partir da análise da dinâmica de funcionamento destas sociedades, com ênfase na distinção e nos limites entre o público e o privado e a sociedade civil e o Estado, Habermas aponta as tarefas políticas da esfera pública burguesa na Inglaterra, França e Alemanha, no século XVII, indicando as razões do seu declínio a partir do século XX. O modelo epistêmico que orienta a reconstrução histórica da categoria burguesa da esfera pública é a crítica imanente da ideologia da dominação elaborada por Marx. Tal reconstrução histórica tem em vista a análise e a crítica dos obstáculos à realização dos potenciais emancipatórios que se impõem à esfera pública como lugar da autocompreensão normativa das sociedades democráticas liberais.

A esfera pública burguesa “institucionalizou” a crítica da sociedade civil ao Estado absolutista. Sua origem remonta ao programa da crítica do conhecimento, da moral, da política e da cultura da *Aufklärung*. Com a esfera pública política, a crítica do discurso político ganha amplitude sem objetivar a destruição da autoridade política da dominação estatal, estabelecendo o dualismo político entre sociedade civil e Estado moderno, característica central da modernidade política. O reconhecimento de que a burguesia não poderia governar em virtude do caráter privado dos seus interesses,

3 Pela mesma razão da nota anterior, passo a adotar a abreviação MEEP para designar a obra de 1962.

não implicava na concordância tácita com as ações arbitrárias e sem limites impostas pelo Estado. Para a burguesia, o que estava em jogo eram as precondições políticas e normativas do funcionamento e da regulação do privatismo da economia capitalista de mercado. Enquanto o direito público político encarregou-se de formalizar e racionalizar o exercício do poder político do Estado em conformidade com a jurisdição constitucional dos Estados nacionais, coube à esfera pública política submetê-lo à autolimitação imposta pela crítica reflexiva da opinião pública instruída pelo “uso público da razão”. A ampliação da esfera pública colaborou para a consolidação de direitos e liberdades básicas, nutrindo-se da expansão da crítica da opinião pública. O papel político da esfera pública foi recepcionado pelo *medium* do direito. Ao mesmo tempo, a esfera pública revelava suas contradições imanentes, potencializadas por sua expansão desordenada, pela degeneração da função da crítica política pública, agravada pelo surgimento dos meios de comunicação de massa, e pela emergência da ideologia da tecnocracia.

Contudo, as transformações políticas do século XIX afetaram a estrutura e a dinâmica da esfera pública. A qualidade epistêmica da discussão pública, livre e inclusiva do público de pessoas privadas foi sistemicamente comprometida por eventos como o avanço da urbanização e da industrialização, as reformas eleitorais, a expansão da forma e do conteúdo da esfera pública, particularmente no que diz respeito à inclusão de novos participantes (outros grupos sociais diferentes do círculo da burguesia) e temas insurgentes. A transformação de um público em processo de esclarecimento (em que pese constituído por burgueses instruídos) numa massa que luta apenas pela imposição da posição da maioria (seja ela qual for, sobre qual assunto for), explica porque a discussão racional baseada no “uso público da razão” é o gradiente da qualidade epistêmica do fluxo comunicativo na/da esfera pública. O conceito de “opinião

pública homogeneizante” é incompatível com a ideia de uma esfera pública orientada pelo princípio da discussão racional livre, crítica e inclusiva.

Outras tendências igualmente confluem para o declínio da crítica da esfera pública no capitalismo tardio. As políticas compensatórias anticrise do capitalismo organizado, promovidas pelo Estado do bem-estar social, conduzem a uma aproximação progressiva mútua entre o Estado e a sociedade civil. Tal “forma” do Estado liberal não apenas administra a vida privada das pessoas em suas relações sociais como também cuida do bem-estar dos cidadãos, além de intervir regulando a atividade econômica, de modo a evitar a concretização das tendências de crise no capitalismo tardio, por meio da expansão e entrelaçamento entre a administração pública e a burocracia política. Conseqüentemente, a agenda política da esfera pública passou a sofrer intervenção direta e indireta de corporações econômicas que pressionam o Estado a realizar seus interesses privados, inicialmente sob a forma das condições infraestruturais necessárias à acumulação privada da reprodução material do capital e aumento da taxa de lucro. Nas condições estruturais do capitalismo tardio, a esfera pública tornou-se a “instância de programação política” do Estado.

Se as iniciativas sistêmicas ameaçam o mundo da vida criando obstáculos à reprodução e ampliação do domínio do discurso prático, por que insistir com a estrutura e a dinâmica da esfera pública como conceito-chave de contenção do risco de “colonização do mundo da vida”, visto que o modelo de institucionalização do “uso público da razão” não reivindica o poder socrionormativo das instituições da sociedade civil? Do ponto de vista da efetividade dos processos aprendizagem social e política dos cidadãos, esse modelo de resistência continua promissor, potencialmente capaz de promover a autorrepolitização da esfera pública, mantendo a

promessa da emancipação política postulada pela *Aufklärung*? Com essas duas questões já se extrapola, a meu ver, o alcance teórico de *MEEP*. O diagnóstico pessimista de Habermas ao final da obra de 1962 corrobora tal afirmação.

Neste trabalho apresento o problema da institucionalização da aprendizagem política como consequência dos *déficits* de institucionalização e sacionormatividade da esfera pública, “ignorados” por Habermas desde *Mudança estrutural da esfera pública* (1962) e obras imediatamente posteriores, prosseguindo com uma abordagem insatisfatoriamente “esclarecedora” sobre o tema na *Teoria da ação comunicativa* (1981). Tais *déficits* representam um sério problema à institucionalização da aprendizagem política do “uso público da razão”, o que demanda repensar a articulação entre os conceitos de sociedade civil, esfera pública e aprendizagem política. Procedendo de modo reconstrutivo, assumo a conjectura de que os *déficits* de institucionalização e sacionormatividade da esfera pública respondem pelos *déficits* de aprendizagem social e política, porque a ausência de instituições sociais com potencial sacionormativo dificulta a efetiva participação social da sociedade civil em contextos normativos de resolução de problemas prático-morais e políticos. Na medida em que a institucionalização do “uso público da razão” não deve ficar limitada ao nível do discurso, especialmente no caso do discurso político, a formulação teórico-estrutural e o teor institucional-normativo da esfera pública devem ser compatíveis com a pretensão epistêmica dos processos de aprendizagem social esboçados na *Teoria da Ação Comunicativa*, um dos *blind spots* do “programa político” da obra de 1981. A meu ver, a “teoria normativa da democracia” de Habermas, considerado desde a obra de 1962, deve ser esclarecida pela dimensão sacionormativa das instituições sociais, o que convida o autor para o debate sobre o *deficit* institucional em que incorrem o mundo da vida e a esfera

pública, ambos descritos excessivamente de forma fenomenológico-discursiva.

A esfera pública na *Teoria da Ação Comunicativa*

As deficiências e limitações da arquitetura teórica e do programa prático da teoria crítica da democracia anteriores à *Facticidade e Validade* (1992) são enunciadas, com destaque, em textos – entrevistas, ensaios, artigos e prefácios – e obras como o prefácio à terceira edição da *TAC*, as duas entrevistas publicadas em *A nova transparência* (1985), o novo prefácio à edição de 1990 de *MEEP* e a entrevista *Uma conversa sobre questões de teoria política*⁴ (pós-1992). Entretanto, o diagnóstico do declínio, da despolitização e decadência da esfera pública pode ser constatado em textos imediatamente posteriores à publicação de *MEEP*, particularmente em *Política cientificizada e opinião pública* (1963) e *Progresso técnico e mundo da vida social* (1965), que retomam as análises das causas do ocaso da função de crítica da esfera pública, que explicam os bloqueios aos processos de aprendizagem social e política e, conseqüentemente, impedem a realização efetiva da democracia e emancipação da sociedade contemporânea.

No que tange o problema do desenvolvimento de uma teoria normativa da legitimidade democrática, desde a elaboração inicial de *MEEP*, passando por *Teoria e Práxis* (1963) até a publicação da *TAC*, pode-se afirmar que, baseado na prioridade das questões tratadas por Habermas naquele ínterim, bem como a partir da extensa literatura secundária, comentadores e críticos, o *leitmotiv* das análises concerne ao problema da despolitização da esfera pública (Habermas, 2007).

4 *Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie* (1995), entrevista concedida a Mikael Carlehedem e René Gabriels, publicada em *Die Normalität einer Berliner Republik*.

Com a despolitização da esfera pública, a práxis democrática dos cidadãos reduz-se à escolha plebiscitária de políticos, sob a influência manipuladora dos meios de comunicação de massa. A “compreensão fraca” da política é um diagnóstico em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, decorrente do *déficit* democrático relacionado à reprodução da lealdade das massas, agravado pelo problema da despolitização da esfera pública, e que não pode ser pensado sem a consideração da dimensão normativa das instituições sociais. Porém, tal dimensão não foi sequer explicitada nas análises da TAC, e entendo que as bases filosóficas e sociológicas que demarcaram o programa de investigação da *Teoria* não justificam tal ausência. A revitalização democrática da esfera pública permaneceria como demanda política a ser resolvida pela teoria crítica durante as décadas de 1970 e 1980. Enquanto isso, o diagnóstico do avanço do poder da razão instrumental, sob a forma da imposição dos imperativos sistêmicos funcionais sobre o mundo da vida social mantinha sua atualidade, apesar da manutenção das expectativas de Habermas quanto à repolitização da opinião pública pelo movimento de protesto estudantil (Lubenow, 2013); mas a resposta ao problema sionormativo da revitalização da esfera pública refuncionalizada permanecia sem uma resposta convincente.

O diagnóstico das condições estruturais das sociedades do capitalismo tardio indicava que não havia uma base institucional disponível para revitalizar as funções de crítica e legitimação observadas na primeira formação burguesa da esfera pública do capitalismo liberal. Considerando tal cenário, a resposta teórica inicial de Habermas foi substituir a análise sócio-histórica que orientou a pesquisa em *MEEP* pela investigação teórica baseada no potencial normativo da ação comunicativa. Na obra de 1981, a preocupação de Habermas com a situação da esfera pública se manteve, porém a perspectiva deslocou-se para a análise dos

pressupostos pragmático-formais do entendimento mútuo e o problema da comunicação sistematicamente distorcida. Isso porque Habermas passou a compreender as patologias sociais como resultado da colonização do mundo da vida pelo sistema, o que implicava num conflito entre imperativos sistêmico-funcionais e normas de ação para a orientação da ação intencional. Portanto, Habermas direcionou sua análise para as dimensões da tensão e do conflito social e do procedimento de fundamentação das normas sociais diante das contradições objetivas do modo de produção capitalista (Lubenow, 2013, p. 163).

Na TAC, Habermas apresentou a categoria da esfera pública reconstruída a partir das contribuições teóricas da pragmática formal e da ação comunicativa, isto é, sob a perspectiva de uma teoria da comunicação. A estrutura comunicativa da esfera pública aparece situada entre o sistema e o mundo da vida. A investigação sobre a “base institucional” da esfera pública requerida para o encaminhamento dos processos de formação da opinião e da vontade é substituída pela análise dos pressupostos pragmáticos formais implícitos na estrutura argumentativa da práxis comunicativa cotidiana, ou seja, Habermas pretende esclarecer a importância das pretensões de validade – compreensibilidade, verdade, correção normativa e sinceridade – para a prática comunicativa no mundo da vida. A posição de destaque que a racionalidade comunicativa e a ação comunicativa passaram a ocupar na teoria crítica habermasiana indica que a análise das questões, dos problemas e dos obstáculos que envolvem formação da opinião e da vontade deve ter como objeto a competência comunicativa dos participantes dos discursos, o “uso público da razão” e a força não coercitiva do melhor argumento, considerados como pressupostos para o alcance do entendimento mútuo sobre os problemas de condução que afligem a sociedade do capitalismo tardio.

A diferença em relação à *MEEP* é que a *TAC* apresenta a esfera pública a partir da “arquitetônica dialógica”. Há uma “simbiose normativa” entre os conceitos de “uso público da razão” e “discurso”, isto é, os discursos prático-morais certificam reflexivamente o potencial sionormativo do “uso público da razão” nas situações de conflito social, demandando resolução baseada na “força não coercitiva” do melhor argumento.

Do ponto de vista filosófico, fica evidente que o modelo inaugurado por Kant para o uso público da razão possui, sem dúvida poder de persuasão suficiente para sugerir um conceito de racionalização discursiva que recorre aos melhores argumentos. Se essa ideia de uma discussão livre de coerção for compreendida de modo antropológico como sendo um potencial inerente a qualquer interação entre sujeitos, emerge daí aquele conceito exigente de uma “ação comunicativa”, que Habermas passará a usar a partir de agora como fundamento de sua teoria da sociedade. De acordo com essa interpretação, a reprodução da sociedade realiza-se sempre através de processos de interação social, nos quais se inscreve como finalidade última a ausência de opressão, por desenvolverem-se no meio do entendimento linguístico livre de coação (Honneth, 1999, p. 138).

Com a obra de 1981, a integração social fundada na solidariedade passa a depender da resposta eficaz da capacidade normativa da ação comunicativa contra os assédios dos imperativos sistêmico-funcionais corporificados pelos meios deslinguisticados do dinheiro e poder. Agora, a questão a ser respondida consiste em se, de fato, a práxis comunicativa cotidiana possui força institucional e sionormativa efetiva para reproduzir o poder sociointegrador do que poderíamos denominar de solidariedade política. A

revitalização da racionalidade autônoma subjacente à esfera pública é uma condição necessária à autocertificação reflexiva das normas e dos princípios políticos assumidos socialmente e à formação de interesses generalizáveis. A reprodução social das condições pragmáticas do debate público representa o *medium* para a efetivação da “arquitetura dialógica” da integração social. Entretanto, considerando a proposta teórico-metodológica de Habermas para promover a reabilitação da esfera pública, há uma questão que deveria ser considerada com atenção: pode o mundo da vida descrito de modo excessivamente fenomenológico reproduzir a interação comunicativa e institucionalizar a prática discursiva adequadas à expectativa de repolitização da esfera pública?

Na *TAC*, a esfera pública aparece situada entre o sistema e o mundo da vida como síntese do modelo dual de sociedade proposto por Habermas. Considerando a centralidade do paradigma da reviravolta linguístico-pragmática na obra de 1981, podemos entender porque a categoria da esfera pública sofreu tal “radicalização linguística”, com base nas contribuições de Austin, Searle e Wittgenstein visando a elaboração do programa da pragmática da linguagem. A orientação da ação social por normas, cuja validade é reconhecida publicamente, encontra ancoramento nas estruturas comunicativas do mundo da vida, que abrangem a esfera pública explicável a partir da teoria dos atos de fala e do conceito de “agir segundo uma regra” (Wittgenstein). A dimensão dialógica da esfera pública foi revigorada pela constituição comunicativa do mundo da vida, que, por sua vez, se expressa Segundo o *telos* do entendimento mútuo coordenador da ação social: “Esta ampliação da moldura teórica fundamental busca superar o *déficit* categorial da esfera pública, através da ênfase na prática comunicativa do entendimento linguístico” (Lubenow, 2013, p. 166). As categorias socio-teóricas e sionormativas que Habermas incorporou às análises do conteúdo

normativo da modernidade (Habermas, 2000, p. 467-459) configuram a moldura pós-tradicional da esfera pública na TAC (Baynes, 1992, p. 174).

A distinção adotada para caracterizar a sociedade baseia-se em duas perspectivas analíticas da teoria social, que identificam o funcionamento de duas ordens institucionais diferentes nas sociedades modernas. Há instituições integradas socialmente com base na adoção consensual de normas que orientam a ação social nos casos de conflito. Tal modelo de “funcionamento institucional” caracteriza a sociedade como “mundo da vida”; e há igualmente instituições que operam conforme lógica própria, respondendo às demandas funcionais impostas pelo entorno, modelo de funcionamento institucional que caracteriza a sociedade como “sistema”. Com base nesta distinção analítica, Habermas concebe o processo de racionalização social sob duas perspectivas distintas. Por um lado, a racionalização social designa a diferenciação entre os subsistemas e o mundo da vida sociocultural, bem como o aumento da complexidade sistêmica, aspecto predominantemente contemplado pelas investigações sociais de Weber, Durkheim e Parsons. Por outro, a racionalização social designa o potencial incremento da reprodução da racionalização comunicativa no interior do mundo da vida, processo cuja natureza não é compatível com as tarefas a serem desempenhadas pelos subsistemas, que, entretanto, persistem em bloquear ação comunicativa e substituí-la pela ação instrumental-estratégica. A racionalização social compreendida como reprodução da racionalização comunicativa no/do mundo da vida consiste “[...] an opening up of processes of symbolic reproduction to consensual agreement among autonomous individuals in light of criticizable validity claims” (Baynes, 1992, p. 175). A racionalização social como racionalização do mundo da vida encontra-se diretamente vinculada aos processos de diferenciação estrutural entre cultura, sociedade e

personalidade, aos processos de separação entre forma e conteúdo e aos processos de aumento da reflexividade da reprodução simbólica.

A análise da categoria da esfera pública na *TAC* encontra-se no segundo volume da obra, que trata da crítica da razão funcionalista, especialmente capítulo VIII, “Consideração final: de Parsons a Marx, pela mediação de Weber”. É neste capítulo que encontram-se as referências expressas sobre a reconstrução teórico-conceitual da categoria de esfera pública, isto é, no contexto marcado pelas tensões e conflitos que caracterizam a relação entre sistema e mundo da vida. A importância da esfera pública para os processos de racionalização social e de integração social é discutida simultaneamente com o problema da unilateralidade da compreensão da racionalização como atividade dos imperativos da racionalidade instrumental-funcional. Habermas pretendeu com isso oferecer uma análise alternativa às investigações sobre a “gaiola de ferro” da modernidade (Weber), a “sociedade totalmente administrada” (Horkheimer e Adorno) e o panoptismo (Foucault), confrontando-as com os potenciais concretos para o desenvolvimento de novas formas de aprendizagem social e política abertas pela racionalidade comunicativa, inscrita nas estruturas simbólicas do mundo da vida (Baynes, 1992, p. 175-176). A análise do processo de racionalização social como racionalização do mundo da vida remete ao potencial dos “conteúdos utópicos” não plenamente realizados pela sociedade civil. As dimensões teórica e “socionormativa” do conceito de esfera pública são efetivamente requeridas para o processo de racionalização das imagens de mundo “inscritas” no mundo da vida. O potencial da crítica socionormativa da esfera pública é atualizado e convertido em efetividade por meio do fluxo cotidiano dos discursos prático-morais e políticos incorporados ao procedimento de legitimação do ordenamento político. A orientação teórica de Habermas em lidar com um conceito sociedade cindido em sistema e mundo da vida teria a vantagem

de resolver o problema da ambiguidade latente da distinção liberal entre público e privado (Brunkhorst, 2013, p. 55).

Habermas introduz um modelo tripartido que demarca a oposição entre os domínios dos subsistemas da economia e da administração estatal e a dimensão da ação informal das instituições do mundo da vida, isto é, o domínio da sociedade civil (Baynes, 1992, p. 176). Doravante, a sociedade civil não é mais concebida como esfera dos conflitos entre interesses privados materiais e, por isso, fortemente identificada com o subsistema da economia. A esfera pública informal se diferencia das instituições que integram a estrutura administrativa e o sistema político formal do Estado. Os conceitos de sistema e mundo da vida respondem a diferentes demandas de racionalização social. Enquanto o sistema pulveriza os imperativos funcionais a fim de estabilizar a si mesmo diante da complexidade do ambiente, o mundo da vida responde aos assédios sistêmicos procurando reproduzir a prática comunicativa cotidiana. O sistema é a fonte que irradia a racionalidade instrumental-estratégica e a ação instrumental-estratégica. O mundo da vida é a fonte que reproduz a racionalidade comunicativa e a ação comunicativa. A racionalidade instrumental-estratégica sistêmica está a serviço da implantação do modelo de integração sistêmica e orienta o sistema de ações não intencionais com base nos imperativos funcionais.

Diversamente, a racionalidade comunicativa está a serviço da implantação do modelo de integração social e orienta os contextos de ações intencionais dos participantes da interação social, com a finalidade de reproduzir a força sociointegradora da solidariedade. O mundo da vida é o pano de fundo da práxis comunicativa cotidiana. Nele os participantes implicados na ação social referem-se uns aos outros conforme a troca de papéis ideais entre falantes e ouvintes (*ideal role taking*). Eles procuram alcançar o entendimento mútuo sobre as pretensões de validade levantadas e o consenso possível

sobre as normas legítimas capazes de resolver as situações de conflito social. O mundo da vida constitui o domínio da comunicação linguística intencional e consequente.

Por sua vez, o sistema integra as ações deslinguisticadas conforme seu valor funcional para a integridade sistêmica. A esfera sistêmica opera por meio de imperativos funcionais que restringem os processos de formação de decisões voluntárias. A integração sistêmica funcionaliza os atores como engrenagens despessoalizadas, cujas consequências não intencionais das ações são manipuladas por um conjunto de regras formais. A “colonização do mundo da vida” consiste no avanço dos imperativos funcionais de integração sistêmica sobre as estruturas do mundo da vida (patologias sociais). Os imperativos sistêmico-funcionais são mecanismos de controle que invadem as esferas da sociedade impondo a lógica da razão instrumental. Por conseguinte, as orientações e os conteúdos normativos da sociedade são esvaziados porque a interação social baseada na ação comunicativa é substituída pelos meios deslinguisticados do dinheiro, do poder e do direito. A colonização do mundo da vida é a consumação deste processo de “automação sistêmica” (Lubenow, 2013, p. 170).

A repressão e o bloqueio das estruturas comunicativas do mundo da vida como forma típica de patologia social impuseram às sociedades do capitalismo tardio uma crise de legitimação. A “refuncionalização” da esfera pública pelas políticas intervencionistas do Estado do bem-estar social representa uma consequência econômico-política da racionalidade unilateral condutora da modernização social, a

[...] instrumentalização dos recursos comunicativos do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos. O engate institucional dos mecanismos de integração sistêmica

no mundo da vida acaba solapando, burocraticamente, o espaço de formação discursiva da vontade coletiva, o espaço da opinião pública. Isso significa a consequente exclusão dos discursos prático-morais [e políticos] da esfera pública (Lubenow, 2013, p. 170).

Não cabe às estruturas sistêmicas desprovidas de conteúdos normativos a pretensão de legitimação das instituições do sistema político. Por isso, a esfera pública permanece indispensável à legitimação do ordenamento político e mantém sua relevância para uma “teoria socionormativa” da legitimidade democrática: “Que a circunstância de que os meios de controle ainda necessitem de um engate institucional no mundo da vida parece falar em favor de um primado dos âmbitos de ação integrados socialmente frente aos contextos sistematicamente reificados” (Lubenow, 2013, p. 171). Analisando o modo como a perspectiva sistêmica lida com a democracia, Thomas McCarthy afirma que, para Niklas Luhmann, por exemplo, “exigir una participación intensiva y comprometida de todos (de todos los afectados por las decisiones) equivaldría a elevar la frustración a principio” (McCarthy, 1985, p. 268). Para Luhmann, afirma McCarthy, compreender a democracia sob a forma procedimental significa torná-la incompatível com a racionalidade. Do ponto de vista da teoria dos sistemas funcionais, uma “política social racional” requer “[...] una planificación social comprensiva, no participativa, efectuada por uma administración protegida contra la política de partido y contra el espaço público político” (McCarthy, 1985, p. 268). Isso significa, entre outras coisas, que se deve imunizar certas pretensões de validade normativas contra a problematização e a crítica. O funcionalismo sistêmico restringe a questão da legitimidade política à correção de procedimentos de tomada de decisão completamente desvinculados da esfera pública. Por sua vez,

o problema da correção da legitimidade política é determinado pela legalidade das normas e do direito positivo. Nesse caso, a positivação do direito pressupõe o reconhecimento da “legitimidade pela pura legalidade”. O direito deve ser respeitado e cumprido porque criado pelo ato de decisão das instituições que possuem a atribuição para a criação de normas jurídicas e, então, a arbitrariedade se disfarça como instituição (McCarthy, 1985, p. 269).

O *déficit* discursivo-democrático do funcionalismo sistêmico desabilita o “engate institucional” gerador da legitimidade entre sistema, esfera pública e mundo da vida, convergindo numa forma de vida burocratizada desprovida de contextos de ação com consequências pretendidas (Habermas, 2009, p. 462). Habermas responde a esta situação reformulando o quadro teórico-conceitual que articula o mundo da vida, a esfera pública e as instituições sociais. Conforme a arquitetura teórica elaborada na *TAC*, a análise passa a privilegiar o núcleo normativo da práxis comunicativa cotidiana, constituído pelo potencial normativo subjacente à ação comunicativa, pela estrutura comunicativa do mundo da vida, pelas pretensões de validade implícitas ao discurso prático-moral e político, e pelo potencial racional-normativo do poder sociointegrador da solidariedade social. A ação social passa a ser coordenada pela ação comunicativa responsável pela estruturação da interação social. As relações sociais são orientadas com base no princípio de que a validade de toda norma social e suas consequências prático-morais e políticas devem ser objeto de um processo de entendimento mútuo e consenso possível acerca das pretensões de correção normativa. Os participantes deste processo deliberam com base no “uso público da razão” num contexto de comunicação isento de dominação e violência. Por sua vez, cabe à esfera pública servir como “[...] o horizonte de racionalização do consenso nos quadros da coordenação da ação” (Lubenow, 2013, p. 172).

No capítulo VIII da *TAC* – seção 1. “Visão retrospectiva sobre a teoria da modernidade” –, ao tratar da organização das relações sociais nos subsistemas coordenados por meios formais e sua (re) produção pelo subsistema do direito positivo, Habermas caracteriza as relações de troca e poder nas sociedades modernas com base nas ordens da propriedade privada e do poder legal. O direito moderno substitui motivos éticos na medida em que funciona como um meio de delimitação “das”, mas também de engate institucional entre “as” “[...] esferas em que as pessoas podem usar legitimamente seu arbítrio ou dos espaços em que os detentores do poder podem exercer sua autoridade legal” (Habermas, 2012b, p. 560). Nesses contextos de ação, as normas jurídicas substituem o “elemento pré-jurídico da eticidade pública” (metainstituição) pelas formas jurídicas de relacionamento e imperativos legais que circulam pelos meios de comunicação. O agir orientado pelo entendimento desloca-se para o entorno do sistema, pois o direito deixa de lidar com as estruturas de comunicação vivenciadas de maneira tradicional (Habermas, 2009, p. 462). A fronteira entre o sistema e o mundo da vida é demarcada pela oposição entre os subsistemas da economia (mercado) e do poder (administração burocratizada), os domínios da vida privada – família, vizinhança, associações livres, quer dizer, a sociedade civil – e a esfera pública (pessoas privadas e cidadãos). Habermas descreve o “núcleo institucional” da esfera pública como sendo formado pelas

[...] redes de comunicação intensificadas pelas atividades culturais, pela imprensa e, mais tarde, pelos meios de comunicação de massa, os quais tornam possível a participação de um público de pessoas privadas na reprodução da cultura e na fruição da arte, bem como a participação do público de cidadãos na integração social, viabilizada pela opinião pública. Na perspectiva sistêmica do Estado, a esfera pública cultural e política são definidas como entorno relevante

para a obtenção da legitimação (Habermas, 2012b, p. 560).

Ele esclarece no capítulo VIII da *TAC* o lugar e a função da esfera pública. A reconstrução da categoria da esfera pública será efetivada a partir do quadro teórico da ação comunicativa. O problema do lugar e da função da esfera pública pressupõem a compreensão da relação dessa categoria com os conceitos de sistema e mundo da vida. A mediação entre sistema e mundo da vida pode ser explicada por meio dos papéis que os sujeitos assumem como trabalhador-consumidor e cliente-cidadão segundo o mecanismo de orientação da ação social que rege a mediação entre sistema e mundo da vida. O modo das relações de troca define os papéis desempenhados pelos indivíduos na mediação entre mundo da vida e sistema. Reduzidos aos papéis sistêmicos, os indivíduos “desengatam-se” dos contextos comunicativos do mundo da vida e transformam-se em engrenagens funcionais que colaboram para manter a integridade sistêmica desempenhando adequadamente suas funções. Isso posto, as questões que se colocam são: como o mundo da vida pode reagir à burocratização e à perda da liberdade decorrentes previstas pela tese da colonização, e se há alguma função a ser desempenhada pela esfera pública para tal propósito?

Conforme o quadro teórico apresentado na obra de 1981, o conceito de ação comunicativa baliza o esclarecimento do lugar e da função da esfera pública com relação ao sistema e o mundo da vida. A esse respeito, duas passagens significativas podem ser observadas no texto que indicam – no contexto pós-marxista – como as ambiguidades da categoria de esfera pública são dissolvidas com o auxílio da introdução de um conceito revisado de sociedade civil. Eis o primeiro trecho da obra onde se observa a relação entre mundo da vida, esfera pública e sociedade civil:

Die Rationalisierung der Lebenswelt ermöglicht einerseits die Ausdifferenzierung verselbständigter Subsysteme und eröffnet gleichzeitig den utopischen Horizont einer bürgerlichen Gesellschaft, in der die formal organisierten Handlungsbereiche des *Bourgeois* (Ökonomie und Staatsapparat) die Grundlage bilden für die posttraditionale Lebenswelt von *Homme* (Privatsphäre) und *Citoyen* (Öffentlichkeit) (Habermas, 2009, p. 485).

Como é possível notar, a passagem identifica o processo de racionalização do mundo da vida com o projeto arquitetural dos sistemas sociais e suas funções sistêmica e de integração social. O potencial utópico da sociedade civil pode ser liberado apenas pela atividade orientada pelo entendimento enquanto expressão da autoconsciência de uma forma de vida pós-tradicional. No caso da formação burguesa da esfera pública, tal potencial foi liberado pela cultura humanista e pelo ideal da *Aufklärung* presentes na educação, literatura e arte do século XVIII, e que influenciaram a teoria política da época. Apesar da sua posterior refuncionalização sob a forma de ideologia burguesa, este ideal consistiu numa “[...] aparência objetiva, brotada das estruturas de mundos da vida diferenciados limitados pelas características de certas camadas, porém racionalizados” (Habermas, 2012b, p. 595), fundada no pressuposto do agir orientado pelo entendimento como base do poder sociointegrador da solidariedade, e permitindo que se aflorassem os “[...] indícios de uma comunicação cotidiana pós-tradicional, autônoma, que impõe limites à dinâmica própria dos subsistemas autonomizados” (Habermas, 2012b, p. 595).

O risco da “despotencialização utópica” do mundo da vida, tornado real em razão do problema do paradoxo da racionalização, requer contramedidas cuja “substância comunicativa” seja capaz

de revitalizar a *práxis* na esfera pública. Kenneth Baynes aproxima os conceitos de sociedade civil e de esfera pública ao tratar da importância das instituições sociais para o processo de racionalização do mundo da vida. Na esfera pública pluralista os cidadãos definem os termos e as condições da vida comum. Eles recorrem ao debate público e utilizam argumentos para autocertificar reflexivamente a legitimidade das normas coletivas, os motivos que demandam políticas sociais e a validade das decisões políticas pela esfera pública política. A vantagem do modelo deliberativo consiste no fato dele explicar a formação da opinião pública “abaixo do limiar” do aparato dos partidos políticos e do sistema político formal (Baynes, 1992, p. 178).

O segundo trecho da obra onde se identifica a relação entre mundo da vida, esfera pública e sociedade civil é o seguinte:

Zwischen Kapitalismus und Demokratie besteht ein *unauflösliches* Spannungsverhältnis; mit beiden konkurrieren nämlich zwei entgegengesetzte Prinzipien der gesellschaftlichen Integration um den Vorrang. Wenn man dem in demokratischen Verfassungsgrundsätzen ausgedrückten Selbstverständnis traut, behaupten moderne Gesellschaften den Primat der Lebenswelt gegenüber den aus ihren institutionellen Ordnungen ausgegliederten Subsystemen. Der normative Sinn der Demokratie lässt sich gesellschaftstheoretisch auf die Formel bringen, dass die Erfüllung der funktionalen Notwendigkeiten systemisch integrierter Handlungsbereiche na der Integrität der Lebenswelt, d.h. an den Forderungen der auf soziale Integration angewiesenen Handlungsbereiche ihre Grenze finden soll. [...]. Die beiden Imperative stossen vor allem in der politischen Öffentlichkeit aufeinander, wo sich die Autonomie der Lebenswelt gegenüber dem

administrativen Handlungssystem bewähren muss. Die "öffentliche Meinung", die sich in ihr artikuliert, bedeutet aus der Perspektive der Lebenswelt etwas anderes als aus der Systemperspektive des Staatsapparates (Habermas, 2009, p. 507-508).

Neste segundo trecho em destaque, Habermas procura ressaltar que a função da esfera pública consiste em preservar a integridade do mundo da vida com base na afirmação do caráter incondicional da primazia da integração social. Quando Habermas afirma que a autonomia do mundo da vida deve ser provada na esfera pública política, isso indica que a integração social se encontra numa posição hierárquica superior no que diz respeito à orientação das esferas de ação.⁵ O mundo da vida deve exercer seu primado sobre o sistema, que se desacoplou das suas "ordens institucionais". O sentido normativo da democracia confirma-se no fato de que a sociedade (civil) deve determinar a realização das necessidades funcionais das esferas de ação conforme os motivos situados no mundo da vida. Os

5 Na página 457 da edição alemã e na página 559 da edição brasileira, ambas referenciadas, Habermas afirma que o (elemento) "Social" (*das Soziale*) não é encapsulado por um único sistema de ação social. Ele é constituído por esferas de ação pertencentes ao sistema e mundo da vida. Curiosamente, Habermas afirma que o sistema de ação estruturado comunicativamente (mundo da vida) e o sistema de ação estruturado formalmente (sistema e subsistemas) não se encontram hierarquizados entre si, isto é, a interação não estaria acima da organização, e vice-versa. Para não falar em hierarquização, Habermas fala em contraposição entre esferas de ação integradas sistemicamente e esferas de ação integradas socialmente. A meu ver, o segundo trecho em que Habermas tece a natureza do vínculo entre sistema, esfera pública e sociedade civil evidencia a prioridade da integração social para a reprodução "do Social", inclusive se resgatarmos os argumentos utilizados para explicar o processo de formação do espírito por meio da relação dialética entre "Trabalho e Interação" em *Ciência e Técnica como "Ideologia"*. É o entendimento linguístico, base da integração social, que é objeto de supressão pelas rotinas instrumentalizantes e burocratizadoras das esferas de ação sistêmica, o que torna peculiar a afirmação de Habermas sobre a questão da hierarquia entre a tipologia das esferas de ação.

princípios da constituição democrática das sociedades modernas corroboram o primado do mundo sobre as engrenagens sistêmicas e suas regras funcionais. A esfera pública desempenha a função de reproduzir a força sociointegradora da solidariedade, considerada a fonte de integração social mais frágil, se comparada ao dinheiro e poder administrativo. A esfera pública é a “zona de tensão” dos princípios antagônicos de integração sistêmica e social.

A exposição das contradições entre capitalismo e democracia exposta na tensão provocada pelo choque entre os princípios antagônicos de integração na esfera pública política não é uma novidade teórica apresentada na *TAC*, pois tal diagnóstico já havia sido apontado em *MEEP* e em *Técnica e ciência como “ideologia”*. Contudo, Habermas agora afirma que “[...] a autonomia do mundo da vida tem de se comprovar perante o sistema de ações administrativas” (Habermas, 2012b, p. 622). Isso significa que a esfera pública passa a assumir a “função defensiva” de garantir a autonomia do mundo da vida frente aos imperativos sistêmicos da economia e da burocracia estatal. A “função ofensiva” de crítica da autoridade da dominação e da legitimidade do ordenamento político presente em *MEEP* é substituída pela tarefa de mediação entre sistema e mundo da vida. A normatividade implícita (Honneth, 1993, p. 245) da esfera pública é mobilizada pelo mundo da vida a fim de “sitiar” o sistema. Todavia, não há a intenção de transformar o “sitiamento” em um movimento de conquista do sistema, razão pela qual se pode falar de uma “concepção fraca” de política no contexto da *TAC*. A esfera pública, portanto, assume a função de mediação entre o sistema político e o sistema administrativo e o mundo da vida e a sociedade civil, para a qual o recurso à opinião pública torna-se indispensável, pois como afirma Baynes,

[...] public opinion (or, more generally, ‘solidarity’) is thus conceived as a third resource that, in contrast to money and (administrative)

power, is the product of autonomous, informal (“secondary”) associations within the lifeworld (Baynes, 1992, p. 178).

É difícil conceber, por definição, que a opinião pública deve submeter-se a esta “função fraca” assumida pela esfera pública, uma vez que ela se vincula intrinsecamente e incontornavelmente à reprodução do poder sociointegrador da solidariedade, operando ao lado dos processos de formação da vontade. A meu ver, do ponto de vista conceitual e da práxis social, a esfera pública e a opinião pública devem ser pensadas (e reformuladas) sob a mediação da ação comunicativa, do entendimento linguístico e da formação do consenso possível, como “catalisadores” da reprodução da solidariedade entre os cidadãos. Nesse sentido, a sociedade civil deve encaminhar uma práxis política efetiva na esfera pública, o que requer que o problema da dimensão empírica (Wessler; Wingert, 2012, p. 24-26) dos “desenhos institucionais” ultrapasse a dimensão teórica e conecte-se com o “mundo dos fatos”. Instituições sociais, associações civis constituem espaços, fóruns onde preferências e interesses são transformados qualitativamente pela força não coercitiva do melhor argumento mobilizado em discussões e debates públicos entre membros da sociedade civil.

Em virtude dos vínculos que possuem com o conceito de solidariedade, os conceitos de opinião pública, vontade democrática e esfera pública devem ser mobilizados em favor da construção de práticas democráticas radicais, sem as quais não se pode encorajar o aumento do interesse social pela reprodução da solidariedade. Por isso, compreendo tal alternativa teórica como uma tarefa social no sentido de controlar os meios deslinguisticados do mercado e da burocracia que interferem na integração social, enfraquecendo o poder sociointegrador da solidariedade. Portanto, os *déficits* de institucionalização e socrionormativo da esfera pública são graves

obstáculos à reprodução da solidariedade, porque inviabilizam os processos de aprendizagem (prático-moral e política) da sociedade civil. Portanto, assumo como conjectura que tais processos encontram-se intrinsecamente vinculados, mas não foram devidamente esclarecidos por Habermas na obra de 1981.

O modelo de esfera pública na TAC e o problema da institucionalização dos processos de aprendizagem política

A conclusão do “programa político” da TAC com a afirmação do “sitiamento” do sistema pelo mundo da vida levanta a dúvida acerca da capacidade do *Lebenswelt* encaminhar os processos de reprodução cultural, integração social e socialização, indispensáveis a sua própria conservação. Tal programa deveria responder as seguintes perguntas: como este movimento defensivo afeta a reprodução (conservação) do mundo da vida em si mesmo?; a descrição excessivamente fenomenológico-discursiva do mundo da vida da esfera pública, ancorada na práxis social discursiva cotidiana, é adequada para o enfretamento das patologias sociais resultantes da colonização do mundo da vida pelo sistema?; e, a práxis social discursiva cotidiana constitui uma contramedida suficientemente eficaz como resposta às medidas dos contextos sistêmico-institucionais? A meu ver, a prática democrática do processo político requer um controle democrático institucionalizado. Associações, instituições, fóruns auto-organizados e autônomos concebidos democraticamente são necessários para a construção de princípios e valores democráticos orientada por uma compreensão de justiça política. Além disso, estes “desenhos institucionais” integrados a partir de dentro da sociedade civil devem exercer o controle sobre as instituições formais do mercado e da administração estatal, sem

descuidar da preservação da autonomia institucional do mundo da vida.

Em *The critique of the power* (1993), Axel Honneth questiona como os processos de aprendizagem prático-moral e política, baseados no entendimento mútuo, podem efetivamente coordenar a ação social (Honneth, 1993, p. 287). Tal lacuna refere-se explicitamente na análise de Honneth ao problema do “engate institucional” entre sociedade civil e mundo da vida. Para ele, o conceito de *Lebenswelt* continua sendo vago em demasia, apesar dos esforços de Habermas para distanciá-lo da tradição fenomenológica. Honneth insiste na necessidade de espaços institucionais (Honneth, 1993, p. 246) para a repolitização da esfera pública, sem a qual qualquer proposição acerca do potencial sacionormativo da sociedade civil permanece num “nível altamente abstrato”. Honneth coloca uma questão-chave que revela a ambiguidade do processo prático de formação da vontade: como as experiências comunicativas que constituem os processos de formação da vontade podem ser livres e, simultaneamente, vincular-se às relações de trabalho e dominação a fim de transformar suas condições institucionais? (Honneth, 1993, p. 247) Habermas deveria fazer jus às suas “intuições empíricas” corporificando em instituições sociais⁶ os processos de racionalização social como processos de aprendizagem prático-moral e política.

6 Em *Luta por reconhecimento* (1992), Honneth afirma que Habermas permaneceu preso a tarefa de expandir o horizonte da racionalidade, da racionalização social e da ação social, corrigindo o *déficit* de complexidade da teoria social e da racionalização social de Weber. Para Honneth, Habermas não consegue se desvencilhar da mesma aporia que imobilizou Adorno e Horkheimer e que ele pretendeu resolver com a Teoria da ação comunicativa. De acordo com Honneth, o programa de emancipação da teoria crítica não pode descolar-se do terreno das lutas e conflitos sociais reais, quer dizer, da esfera da eticidade concreta e seus antagonismos de classe. Por ignorar esse caminho, apesar dos “achados teóricos” presentes nas obras da década de 70, a teoria crítica habermasiana sofreria de um *déficit* sociológico – a face “genérica” do *déficit* institucional – que se revela na distinção analítica essencialista ambígua e repleta de dissonâncias entre

Os *déficits* institucional e sicionormativo da esfera pública constituem dois sérios obstáculos à capacidade e suficiência da ação comunicativa livre de dominação para transformar – ao nível do quadro institucional – a racionalização social em processos de aprendizagem prático-moral e política. A centelha do otimismo emancipatório das formações sociais do capitalismo tardio pode manter-se acesa contra os efeitos patológicos dos imperativos sistêmicos das instituições econômicas e do aparato burocrático estatal, apenas recorrendo à forma abstrata (Honneth, 1993, p. 262) dos discursos prático-morais e políticos, mobilizados somente para fins defensivos, desinstitucionalizados, sem a “canalização” da práxis sicionormativa da sociedade civil em direção à esfera pública política formal? A descrição da esfera pública apresentada na *TAC* é ambígua, pois ao lado da tarefa (defensiva) do “sitiamento” do mundo

sistema e mundo da vida e na separação real entre esfera sociais de ação distintas. Honneth questiona a neutralização do sistema adota por Habermas, como se seus imperativos fossem capazes de se deixar domesticar pela ação comunicativa. Isso indica que o entendimento mútuo e o consenso possível foram antepostos logicamente ao conflito social. Assim, Habermas teria desubstancializado a eticidade (efetividade) dos conflitos sociais. Para Honneth, a reconstrução das bases normativas da teoria crítica requer que a integração entre os domínios da intersubjetividade e da universalidade e das lutas e conflitos seja mediada pelas instituições sociais enquanto canal de expressão da força sicionormativa da sociedade civil instauradora da dimensão do reconhecimento. Em *Sofrimento de indeterminação* (2001), a tentativa de Hegel em reatualizar a filosofia do direito de Hegel como fundamento da teoria crítica da sociedade e ponto de partida para uma teoria da justiça constitui por si só um programa de investigação social diferente daquele trilhado em *Luta por reconhecimento*, porém sem colocar em segundo plano o papel das instituições sociais para a justiça da ordem social. Na obra, ganha destaque a dimensão dos problemas da sociedade e da resolução dos conflitos sociais mediados por mecanismos institucionais. O *leitmotiv* da obra é a demanda pela incorporação da eticidade democrática nas instituições sociais democráticas enquanto abordagem procedimental para responde às patologias sociais. A questão da institucionalização dos processos de autodeterminação (e cooparticipação) democrática constitui um tópico central na obra honnethiana, indispensável para a compreensão da esfera da vida pública democrática do ponto de vista das condições para a efetivação da liberdade social.

da vida, Habermas indica as possibilidades de repolitização da esfera pública a partir dos “novos movimentos sociais” e seus “potenciais de protesto”. Ora, se a expectativa de revitalização da esfera pública fosse cumprida, certamente ela deixaria de agir defensivamente contra a colonização do mundo da vida, apesar destes movimentos ainda serem pouco articulados.

Na obra de 1981, Habermas afirma que os impulsos evolucionários (processos de aprendizagem) dependem da capacidade das novas estruturas normativas das formações sociais emergentes para originar instituições que permitem a solução de problemas de condução provocados por crises sistêmicas, que abalam as estruturas de racionalidade (imagens de mundo, ideais morais e formação da identidade) do mundo da vida. Nesse sentido, convém lembrar que Habermas define a racionalização social como o fato de que “[...] uma sociedade amplia suas instituições de base de maneira que faz uso de estruturas de racionalidade que estão culturalmente à disposição, por assim dizer” (Habermas, 2015, p. 268). Ora, com o surgimento de instituições (e suas estruturas normativas) que corporificam e ampliam a racionalização das imagens de mundo, o descentramento da explicação e a justificação universalista do *moral point of view*, e o desenvolvimento contínuo da identidade racional – de grupo e do eu – nas/das sociedades complexas novos níveis de aprendizagem social são construtivamente alcançados do ponto de vista prático-moral e político. No entanto, Habermas define a “institucionalização” (*Institutionalisierung*) não como a obrigatoriedade de padrões culturais ou de conteúdos de orientação particulares, mas de

[...] novas possibilidades *estruturais* que se abrem para a racionalização do agir. O processo de aprendizagem evolutivo é representado como implementação de um potencial de aprendizagem.

E esse processo tem de ser explicável em termos causais, tendo em vista estruturas e eventos (Habermas, 2012b, p. 568. Grifo do autor).

Por outro lado, cabe recordar que, igualmente no contexto da obra de 1981, Habermas descreveu a seguinte compreensão de “instituição”: “A instituição consistiu uma resposta comum de todos os membros da comunidade perante determinada situação” (Habermas, 2012b, p. 71). Apesar da insistência de Habermas em ressaltar a força vinculante do entendimento intersubjetivo e do reconhecimento recíproco produzidos pela ação comunicativa, permanece a dúvida sobre o alcance da institucionalização discursiva da crítica – “uso público da razão” – das pretensões de validade, especialmente no que tange à “verdade” e “correção normativa”, e de seus efeitos potencialmente transformadores dirigidos à efetividade da ideia de “sociedade emancipada”. A meu ver, tal dúvida é bastante plausível, não apenas pelas ambiguidades do conceito de “institucionalização”, mas, especialmente, porque Habermas afirma que não se deve interpretar a teoria da ação comunicativa de maneira excessivamente concretista (Habermas, 2005, p. 168; p. 172). Diante desta afirmação, a seguinte pergunta torna-se inadiável: para além da dimensão da discursividade latente da ação comunicativa, de que modo a sociedade civil, a partir da mediação da esfera pública, pode contribuir para a institucionalização de processos de aprendizagem política, no sentido de não apenas endossar e complementar as contribuições formuladas por Habermas sobre a racionalização social, mas igualmente demandar a tal modelo reconstrutivo de teoria crítica uma investigação empírica sobre institucionalização do potencial sacionormativo das iniciativas de participação engendradas pela sociedade civil como forma de vida política que se pretende autocompreendida normativamente (autodeterminada), autodesenvolvida e auto-organizada (Iris Young)?

Na TAC, Habermas afirmou que não tinha “condições de ilustrar tal modelo de explicação” (causal), limitando-se a responder que quem dedicar-se a este problema terá condições de demonstrar que: a) o complexo de instituições modernas não pode ser definido apenas segundo a perspectiva funcional para a solução de problemas sistêmicos insolúveis; b) as instituições modernas incorporam estruturas da consciência pós-convencional; c) a “explicação causal” deveria tornar evidente que os potenciais cognitivos disponíveis numa formação social se expressam nas imagens de mundo racionalizadas; d) as condições para a “institucionalização das estruturas da consciência” podem ser experimentadas e estabilizadas; e e) a identificação dos processos históricos que indicam a evolução de processos de aprendizagem. Por fim, Habermas ressaltou que a “explicação causal” pressupõe a “combinação de vários tipos de explicações funcionalistas e estruturalistas”, limitando-se a utilizar a perspectiva weberiana de análise do racionalismo ocidental para preencher o modelo causal, conforme as tarefas mencionadas em *a, b, c, d e e*. Com isso, temos mais um exemplo de “problema empírico” não confrontado pela teoria crítica da sociedade e pela teoria da evolução social habermasianas. Mas, se a esfera pública é descrita a partir do modelo da ação comunicativa desengatado dos contextos institucionais, portanto, com uma capacidade limitada de inserção da prática social dos discursos prático-morais e políticos nos domínios políticos formais (institucionalizados), por exemplo, no parlamento e, conseqüentemente, limitando a função epistêmica do poder comunicativo a contextos informais não vinculados à procedimentos democráticos, como é possível justificar o surgimento de “novas possibilidades estruturais” conduzidas pela racionalização social orientada pelo agir comunicativo?

A desvinculação entre os discursos prático-morais e políticos produzidos na esfera pública e os contextos procedimentais

institucionais de legitimação do ordenamento político e da tomada de decisão política (*déficit* institucional) restringe a possibilidade de as formas de vida tornar efetiva, autônoma e autorrefletida as pretensões de um poder sacionormativo fundado na práxis social cotidiana (*déficit* sacionormativo). A restrição da práxis social cotidiana resultante das estruturas comunicativas do mundo da vida a contextos informais desabilita as possibilidades de gênese de um poder sacionormativo derivado das iniciativas e rotinas autodeterminadas e autorrefletidas da sociedade civil, capazes reabilitar a dimensão normativa da esfera pública. A efetividade dos processos de aprendizagem social depende da reconstrução normativa da dialética entre mundo da vida, esfera pública, instituições sociais e sociedade civil, sob o risco de os “impulsos evolucionários” não ultrapassarem a dimensão da mera formulação teórica, sem evidências histórico-empíricas. Convém ressaltar que logo após estabelecer o vínculo de dependência do “impulso evolucionário” em relação às “instituições” para “solução de problemas sistêmicos” o que, por sua vez, sugere um “novo nível de aprendizagem”, Habermas afirma que não pretende enfrentar o problema metodológico da causalidade dos processos de aprendizagem nos termos da análise das “estruturas e eventos”, reconhecendo ser este um problema de difícil solução cuja resposta deveria dar conta das seguintes perguntas:

Como apreender conceitualmente a influência recíproca entre estruturas e eventos? Como interpretar o impulso proveniente de eventos geradores de problemas? Quais as categorias mais adequadas à apreensão dos desafios provenientes das possibilidades abertas pelas estruturas? (Habermas, 2012b, p. 568).

A restrição da esfera pública a exercer a tarefa de “sitiamento” evidencia o seu desacoplamento em relação ao mundo da vida.

Como observa Thomas McCarthy, Habermas insiste em estabelecer uma distinção analítica, formal e rígida entre organizações sociais formais e organizações sociais informais. O aspecto formal das organizações sociais consiste no sistema ordenado racionalmente de normas e papéis, regras e regulações, programas e posições que incide sobre os indivíduos como membros de uma organização. O aspecto informal das organizações sociais identifica-se pelos valores e normas concretos, rituais e tradições, sentimentos e práticas que caracterizam as relações dentro das organizações. Organizações formais desvinculam-se de obrigações culturais e atitudes específicas da personalidade e obrigações, e igualmente separam-se dos contextos do mundo da vida, neutralizando orientações de ação informalmente habituais e reguladas eticamente. As organizações se diferem do mundo da vida porque são constituídas por domínios de ação neutralizados. No entanto, mesmo no interior de domínios de ação formais há espaço para interações mediadas por mecanismos de alcance do entendimento, indispensáveis à manutenção das relações sociais formais e de seus objetivos realizados. Trata-se de uma questão empírica determinar até que ponto organizações formais estruturam a ação e a interação dentro de organizações. No entanto, Habermas insiste que mecanismos de integração social são descartados por organizações formais na medida em que as ações submetidas a domínios regulados formalmente perdem a base de validade, o que significa dizer que os membros que agem comunicativamente o fazem apenas sob condições limitadas (McCarthy, 1991, p. 129).

McCarthy não está convencido de que organizações formais caracterizam-se apenas por “tomadas de ordem”, sem nenhum recurso a formas de interação baseadas no contexto do dia a dia. Da afirmação de que a interação nas organizações não é coordenada prioritariamente pelo consenso pré-estabelecido tradicionalmente ou pelo consenso alcançado comunicativamente não se pode

deduzir que a orientação dos autores não colabora de modo algum para o estabelecimento da interação. Dar e receber ordens, fazer ameaças e impor o medo a sanções não são as únicas formas possíveis e razoáveis de se estabelecerem interações dentro de organizações (McCarthy, 1991, p. 129). Os diferentes aspectos da orientação determinam o tipo de coordenação da ação dentro das organizações. Portanto, afirma McCarthy, “the integration of action orientations via everybody following orders seems no less an alternative to normative consensus than integration via latent functions. [...] and thus we cannot talk of formal organizations as being systematically *rather than* socially integrated” (McCarthy, 1991, p. 129. Grifo do autor). *Mutatis mutandis* – e com base no esclarecimento de McCarthy sobre a questão da “formalidade” e “informalidade” das organizações –, penso ser razoável afirmar que a ambivalência por ele observada, e não esclarecida suficientemente por Habermas, conduziu do ponto de vista conceitual e estrutural a uma caracterização excessivamente restritiva da esfera pública como estrutura comunicativa do mundo da vida (Habermas, 2012b, p. 584), e que desabilitou seu potencial de formalidade institucional. A exigência de “formalidade” restringe a esfera pública ao nível do mundo da vida, indicando (aparentemente) a desinstitucionalização formal das funções da reprodução cultural, da integração social e da socialização. E isso afeta, sem dúvida alguma, os processos de aprendizagem social e política, pois tais processos são corporificados igualmente em estruturas normativas institucionalizadas que servem de gradiente da evolução social. Neste caso, penso que seja necessário incorporar ao conceito de autonomia como um atributo da esfera pública o componente “institucional” *do Social (das Soziale)*, sem o qual o processo democrático radical de formação da opinião e da vontade não pode resultar em transformações concretas decisivas sobre os subsistemas regulatórios institucionalizados. Sem uma

democratização efetivamente ampla da esfera pública, o potencial sionormativo da práxis social pode ser postulado apenas em termos defensivos (Habermas, 1991, p. 261).

A meu ver, os conceitos “institucional” e “institucionalização” ora se referem ao nível dos discursos, ora a dimensão das entidades jurídicas, embora Habermas (2012a, p. 383) afirme a relevância da “corporificação institucional” e “ancoragem motivacional de estruturas de consciência” para a teoria da racionalização social, ambiguidade que termina por contribuir para a despotencialização sionormativa da práxis social no âmbito da esfera pública. Isto posto, se a posição de Habermas é “mais implícita” do que “explícita”, ou algo diferente destas indicações, não menos importante é a reflexão acerca da constatação de que permanece sem resposta a pergunta sobre a proposição de “desenhos institucionais” (sentido forte) catalisadores de práticas sionormativas, oriundas de iniciativas autônomas, que primem pela liberdade, igualdade e inclusão dos sujeitos que integram a sociedade civil, e que qualifiquem epistemicamente os processos de aprendizagem social e política ou, na sua ausência, nos levem a desaprender (*verlernen*). Portanto, é possível afirmar que, porque a aprendizagem social e política tem igualmente por finalidade a reprodução da força sociointegradora da solidariedade social entre cidadãos, a institucionalização da força sionormativa da esfera pública indica um “marco da evolução social” enquanto emergência de uma “nova estrutura normativa” capaz de lidar com as deficiências da reprodução simbólica do mundo da vida e da sociedade civil.

A recusa de Habermas em nivelar o *status* da esfera pública a associações e organizações formais executoras de funções, isto é, sob um perfil “corporativista” que tenha acesso privilegiado e interfira diretamente nos processos de tomada de decisão do governo naturalmente desloca a reflexão sobre a autocompreensão normativa

das formas de vida pós-tradicionais para o potencial sacionormativo da sociedade civil. No entanto, Habermas permanecia preso à ideia de ampliar o alcance da participação qualificada da sociedade civil por meio de fóruns civis e políticos, fornecendo informações relevantes e criando mecanismos deliberativos que pudessem efetivamente influenciar e, em certos casos, formular propostas ou construir uma agenda política a ser assimilada pela representação parlamentar formal. Com isso, as “organizações” ou “instituições” da esfera pública deveriam declinar das práticas formais do sistema político a fim de evitarem a assimilação da sua identidade informal. A tarefa da esfera pública restringia-se a exercer uma influência indireta sobre o sistema político fornecendo lealdade, legitimidade e razões (Baynes, 1992, p. 179).

Evidentemente, não se trata de propor a substituição das instituições que compõem o sistema político formal e os partidos políticos por instituições secundárias informais amplamente descentralizadas do ponto de vista da forma do Estado democrático (*democratic rule*). Considerando o marco teórico das obras de 1973 e 1981, o problema central da esfera pública parecia estar definitivamente situado no domínio da “produção da lealdade das massas” (Baynes, 1992, p. 179). Não obstante, Baynes adverte que propostas que procuram descentralizar e tornar mais pluralista o processo de tomada de decisão política nas sociedades complexas conduzem a dois problemas que podem gerar um quadro de anomia: a) a ameaça do interesse pelo bem comum e o risco de preservação das liberdades e direitos básicos; e b) o enfraquecimento da tomada de decisões responsáveis (*accountability*) sobre problemas amplos (Baynes, 1992, p. 179). A metáfora do “sitiamento” do sistema pelo mundo da vida, para a qual a descrição teórica da esfera pública converge em *TAC*, é vaga e pouco instrutiva quanto à explicação do modo como as “instituições do Estado” e (se) as “instituições da esfera

pública” podem instituir as “trocas de lealdade”, legitimações e razões. Consequentemente, torna-se difícil conceber a identificação da esfera pública a uma diversidade de instituições nas quais os discursos práticos se sobrepõem, quer dizer, composta por movimentos informais e associações da sociedade civil, que respondem pela reprodução das solidariedades recorrendo às instituições dos meios de comunicação de massa públicos, a instituições formais do debate parlamentar e argumentação legal (Baynes, 1992, p. 180), porque, em primeiro lugar, tal pretensão requer “desenhos institucionais” necessários à corporificação dos discursos prático-morais e políticos, e conforme os pressupostos da liberdade e da igualdade dos sujeitos participantes do debate público.

Em segundo lugar, (porque) as *Tendenzen der Verrechtlichung* bloqueiam a procedimentalização (sob a forma de uma “rede anônima de processos de comunicação”) da soberania popular. As tendências de juridificação subtraem a tematização a questão dos fundamentos normativos do criticismo social e das condições e pressuposições da justificação normativa (Baynes, 1992, p. 180) originariamente situadas na esfera pública. Isto ocorre porque a juridificação bloqueia a reprodução simbólica das estruturas comunicativas do mundo da vida. As relações sociais são organizadas formalmente pelas formas do direito positivo moderno; e uma vez que os processos de juridificação conduzem à passagem da integração social para a integração sistêmica, o conceito de direito expressa uma compreensão predominantemente sistêmica na TAC com sua tendência à multiplicação sob a forma escrita (*Verrechtlichung*) nas sociedades modernas, convergindo numa forma de *Verdichtung des Rechts* (Habermas, 2012b, p. 641). Em síntese, pode-se afirmar que a juridificação consiste no engessamento jurídico de novos fatos sociais, dos conflitos sociais e políticos e do processo de legitimação do ordenamento político, ou seja, no efeito socialmente repressivo

do direito que colide com o sentido social emancipatório das normas jurídicas.

Repensar o modelo teórico-estrutural de esfera pública implica em reavaliar seu potencial normativo não plenamente utilizado ou exaurido pela sociedade a fim de que ela mesma possa empreender esforços para a construção de uma representação normativa promissora quanto a sua auto-organização e autodeterminação. Permanece uma exigência reconstrutiva fundamental que a esfera pública favoreça a sociedade o distanciamento normativo de si mesma tendo em vista a possibilidade de identificação de contextos e situações de crise e a construção cooperativa de soluções aos problemas de entendimento e de controle que agravam as patologias sociais, isto é, os distúrbios na reprodução material e os *déficits* de reprodução simbólica do mundo da vida (Habermas, 2000, p. 503). Não restam dúvidas de que Habermas estava consciente de todas estas exigências teóricas e práticas, bem como das dificuldades envolvidas para a realização do ofício altamente oneroso do ponto de vista epistêmico, prático-moral e político da esfera pública. Para Lubenow, ao repensar a categoria da esfera pública no contexto pós-*Teoria da ação comunicativa*, Habermas optou por (1) enfatizar a questão do “revigoramento institucional” por meio do “refluxo” entre sistema e mundo da vida e (2) reformular de modo preciso sua estrutura teórica (Lubenow, 2013, p. 177).

Como é possível observar no prefácio à terceira edição da *TAC*, publicada em 1985, Habermas recepciona a crítica de J. Berger (Habermas, 2012a, p. 5-6) acerca da necessidade de reestruturar a interação entre sistema e mundo da vida a partir de um “fluxo de mão dupla”. Neste novo marco teórico, a pergunta central concerne ao revigoramento institucional da esfera pública, mas a partir de um “influxo” proveniente da dimensão não institucionalizada do mundo da vida (Lubenow, 2013, p. 178). Convém ressaltar que na lição XII

de *O discurso filosófico da modernidade* (1985), escrita em 1984 e intitulada “O conteúdo normativo da modernidade”, Habermas ainda permanecia vinculado à intenção de “[...] construir barreiras inibidoras no intercâmbio entre sistema e mundo da vida e de instalar sensores no intercâmbio entre mundo da vida e sistema” (Habermas, 2000, p. 504). Ele denomina de “problema de fronteira” resolver como proteger “[...] um mundo da vida amplamente racionalizado [...]” contra “[...] os imperativos insustentáveis do sistema de ocupações ou contra as penetrantes sequelas de uma precaução administrativa com a existência” (Habermas, 2000, p. 504-505). Por outro lado, a preocupação com o “revigoramento institucional” – que se mantém alinhada com a premissa de que “[...] as organizações próximas da base não devem exceder os limiares da organização formal e autonomizada em sistema” (Habermas, 2000, p. 506) – demanda uma radicalização do processo democrático relacionado à formação da opinião e da vontade, refletida no quadro da autocompreensão normativa das sociedades modernas.

Considerações finais

Na entrevista concedida a *New Left Review* (Habermas, 2015, p. 303-362) realizada por Perry Anderson e Peter Dews, Habermas assumiu a necessidade de reconstrução do modelo teórico-estrutural da esfera pública e da reformulação do vínculo entre sistema e mundo da vida. Habermas insistiu em pautar o problema da institucionalização da esfera pública a partir distinção entre a “ideia de justificação democrática da dominação política” e a “institucionalização desse patamar de justificação” (Habermas, 2015, p. 358). Porém, ele respondeu à manipulação plebiscitária, a apatia privada, a ideologia do desempenho e ao declínio da coletividade dos cidadãos, isto é, ao diagnóstico pessimista de *MEEP* e a “compreensão

negativa” da política da TAC com a “promessa de restauração” da esfera pública a partir da democratização dos partidos políticos autonomizados, associações voluntárias e mídias (Habermas, 2015, p. 346). Habermas permanecia amarrado à expectativa de “[...] um enraizamento democrático-radical dos partidos políticos em suas esferas públicas” (Habermas, 2015, p. 360), isso porque as decisões políticas, as regulamentações legais e administrativas não se deixam traduzir sob a forma de interesses generalizáveis. A maior parte das matérias sociais refere-se a campos de interesses particulares, “[...] a casos em que os discursos morais poderiam ter unicamente a finalidade de retirar a legitimação do privilégio de um lado que pretende defender um interesse universal” (Habermas, 2015, p. 343). Em situações em que apenas interesses particulares estão em jogo, o procedimento da argumentação pública é substituído por barganhas, negociações e compromissos, bloqueando os processos de formação democrática da opinião e da vontade. Então, como é possível falar em aprendizagem política nestes contextos?

No “prefácio à nova edição” (1990) de *MEEP*, pode-se observar a ênfase que Habermas atribuiu à questão do “refluxo da comunicação” entre sistema e mundo da vida – mediado pela esfera pública – com a intenção de transformar o “caráter defensivo” da estratégia teórico-estrutural adotada na TAC numa “iniciativa ofensiva”. Essa modificação era igualmente necessária para reavaliar o potencial político do modelo comunicativo de esfera pública em sua apropriação dos arranjos político-institucionais. A questão central a ser enfrentada consistia nas possibilidades efetivas de institucionalização da formação discursiva da opinião e da vontade pública. A análise do funcionamento do ordenamento político institucionalizado deveria incluir entre seus elementos constitutivos os mecanismos e arranjos institucionais necessários à institucionalização da práxis social do debate racional. A racionalidade do procedimento democrático

da formação da opinião e da vontade deveria ser garantida institucionalmente (Habermas, 2013, p. 179). No entanto, Habermas compreendia igualmente que

uma esfera pública politicamente ativa precisa de mais do que garantias das instituições do Estado de direito. Precisa também de conciliabilidade de tradições culturais e padrões de socialização voltados para a cultura política de uma população acostumada com a liberdade (Habermas, 2014, p. 81).

Retomando Claus Offe, Habermas recorda que os conceitos de “relações de associação” e “vida associativa” aludem ao “estrato social da esfera pública burguesa”, isto é, a sociedade civil, mas não aquela descrita por Hegel como “sistema de carências”, de defesa da propriedade privada pela justiça e de defesa dos interesses particulares como algo de administração pela corporação (Hegel, 1989, p. 223), e por Marx como dimensão da economia controlada por mercados de trabalho, capitais e bens. O cerne institucional da sociedade civil passa a ser constituído por “associações de base voluntária” sem vínculos econômicos, partidários e estatais, mas que procuram “[...] obter eficácia política graças a sua influência publicística, seja por causa do caráter programático de suas atividades, como no caso de projetos alternativos, que, como seu exemplo, contribuem implicitamente para a discussão pública” (Habermas, 2014, p. 81), isto é, “[...] para uma comunicação política que, com argumentos suficientemente bons, leve os cidadãos a ‘agir de modo responsável’” (Habermas, 2014, p. 81). Isso indica que a esfera pública cumpre um “papel de liderança epistêmica” (Honneth, 2017, p. 97) ao mediar os (re)fluxos comunicativos entre sistema e mundo da vida, cujos conteúdos que conferem influência legitimadora à legislatura e solucionam problemas são articulados pela sociedade

civil em todos os recantos da vida social, sob a forma de uma tarefa cooperativa reflexiva entre cidadãos (Honneth, 2017, p. 97). A forma de vida democrática dessas associações é orientada pelo processo democrático de deliberação pública, que corrige e ajusta sua atividade política resultante da interação social e do apoio mútuo no que concerne a tematização dos objetos de políticas democráticas, configurando o quadro institucional para a formação democrática da vontade (Honneth, 2017, p. 96-97).

A previsão de reconstrução teórico-estrutural e normativa da esfera pública não é plenamente vislumbrada no “prefácio à nova edição”. A articulação recíproca entre esfera pública formal e esfera pública informal permanece sem uma (re)formulação estrutural-institucional ou sequer um esboço de exploração experimental. Como observa Lubenow, “a ideia do discurso continua problematizada na ação recíproca entre opinião pública construída informalmente e tomada de decisão institucionalizada” (Lubenow, 2013, p. 180). As associações da sociedade civil podem desempenhar a tarefa de mediação entre “espontaneidade social” e “complexidade funcional”, solucionando, assim, o problema da disputa entre sistema e mundo da vida pela hegemonia da orientação dos fluxos da comunicação? Na parte final do “prefácio à nova edição”, com base nas “novas premissas” apresentadas para a reconstrução teórico-estrutural da esfera pública, Habermas aponta para “dois processos” intercambiáveis: De um lado, a criação comunicativa do poder legítimo; de outro, o uso manipulador do poder dos meios de comunicação para produzir a lealdade das massas, a informação e *compliance* (conformidade) e, relação aos imperativos sistêmicos (Habermas, 2014, p. 80. Grifo do autor).

Uma vez que a base e as fontes da formação informal da opinião e da vontade em esferas públicas autônomas não podem mais ser asseguradas pelo engessamento burocrático das medidas

intervencionistas que auto-organizam a política da sociedade como um todo, uma “questão empírica” precisa ser introduzida: a esfera pública dominada por meios de comunicação de massa pode oportunizar aos “portadores da sociedade civil” a disputa com o “poder midiático dos invasores políticos e econômicos” pelo espaço social em que se formam as capacidades de autoentendimento, autocompreensão normativa e auto-organização política por meio de mudanças, aberturas inovadoras e filtragem da crítica a valores, temas, razões e argumentos canalizados da periferia para o centro do ordenamento político? (Habermas, 2014, p. 84).

Apesar da compreensão renovada sobre o modelo teórico-conceitual de esfera pública apresentado no “prefácio à nova edição”, baseado na disputa pela hegemonia dos (re)fluxos da comunicação que circulam entre o sistema e o mundo da vida, a ambivalência do “novo modelo” permanece sem solução, pois como é possível observar, “o poder comunicativo não pode substituir o sentido próprio das burocracias públicas, às quais ele procura influenciar ‘na forma do sitiamento’” (Habermas, 2014, p. 80). A “institucionalização” da formação da opinião e da vontade permanece incompleta e, portanto, incapaz de produzir “[...] um ancoramento na base social do mundo da vida e da sociedade civil [...]” (Lubenow, 2013, p. 181). Isso porque, a meu ver, Habermas é o próprio responsável por impor limites ao “revigoramento institucional” do modelo de esfera pública sugerido no “prefácio à nova edição”, com base na seguinte afirmação: “Discursos não dominam. Eles produzem um poder comunicativo que não substitui o poder administrativo, mas pode apenas influenciá-lo. Essa influência limita-se a dar e retirar legitimação” (Habermas, 2014, p. 80). Com essa afirmação repleta de consequências, Habermas desabilita por completo, a meu ver, a possibilidade de os discursos prático-morais e políticos alcançarem um “dimensão institucional forte”.

Inovações institucionais dessa ordem demandam a expectativa de comportamento social e ação coletiva contra a dominação e opressão. Elas requerem igualmente um arranjo formal, conteúdo e estabilidade capaz de exercer certa influência e efetividade, possuir reconhecimento público e legitimidade, serem constituídas por procedimentos rotineiros, previsíveis e regulares compatíveis com a complexidade interna e a funcionalidade da estrutura institucional revelada pelos processos formalizados e pela divisão interna de trabalho conforme áreas específicas e competências correspondentes. Além disso, a pressão normativa que conforma a expectativa de comportamento mútuo, abrangência de papéis diferenciados, predicabilidade, o elemento suprapessoal, a fungibilidade e estrutura distinta de responsabilidade (Jaeggi, 2009, p. 528-544). Inovações institucionais contribuem para a reavaliação da racionalidade de práticas cotidianas já institucionalizadas, isto é, se as prerrogativas normativas de um contexto social oferecem garantias de racionalidade prática quanto à capacidade de universalização de interesses generalizáveis e princípios morais universais. Inovações institucionais contextualizam o ponto de vista moral evitando o “sofrimento de indeterminação” (Honneth) da compreensão kantiana autonomia da consciência.

O “sofrimento de indeterminação” consiste na perda de familiaridade da “ideia da vontade livre universal” com o conteúdo racional da práxis cotidiana de uma forma de vida. Inovações institucionais corporificam a efetividade da capacidade reflexiva da sociedade civil diante de questões públicas (Honneth, 2007, p. 121), permitindo que o “homem ético” se autorrealize no reconhecimento da liberdade de cada sujeito participante dos espaços de comunicação que abrigam a práxis social. A institucionalização das relações intersubjetivas conduz ao reconhecimento como “[...] afirmação recíproca isenta de coerção de determinados aspectos

da personalidade que se relacionam com cada um dos modos de interação social” (Honneth, 2007, p. 108). A reconstrução normativa de relações da vida na modernidade baseia-se nos critérios que fundam os padrões de interação que “[...] podem valer como condições imprescindíveis de realização da liberdade individual de todos os membros da sociedade” (Honneth, 2007, p. 116).

Nos *Estudos preliminares e complementos a Teoria da ação comunicativa*, Habermas afirmou que “[...] la institucionalización de discursos pertenece, como es evidente, a las innovaciones más difíciles y más sujetas a riesgos que registra a la historia humana” (Habermas, 2016, p. 156). Essa afirmação de Habermas expressa a “concordância” com a crítica de W. Schulz sobre “irrealidade das suposições da situação ideal de fala”. Obviamente, trata-se de uma concordância posta sob perspectiva. A objeção de Schulz adquire sentido apenas se ela se refere ao caráter quase-transcendental que Habermas atribui ao sistema de regras pragmático-formais. A participação em discursos está desde sempre condicionada ao reconhecimento das pressuposições universais e inevitáveis que configuram o contexto da situação ideal de fala. Habermas reconhece que não há razões para discordar da crítica de Schulz porque ela remete a dimensão pragmática discurso atestando a dificuldade de institucionalizar os discursos (Habermas, 2016, p. 155-156).

Processos de aprendizagem social e política resultam não apenas na solução de problemas de condução, mas igualmente no surgimento de novas estruturas normativas e instituições sociais que impulsionam a autodeterminação e auto-organização da sociedade. O processo de modernização social deve ser compreendido com um processo de aprendizagem social e política ancorado nas práticas sociais de atores da sociedade civil em vista do estabelecimento e fortalecimento de instituições sociais. A liberação dos potenciais de racionalidade nos domínios da ciência, filosofia, política, do direito e

da crítica de arte, a ampliação da sensibilidade para o esclarecimento, a autocertificação reflexiva, o incremento epistêmico, prático-moral e político dos processos de aprendizagem social e a identificação de potenciais de protestos renovados pelos conflitos sociais e lutas políticas contemporâneas devem ser incorporadas e traduzidos em discursos institucionais. Nesse sentido – e este é o ponto nevrálgico do problema dos *déficits* institucional e sacionormativo da esfera pública –, avalio que em razão do papel decisivo que os discursos prático-morais e políticos desempenham não apenas nos processos de aprendizagem social como “[...] um mecanismo de aprendizagem sistemicamente relevante para uma dada sociedade” (Habermas, 2013, p. 60), mas, sobretudo, para a pretensão de efetividade normativa que os discursos ocupam na obra de Habermas no trato das questões de natureza prática, política e jurídica, bem como para a coerência interna das pressuposições teóricas que viabilizam os processos de aprendizagem social e política, o problema da institucionalização deveria ser considerado do ponto de vista empírico dos desenhos institucionais.

O “novo prefácio de 1990” apresentou proposições teóricas que contribuíra para a proposição do *déficit* de institucionalização e sacionormativo do modelo de esfera pública apresentado na *TAC*. Se Habermas recusou a apresentação do “programa político” da *TAC* como descrição de uma “sociedade utópica racionalista”, pois a demanda por uma “sociedade completamente transparente” não deve ser rebaixada a um ideal utópico, avalio, no entanto, que a estratégia teórica formulada não é capaz de apresentar uma alternativa concretista e consequente para o enfrentamento do problema da colonização do mundo da vida pelo sistema, com o prosseguimento de seus efeitos colaterais patologias sociais sem a proposição – ou no mínimo a previsão teórico-estrutural – de um esboço de “desenho institucional” com “força sacionormativa”, isto

é, como corporificação de uma esfera pública pós-convencional e que integre a práxis social construída cooperativamente pelas formas de vida pós-tradicionais, sob pena de não realizar, isto é, institucionalizar a premissa da “unidade moral” exigida por uma sociedade de cidadãos livres, iguais, inclusiva, pluralista e livre da dominação política ilegítima e violenta.

Referências

BAYNES, Kenneth. **The normative grounds of social criticism**: Kant, Rawls and Habermas. Albany: State University of New York Press, 1992.

BRUNKHORST, Hauke. **Habermas**. Stuttgart: Reclam, 2013. p. 55.

HABERMAS, Jürgen. A Reply. *In*: HONNETH, Axel; JOAS, Hans. **Communication action**: essays on Jürgen Habermas’s The Theory of Communicative Action. Cambridge: The MIT Press, 1991.

HABERMAS, Jürgen. Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie. *In*: HABERMAS, Jürgen. **Die Normalität einer Berliner Republik**: Kleine politische Schriften VIII. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

HABERMAS, Jürgen. **Uma conversa sobre questões da teoria política**: entrevista de Jürgen Habermas a Mikael Carlehedem e René Gabriels. Novos estudos Cebrap, São Paulo, n. 47, p. 85-102, mar. 1997.

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

HABERMAS, Jürgen. **Diagnósticos do tempo**: seis ensaios. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

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

HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns**: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Band 2. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**: racionalidade da ação e racionalização social. v. 1. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**: sobre a crítica da razão funcionalista. v. 2. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis**: estudos de filosofia social. São Paulo: Unesp, 2013.

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

HABERMAS, Jürgen. **A nova obscuridade**: pequenos escritos políticos V. São Paulo: Unesp, 2015.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**: complementos y estudios previos. 7. ed. Madrid: Cátedra, 2016.

HEGEL, G. W. F. **Principes de la philosophie du droit**. Paris: Gallimard, 1989.

HONNETH, Axel. **The critique of power**: reflectives stages in a critical social theory. Cambridge: The MIT Press, 1993.

HONNEHT, Axel. Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra. Jürgen Habermas: 70 anos. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 138, p. 17, jul./set. 1999.

HONNETH, Axel. **Sofrimento de indeterminação**: uma atualização da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2007.

HONNETH, Axel. **The idea of socialism**. Cambridge: Polity Press, 2017.

JAEGGI, Rahel. Was ist eine (gute) Institution? *In*: FORST, Rainer; HARTMANN, Martin; JAEGGI, Rahel; SAAR, Martin (Her.). **Sozialphilosophie und kritik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

LUBENOW, Jorge Adriano. O que há de político na Teoria da ação comunicativa? Sobre o déficit de institucionalização em Jürgen Habermas. **Philósophos**, Goiânia, v. 18, n. 1, p. - jan./jun. 2013.

McCARTHY, Thomas. **The Critical Theory of Jürgen Habermas**. 3. print. Cambridge: MIT Press, 1985.

McCARTHY, Thomas. Complexity and democracy: or the seducements of systems theory. *In*: HONNETH, Axel; JOAS, Hans. **Communication action: essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action**. Cambridge: The MIT Press, 1991.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Razão comunicativa e emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

WESSLER, Hartmut; WINGERT, Lutz. **Der Sinn von Öffentlichkeitforschung**: Worum es Bernhard Peters ging. *In*: PETERS, Bernhard. **Der Sinn von Öffentlichkeit**. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.

Podcasts como interfaces de participação social na esfera pública virtual

úrsula Cunha Anecleto¹
ucaneacleto@uefs.br

Obdália Santana Ferraz Silva²
bedaferraz@hotmail.com

Geisa Araújo Dias³
geisaaraujodias@gmail.com

Considerações iniciais

Um dos principais conceitos estruturantes da Teoria do Agir Comunicativo (TAC), do filósofo alemão Jürgen Habermas,

-
- 1 Pós-doutora em Educação (PPGEDUC/UNEB). Doutora em Educação (PPGE/UFPPB). Mestra em Crítica Cultural (PÓS-CRÍTICA/UNEB). Docente no Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos (PPGEL/UEFS). Professora Adjunta no Departamento de Educação (DEDU/UEFS). Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em (Multi)letramentos, Educação e Tecnologias (GEPLET/CNPq).
 - 2 Pós-doutorado em Língua e Cultura (PPGLinC), pelo Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia (UFBA) com bolsa PNPd-CAPES (Edital 02/2019). Doutora em Educação, pela Universidade Federal da Bahia. Mestrado em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia. Docente do Programa de Pós-graduação em Educação e Contemporaneidade (PPGEDUC/UNEB) e do Programa de Pós-graduação em Educação e Diversidade (PPED/UNEB). Professora Adjunta do Departamento de Educação (DEDC/UNEB/Campus XIV). Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em (Multi)letramentos, Educação e Tecnologias (GEPLET/CNPq). E-mail: Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em (Multi)letramentos, Educação e Tecnologias (GEPLET/CNPq).
 - 3 Mestra pelo Programa de Pós-graduação em Educação e Diversidade, na linha de pesquisa Educação, Linguagens e Identidades (PPED/UNEB). Pesquisadora do Grupo de Estudo e Pesquisa (Multi)letramentos, Educação e Tecnologias (GEPLET/CNPq). Professora de Língua Portuguesa e coordenadora pedagógica na Educação Básica, Monte Santo, Bahia.

esfera pública, tornou-se interesse de discussão em diversas áreas de conhecimento, dentre elas, no contexto da Educação. Por apresentar-se como um espaço de emergência interativa, no qual interesses gerais são expostos, controvertidos, debatidos, criticados, sintetizados etc., a esfera pública representava, inicialmente, uma dimensão mediadora entre interesses políticos (Estado) e sociais (sociedade) na qual era possível aos participantes interagirem sobre temáticas comuns, ao emitirem opinião pública: consideração crítica sobre as temáticas deliberadas na esfera pública.

Como forma de historicizar a concepção de esfera pública, Habermas (1984), na obra “Mudança estrutural da esfera pública”, escrita originalmente em 1962, descreve essa esfera como um espaço comunicativo entre esfera privada burguesa (aquele público que preenchia os requisitos para a participação deliberativa) e o Estado (instância de poder político). Entretanto, o público só fazia parte de uma esfera enquanto portador de opinião, ou seja, quando participante do processo interativo-deliberado, a partir da apresentação de argumentos possíveis de serem ratificados ou problematizados.

Embora trate-se aqui de uma forma de ilustrar historicamente a concepção de esfera pública, é possível visualizar que esse espaço no Estado de direito burguês apresentou-se a partir de contradições, pois, ao mesmo tempo que se projetava comunicação ao público, portanto, “em princípio, a todos os súditos; comumente, ela não atinge, assim, ‘o homem comum’, mas, se muito, ‘as camadas públicas” (Habermas, 1984, p. 37). Dessa forma, grande parte da população daquela época não preenchia os requisitos necessários para participar da esfera pública e, com isso, ficava às margens desse espaço sociointerativo.

No entanto, como destaca o filósofo, a esfera pública deve possibilitar o acesso a todos que desejam participar desse espaço e

que possuam interesses em comum, pois, caso assim não ocorra, não se torna um *locus* legítimo para deliberação e representação social. Sobre isso, concordamos com Habermas (1984, p. 105) quando apresenta que “uma esfera pública, da qual certos grupos são excluídos, não é apenas, digamos, incompleta, muito mais, ela nem sequer é uma esfera pública”. Essa é uma concepção que limita a ideia de esfera pública a uma ordem política que entra em conflito com o princípio de que o acesso ao poder seria para todos.

Contrariando essa perspectiva, afirmamos que a esfera pública é um espaço de autorrepresentação pessoal, de debate e de interação social. Por isso, defendemos ser necessária a ampliação de canais de participação nessa esfera na sociedade atual, também representada por ambientes virtuais, emergidos da ampliação de acesso às tecnologias digitais (TD). Sobre essa participação, inferimos, através do diálogo com Shirky (2011), que o uso dessas tecnologias ultrapassa a questão do próprio instrumento. Para o autor, “quando usamos uma rede, a maior vantagem que temos é acessar uns aos outros. Queremos estar conectados uns aos outros [...]” (Shirky, 2011, p. 21), através de atitudes e movimentos coletivos, a partir de uma rede simbólica, de caráter afetivo, em que os pares e as comunidades se comunicam, de forma social e colaborativa.

Isso porque as TD se constituem como produto humano e como construção social. Elas possibilitam a difusão e/ou a transformação dos processos de participação social, pois se relacionam ao homem e oportunizam a interação em diversos ambientes virtuais, por meio de práticas de linguagem hipertextuais. O uso das TD, por certo, ampliou os canais de participação e possibilitou que pessoas comuns passassem de expectadores das discussões em sociedade para produtoras de discursos, nesse espaço interacional.

Essas interações, que devem ser voltadas ao acordo ético e moral entre os participantes, assumem aspectos pragmáticos

e racionais da linguagem. Nesse sentido, as TD podem promover diversos modos de comunicação na esfera pública, a partir de práticas interativas multiletradas, que levam em conta a diversidade cultural de seus participantes, assim como a multiplicidade de linguagem com a qual dialogam nos espaços sociais.

As diferentes culturas e linguagens que existem nas diversas esferas de atividades sociais, ou de circulação de discursos, constituem os multiletramentos, que são um conjunto de práticas de linguagem multissemióticas presentes na sociedade, por diversas formas textuais de construção de significado. Concretizam-se na multiplicidade de práticas letradas que “[...] consideram a multimodalidade (linguística, visual, gestual, espacial e de áudio) e a diversidade de significados e contextos culturais” (Rojo, 2012, p. 138) como processos que fazem parte dos modos de interação nos espaços sociais. Tem como centralidade a linguagem como prática interativa, integrada aos processos de vivência e de transformação de uma dada sociedade (Habermas, 1990).

As práticas multiletradas, através da recepção e da produção de *designers* textuais (processos de construção de sentidos, significações e ressignificações) pelos participantes da comunicação – que se tornam *redesigners* dos textos, ou seja, aquele que age sobre o texto, de forma crítica e problematizadora –, ampliam as possibilidades de participação das pessoas em esferas públicas, dentre elas, as reverberadas pelos ambientes virtuais.

À vista dessas considerações iniciais, este artigo discute sobre a participação de estudantes da Educação Básica na esfera pública, acionada pelas TD, visibilizando esse espaço como agência interativa de práticas multiletradas. Para isso, apresentamos o *Podcast* como meio de participação social, a partir do *redesigner* de narrativas orais em hipertextuais produzidas por esses estudantes, em uma das etapas da pesquisa de mestrado intitulada “(Multi)letramentos

críticos e práticas de *redesigning* em *podcasts*”, realizada por Dias (2021), no Programa de Pós-graduação em Educação e Diversidade, da Universidade do Estado da Bahia.

O recorte de pesquisa aqui apresentado também representa uma das linhas de interesse do Grupo de Estudos e Pesquisas em Multiletramentos, Educação e Tecnologias (GEPLET), ao ampliar espaços para a representação social de estudantes de uma comunidade rural de Monte Santo, cidade do interior da Bahia, e visibilizar partes da cultura a partir do *redesigner* de narrativas orais de moradores da localidade, articulando-as com outras mídias, linguagens e subjetividades.

2 Itinerário teórico-metodológico

A participação das pessoas na esfera pública, neste estudo concebida a partir da proposição do filósofo alemão Jürgen Habermas, torna-se uma forma de perceber a realidade e possibilitar ao indivíduo a problematização de aspectos socioculturais presentes em sua vida cotidiana. Para tanto, conforme assevera Habermas (2003), a esfera pública, embora se constitua como espaço coletivo de debate, de deliberação e de formação de opinião por meios argumentativos, apresenta conexão com as experiências individuais e cotidianas das pessoas, interligando-se, dessa forma, à esfera privada. Sobre isso, o filósofo apresenta que

Os canais de comunicação da esfera pública engatam-se nas esferas da vida privada – as densas redes de interação da família e do círculo de amigos e os contatos mais superficiais com vizinhos, colegas de trabalho, conhecidos etc. – de tal modo que as estruturas espaciais de interações simples podem ser ampliadas e abstraídas, porém não destruídas. (Habermas, 2003, p. 98).

Portanto, entendemos que as tematizações que fazem parte da esfera pública são alimentadas a partir da interrelação com a esfera privada que, de certo modo, é constituída pelas narrativas e pelos acontecimentos cotidianos, tendo em vista a articulação dos participantes da ação comunicativa. Nesse sentido, interesses e formas culturais de uma comunidade, integrante à esfera privada, podem se tornar coletivos e debatidos nas esferas públicas, neste artigo caracterizadas pelos ambientes virtuais. A esfera pública virtual, pelo seu potencial discursivo e liberativo, torna-se, portanto, espaço de discussão, de interesse comum, aberta, disponível e concernente a todas as pessoas, visto que é utilizada por indivíduos, instituições e associações coletivas.

Por essa conjuntura, as esferas públicas virtuais, embora representem espaços de comunicação crítica e problematizadora entre os seus participantes, passam a ter a função de integração social, entretanto, por meios de interação intercultural e ética. Para tanto, esse espaço social, conforme destaca Habermas (2003), não representa um sistema ou instância da sociedade, mas uma rede propícia para a ação comunicativa, que tem o potencial de interligar fatos cotidianos e culturais a tematizações políticas, educativas, sociais, econômicas, dentre outras.

Assim, a esfera pública virtual é um espaço que se retroalimenta pelas histórias, pelas experiências, pelas narrativas, que fazem parte do cotidiano das pessoas e se revelam de forma plural, a partir da discussão aberta e da participação cidadã, espaço constituído da diversidade de opiniões e de interesses coletivos culturais diversificados que se constroem nos fluxos comunicativos, nas trocas deliberativas.

Para este estudo, como forma de caracterizar a esfera pública virtual, compreendendo-a como espaço de debate de aspectos ligados à cultura e à tradição de uma comunidade e, ao mesmo tempo, de constituição de consensos sobre a preservação desses

próprios aspectos culturais, apresentamos, como ação comunicativa, narrativas orais de moradores de uma comunidade rural pertencente ao município de Monte Santo, no estado da Bahia.

As narrativas orais são produtos culturais, espaços de liberdade e de luta, que compõem práticas cotidianas e se configuram em importante modo pelo qual preservamos e socializamos os processos sociais e culturais que recebemos dos antepassados; isto é, as práticas cotidianas e vivências coletivas, que partem das relações sociais mediadas pela cultura. Partimos da concepção de cultura como o arsenal de saber no qual os agentes comunicativos se munem com interpretações potencialmente consensuais (Habermas, 2012b). Nesse sentido, representa o acervo das elaborações históricas que os participantes da comunicação utilizam quando criam interpretações e se entendem mutuamente sobre algo.

Dessa forma, as narrativas orais, como representação da cultura, inscrita nas memórias individuais e coletivas, têm se difundido como fontes fecundas de saberes e trazem em seu bojo as vivências, a criatividade e a imaginação, compartilhadas pelo narrador que utiliza a linguagem alegórica e performática para suscitar suas subjetividades, suas formas de ver o mundo, suas impressões, suas emoções.

Compreendemos, portanto, as narrativas como linguagens que compõem a cultura e a memória, contribuindo para a significação e a ressignificação da tradição⁴. Assim, as narrativas são “ponto de fuga através do qual torna-se possível a apreensão do cotidiano” (Mendonça, et al 2001, p. 9), ou seja, da apreensão do mundo da vida, que representa a “soma de todas as relações interpessoais, reconhecidas como legítimas pelos envolvidos” (Habermas, 2012, p. 108). O mundo da vida, então, corresponde a um estoque de sentidos,

4 A tradição, para Habermas (2012), deve ser problematizada, pois, segundo o autor, precisa despir-se do dogmatismo em relação à questão das interpretações herdadas da sociedade e pode ser submetida a uma revisão crítica.

tais como crenças, valores, concepções etc., compartilhados pelos participantes da interação e geralmente é acionado nas interações realizadas na esfera pública.

Por certo, as narrativas, como elementos que surgem do mundo da vida, têm como função o compartilhamento de experiências culturais e históricas, que contribuem para a formação de um “horizonte no qual os que agem comunicativamente se encontram desde sempre” (Habermas, 2012b, p. 218). Dessa forma, através dos estudos habermasianos, afirmamos que o mundo da vida é estruturado pela cultura (reserva de conhecimento que propicia aos participantes interpretações do próprio cotidiano), sociedade (ordens e normas já estabelecidas como legítimas) e personalidade (competências de linguagem que possibilitam às pessoas a participação na esfera pública).

Nesse sentido, as narrativas articulam a experiência individual, mas também o tempo do mundo ou o tempo social, construindo memórias e gerando compreensão sobre o cotidiano, que resultam em ações e em transformações que repercutem no próprio mundo da vida. Elas nos ensinam a “dialética do vir a ser, do ter sido, e do se fazer presente” (Ricoeur *apud* Barros, 2012, p.11). A prática de narrar constitui-se como tecer um fio que desencadeia acontecimentos, e neles se envolvem personagens em um lugar e em um tempo determinado. Sobre essa prática, Todorov (2003, p. 20-21) assevera que a narrativa

[...] se constitui na tensão de duas forças. Uma é a mudança, o inexorável curso dos acontecimentos, a interminável narrativa da “vida” (a história), onde cada instante se apresenta pela primeira e última vez. É o caos que a segunda força tenta organizar; ela procura dar-lhe um sentido, introduzir uma ordem. Essa ordem se traduz pela repetição (ou pela semelhança) dos acontecimentos: o momento presente não é original, mas repete ou anuncia instantes passados e futuros.

Para Todorov (2003), a narrativa liga-se à história, à sucessão de acontecimentos, que estabelece uma relação passado-presente-futuro, construída pela tensão de duas forças: história e discurso. Ela é história, porque remete a uma realidade, a acontecimentos que teriam ocorrido, personagens que, deste ponto de vista, se confundem com o real da vida; é, ao mesmo tempo, discurso, pois existe um narrador que relata a história; há diante dele um leitor ou um ouvinte que a percebe. Dessa forma, não são apenas os acontecimentos relatados que contam na narrativa, mas a maneira pela qual o narrador nos fez conhecê-los.

No tecer das ressignificações das narrativas, afirma-se o papel múltiplo da linguagem, que se apresenta como organismo social, que se efetiva através da ação comunicativa, levando-se em conta o caráter contextual e dialógico do uso linguístico. A ação comunicativa – modo de participação na esfera pública – pressupõe um processo de interação a partir do estabelecimento de relações intersubjetivas que levam os participantes da interação ao consenso, de forma problematizada pelo discurso.

Na proposta deste artigo, a ação comunicativa foi estabelecida pela participação de estudantes do 9º ano do Ensino Fundamental em ações discursivas como forma de produção de conhecimento intersubjetivo, tendo como elos a prática de *redesigner* (forma de recriação de sentidos) das narrativas orais contadas por moradores de um espaço rural do município de Monte Santo, no estado da Bahia, local de residência dos estudantes.

Consideramos, portanto, que a narrativa é “[...] uma voz sempre em mudança, que tece os retalhos da tradição em formas novas e expressões particulares. Conta a mesma história diversas vezes, trocando palavras, inserindo mais personagens e testemunhas, fundindo lembranças alheias” (Santana; Simões; 2016, p. 65), nessa proposta pedagógica em que os estudantes transformaram os discursos situados no mundo da vida desses moradores em práticas

hipertextuais, por meio do *Podcast*, divulgado na rede social escolar (Facebook) e em plataformas de *streaming*, a exemplo do Spotify e Deezer, neste estudo, entendidos como espaço de ampliação da esfera pública contemporânea.

Podcast como prática de *redesigner*: ampliando o espaço da esfera pública

O *Podcast* tornou-se um dispositivo relevante para a partilha dos processos de *redesigner* das narrativas na esfera pública virtual, representando um espaço de participação social, por meio das TD. Segundo Foschini e Taddei (2006, p. 9), *Podcast* é “[...] um meio veloz de distribuir sons pela internet, um neologismo que funde duas palavras: *iPod*, o tocador de arquivos digitais de áudio da *Apple*, e *broadcast*, que significa transmissão em inglês”. Também, pode ser definido por um “conjunto de arquivos publicados pela mídia digital, composto de músicas, vídeos, notícias, que ficam armazenados em um servidor na internet, sujeito a atualizações constantes” (Foschini; Taddei, 2006, p. 9). Para além desse conceito, entendemos o *podcast* como uma potente esfera criativa, que renova a linguagem narrativa, que harmonizando efeitos sonoros e no diálogo entre mídia analógica e digitais, renova formatos, sem desmerecer ou perder de vista os modos tradicionais de se narrar (Lemos, 2005).

Como característica principal dessa interface, destacamos a flexibilidade em relação aos formatos e às temáticas, pois não existe um padrão estrutural fixo para sua criação. Portanto, os *podcasts* podem pertencer a diversas esferas públicas das comunidades virtuais, tais como publicitária, jornalística, cultural, musical, educacional, dentre outras. Além disso, como apresenta Anecleto (2021), o *podcast* possui distribuição assíncrona, sendo o tempo de produção (*designer*) e o de publicação diferentes do momento da

interação com essa interface pelos interactantes, o que oportuniza espaço para reflexão e para ação sobre o objeto de linguagem.

Outro aspecto a considerar é que os *podcasts* reforçam a descentralização das produções socioculturais, geralmente, realizada pela esfera privada, ratificando a mudança estrutural da esfera pública, o que facilita às pessoas a produção de conteúdo, de forma autônoma, crítica e problematizadora. Isso o faz ter caráter libertário visto que o acesso aos recursos tecnológicos e a facilidade de distribuição oportuniza a apropriação dos meios de produção pelos *podcasters*. O *podcast*, então, é uma das expressões da esfera pública virtual. O uso dessa interface fomenta a participação das pessoas em diversas práticas discursivas multissemióticas, o que pode gerar a democratização de espaços de participação social.

A pretensão de liberdade comunicativa apresentada por esse gênero intensifica o direito de participação das pessoas nos processos interacionais, com independência e autonomia, através do discurso racional e com autoria responsável. Essa liberdade é despertada nos participantes pelas ações comunicativas performativas, que o levam a movimentar-se comunicativamente a partir do proferimento de argumentos em relação aos desejos e às preferências, embora devam observar padrões éticos e morais do discurso (Siebeneichler, 2011).

A produção dos *podcasts*, de forma colaborativa, foi realizada por 26 estudantes do 9º ano do Ensino Fundamental, de uma escola pública no município *locus* da pesquisa. Por se tratar de uma interface ainda não produzida anteriormente pelos estudantes, foi necessário, *a priori*, a constituição de um espaço interativo-formativo, para que os participantes compreendessem não apenas a funcionalidade dessa interface, mas também a própria participação na esfera pública virtual, a partir do movimento de *redesigner* das narrativas orais. O processo formativo foi realizado em quatro encontros temáticos, tais como os apresentados na figura 1:

Figura 1 – Temáticas dos encontros formativos para a produção dos *Podcasts*



Fonte: Elaborado pelas autoras deste artigo

No primeiro encontro, denominado de “Despertando memórias”, tivemos como objetivo estimular os estudantes a despertarem suas memórias, relatando fatos a partir de acontecimentos para eles marcantes, dos quais “ouviram dizer” ou foram testemunhas. Nesse sentido, propomos aos estudantes que, ao acionarem aspectos cul-

turais de suas comunidades, também levassem em conta a necessidade de problematizar a tradição, ao despir-se de seu dogmatismo em relação à questão das interpretações, herdadas em sua comunidade, e submetê-las a uma revisão crítica.

Ainda nesse primeiro encontro, os estudantes foram provocados à reflexão sobre os “espaços de memória”, ao serem questionados a respeito do conhecimento sobre artefatos materiais que representem aspectos tradicionais de Monte Santo, assim como sobre a escuta de narrativas que apresentassem elementos da cultura local. Sobre isso, dos 26 participantes⁵ da pesquisa, 10 responderam a essas indagações, conforme apresentamos na figura 2:

Figura 2 – Resposta às questões sobre artefatos e narrativas da cultura local



Fonte: Dias, 2021, p. 138)

5 O Projeto supracitado foi submetido e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Universidade do Estado da Bahia e está circunscrito no CAAE nº: 351130920.2.0000.0057.

Conforme observamos, dos 10 alunos que responderam a essas questões, quatro não tiveram contato, anteriormente, com narrativas que retratassem aspectos da tradição cultural local. Entretanto, seis alunos declaram já ter ouvido alguma narrativa que retratasse sua comunidade, mesmo que não se constituísse em um acontecimento real. Também verificamos que os motivos que provocaram as narrativas estão diretamente ligados à história da sua localidade, a exemplo do chapéu de palha e da máquina de costura, tendo em vista a tradição rural e de serviços mais domésticos do espaço de moradia desses participantes.

A partir dessa provocação, no encontro formativo, destacamos como importante o fato de os estudantes apresentarem como contadores dessas narrativas seus avós ou bisavós, o que ratifica a ideia de que essas pessoas, que resguardam conhecimentos e culturas, acionam memórias individuais que, com o passar do tempo, transformam-se em coletivas. A memória individual aciona referências de ambiente fora de si, numa dimensão social. Portanto, a memória individual ganha uma dimensão social porque pressupõe a relação interpessoal e está ligada ao relacionamento com grupos de convívio e grupos de referência peculiares a esse indivíduo (Bosi, 1994).

Portanto, ao intuirmos que a memória é acionada e aciona-se pela dimensão social, através do processo de interação nos espaços de cultural, concordamos com Habermas (2012b, p. 269-270) ao apresentar que

[...] a sociedade se apresenta como uma rede de cooperações mediadas pela comunicação [...]. Pois o que une os indivíduos, garantindo a integração da sociedade, é uma rede de atos comunicativos, que só podem ser bem-sucedidos à luz das tradições culturais – uma vez que constituem mais do que simples mecanismos sistêmicos subtraídos do saber intuitivo de seus membros.

Nessa direção, a memória explicita forte ligação com o conceito de identidade e de sentimento de pertencimento (Pollak, 1992); ela é compreendida à luz de sua dimensão social e representa uma experiência humanizadora (Bosi, 1994) ao ser acionada como legado cultural que se entrelaça entre gerações (adolescentes e seus avós, nesta pesquisa). A memória, advinda das narrativas orais, reforça esse sentimento porque, ao recordar essas narrativas e contá-las, é possibilitado que um acontecimento passado integre o cotidiano da outra geração. Candau (2012, p. 23) nos apresenta que “o ato narrativo, na medida em que é possível sua elaboração e apropriação, constrói um sentimento de identidade coletiva do grupo e um sentimento de pertencimento dos indivíduos”. Então, ao compartilharmos uma memória, socializamos significados, estabelecemos uma relação de identidades que vai gerando símbolos e culturas.

Nesse sentido, desvelar essas histórias no espaço educativo é fomentar o sentimento de pertencimento local, tendo em vista que os interactantes que acessarem e compartilharem essas produções podem fazer com que outros/as se identifiquem e se reconheçam nelas. Os textos da modalidade oral (como o *Podcast*), como artefato que trazem vivências e memórias cotidianas, marcam-se no campo da tradição cultural que emerge do contexto local e transcende para uma dimensão global. Além disso, contribuem para o processo de individuação (Habermas, 1990; 2012b).

Para o filósofo, a individuação é medida “não somente pela diferenciação de identidades singulares, mas também pelo crescimento da autonomia pessoal” (Habermas, 1990, p. 219). Dessa forma, nos processos narrativos, neste texto caracterizados pela produção dos *podcasts*, “o elemento individual deve ser caracterizado como sendo o essencial [...]” (Habermas, 1990, p. 184). Portanto, a individuação se forma através de um processo de socialização linguística e da consciência que o sujeito tem sobre si mesmo.

Essas concepções nos levaram à segunda proposta dos encontros formativos, que teve como finalidade a compreensão dos estudantes sobre a importância dos elementos corporal ou cinésico e paralinguístico (as características vocais) para os processos de ação comunicativa, como formas complexas de interação interpessoal que podem contribuir para o ensino e a aprendizagem, porque ajuda a compreender melhor as reações, sentimentos e emoções dos alunos.

No intuito de acionar conceitos importantes para a compreensão do *podcast*, durante o encontro, discutimos a respeito de elementos de linguagem que fazem parte da produção discursiva na contemporaneidade, tendo em vista a necessidade da arte performática ao lidar com os atos de fala. Contar histórias é uma arte performática, que ocorre pela reestruturação de narrativas através da voz, do corpo e do gesto. Como apresenta Zumthor (2000, p. 59), “[...] performance designa um ato de comunicação como tal; refere-se a um momento tomado como presente. A palavra significa a presença concreta de participantes nesse ato de maneira imediata”. Uma forma híbrida de comunicação, mediada pelo corpo, a partir da qual visibilizamos a experiência estética, a expressão artística. A performance situada na atividade discursiva de narrar, como um modo de comunicação, constitui um dos elementos importantes do *podcast*.

Sobre o entendimento dos elementos que compõem a teia de construção dos *podcasts*, foi evidenciado mais um dos elementos que instituem o mundo da vida, a personalidade. A personalidade corresponde a competências que tornam a pessoa capaz de linguagem e de ação, qualificando-a para participar de processos de entendimento e de compartilhamento de signos e símbolos nas esferas públicas, além de afirmar sua própria identidade.

Embora a memória represente um constructo coletivo, ela também contribui para o processo de individuação, que não ocorre

de modo linear; mas é resultado das aprendizagens sociais adquiridas no mundo da vida, por meio da linguagem. Assim, os elementos performáticos que compõem as práticas de *redesign* das narrativas orais para hipertextuais também devem evidenciar aspectos individuais de seus produtores que, para Habermas (1990), torna-se um elemento essencial para a participação na esfera pública.

Se os estudantes são diversos, suas maneiras de se relacionar com a linguagem também são; por isso, a “narrativa pode espelhar o mundo das diversidades que nos rodeiam” (Sisto, 2012, p. 11). Nos tempos atuais, narram-se histórias de diversas formas: através de vídeos, áudios, entrevistas, entre outros modos, propiciados pela comunicação digital; porque, sendo este um exercício de cidadania, não pode se limitar a espaços fechados nem a aparatos tecnológicos específicos, considerando-se que há uma diversidade de suporte e de meios metodológicos que intensificam e recriam o ato de narrar. Segundo Diniz (2011, p. 49), há uma dinamicidade na comunicação das narrativas, pois elas

[...] moldam o corpo textual e sonoro do contador e formam um contínuo e caudaloso rio que contempla margens e penetra territórios que vão da família à rua, da solidão ao encantamento, da loucura à memória. Infância, paixões, preconceitos, violência, espanto, desejo e dor são tratados em liberdade por vozes que narram vozes em trânsito.

Nesse sentido nos revela Diniz (2011) que as narrativas são potências de vida que vão de encontro aos atos de silenciamento das vozes, à imobilidade do corpo, e possibilitam o exercício da bricolagem, isto é, a produção do novo a partir da união de vários elementos culturais (Certeau, 2009) As narrativas nos possibilitam a invenção do outro, a dialogia.

Após a etapa de reflexões sobre as memórias narrativas de Monte Santo, foi solicitada aos alunos uma primeira atividade coletiva: em dupla ou em grupos, os estudantes analisaram um *Podcast* gravado pela pesquisadora, a partir do qual fizeram uma narrativa sobre a mesma temática do *podcast*, com o uso do áudio apenas; nessa fase, não foi exigido aos estudantes lançar mão dos recursos de edição. Nesse processo, foram considerados como agentes sociais que reinterpretem os discursos narrativos, sendo eles mesmos “[...] o lugar onde atua uma pluralidade (e muitas vezes contraditória) de suas determinações relacionais.” (Certeau, 2009, p. 37). Foi desse lugar de pluralidade e do trabalho de análise das riquezas das narrativas, que os estudantes, fazendo uso das TD, apresentaram outras linguagens possíveis às narrativas orais, evidenciando suas identidades singulares, tais como: entonação do texto, modulação da voz, acréscimos ou decréscimos na própria narrativa etc.

O terceiro encontro formativo teve como objetivo produzir conteúdo para que os estudantes fizessem sua primeira experiência de *redesigner*, criando *podcasts*, após a escuta das narrativas orais apresentadas por pessoas da comunidade local. No intuito de sensibilizar os participantes, foi socializada a produção intitulada *Uma máquina querida pela família*⁶, de autoria do estudante João⁷, a partir da narrativa relatada pelo pai do estudante. A interface gráfica do *podcast*, construída de forma multiletrada, é apresentada na figura 3:

6 O Podcast está disponível em: <https://www.facebook.com/100064032968045/videos/107860084691757>

7 Os participantes da pesquisa foram identificados por codinomes, escolhidos por eles próprios.

Figura 3 – Capa do *podcast* “Uma máquina querida pela família”



Fonte: Dias, (2021, p. 171)

O título nos revela uma narrativa produzida a partir de um contexto de vivências no tempo e no espaço; uma produção que valoriza a experiências dos mais velhos e suas fontes orais. Podemos interpretar, pelo uso do termo “querida”, que, a partir da máquina como um objeto biográfico, uma construção narrativa ganhou forma, para contar sobre uma memória afetiva da família.

Nesse sentido, os estudantes viveram uma experiência de construção afetiva do passado. Aproximar-se das histórias da família, lembrar situações cotidianas, conhecer outros fatos que fazem parte do mundo das vivências cotidianas da comunidade

oportunizaram aos estudantes problematizar as próprias narrativas, que se constituíram como formas do discurso comunitário.

No último encontro formativo, propusemos o *redesigner* de um *podcast* produzido pela estudante Maria do Socorro, a partir da narrativa oral “Bata do Feijão”⁸, contada por um morador da comunidade local. O *design* da capa do *Podcast* é apresentado na figura 4.

Figura 4 – *Design* da capa do *Podcast* Bata do Feijão



Fonte: Dias, (2021, p. 165)

A construção do *designer* da capa apresenta-se por meio de uma linguagem multimodal e multissemiótica, que se concretiza

8 O *Podcast* está disponível em: <https://www.facebook.com/100064032968045/videos/140636848080747/>

pelas imagens, mas também pelo que os outros sentidos nos permitem criar, imaginar: gestos, sons, as cantigas, as danças, os cheiros próprios de uma bata de feijão; o cansaço causado pelo necessário gesto repetitivo, mas que é aliviado pela partilha com o outro, pois é um trabalho comunitário, colaborativo. Antecede ao que aí está representado, mas que a imagem sugere, todo um trabalho de amontoar as vagens nos terreiros das casas; a formação de um grupo constituído por parentes, amigos, vizinhos para a bata do feijão, que resulta na separação dos grãos.

Os gestos das pessoas, ali representadas pela estudante, nos levam ao som do pedaço de madeira a separar o feijão da vagem. Temos aí a roça como espaço em que a vida pulsa; uma prática cotidiana que nos leva a interpretar, ainda, pela paisagem, pelas casas rurais, pelo mandacaru, a relação com a natureza, o espaço em que interagem pessoas, costumes, valores, ancestralidades. Além disso, consideremos que a bata do feijão é uma manifestação cultural, autêntica, do povo nordestino, baiano. Como forma de ilustrar a narrativa “Bata do feijão”, a estudante lançou mão de elementos multissemióticos já disponíveis em uma rede social, como cores, silhuetas dos trabalhadores, disposição de casas simbolizando os espaços rurais, ferramentas de trabalho no campo etc.

Na imagem, um detalhe nos chama a atenção: a estudante traz à cena apenas homens negros para participarem da bata do feijão; o que nos leva a interpretar, nesse importante detalhe, uma confirmação do *status quo* social da narrativa, ao apresentar, por exemplo, apenas trabalhadores homens, negros, com estereótipos submissos; essas escolhas textuais amplia a exclusão de certos grupos sociais de esferas públicas, tais como as mulheres, dentre outros, que também trabalham na colheita e na bata do feijão, na região baiana.

Mas também não podemos deixar de observar que a estudante pode ter se reportado, na imagem, à tradição: os homens

se responsabilizavam por bater as vagens secas de feijão, enquanto as mulheres separavam os grãos das cascas, um processo conhecido como biatagem:

Bata de Feijão,
vamos todos começar
Os Homi pra bater
As mulher pra biatar.

Entretanto, no intuito de fomentar uma prática pedagógica que promovesse novas experiências e movimentos de rasuras, quanto às perspectivas colonizadoras do mundo da vida, os estudantes foram instigados a promover um espaço de *redesigner* da própria tradição cultural de sua localidade. A partir da narrativa “Bata do Feijão”, foi proposto a eles que selecionassem possíveis trilhas sonoras, imagens, efeitos que correspondessem a elementos multiletrados da linguagem e gravassem áudios com o reconto dessa narrativa, incluindo elementos atualizadores da tradição. Nesse sentido, para a construção dos elementos de *redesigner*, os estudantes foram provocados à problematização de aspectos da tradição, quanto aos elementos que compuseram a narrativa e a própria linguagem, superando aspectos colonizadores do mundo da vida.

Na produção das primeiras versões dos *podcasts*, por se tratar de uma atividade realizada no ambiente escolar (esfera pertencente ao mundo sistêmico), identificamos a reificação de escolhas de registros linguísticos formais, mesmo que a história narrada representasse povos que participam das diversas esferas públicas através de ações comunicativas que se pautam em uma variedade mais informal da língua. Nesse sentido, compreendemos que ocorreu uma colonização

do sistema sobre o mundo da vida. Assim, intuímos que “os atores não aparecem como sujeitos agentes; eles passam a ser unidades abstratas às quais são atribuídas decisões e, desse modo, efeitos de ação” (Habermas, 2012b, p. 429).

Como apresenta Habermas (2012b), o processo de colonização favorece a ação instrumental à medida que passa a ser dominado pela lógica sistêmica; e, dessa forma, reposiciona as pessoas como observadoras nos processos de interação e de produção de conhecimento. Logo, no processo de colonização, o mundo da vida, que corresponde às crenças, aos valores, às tradições, às definições compartilhadas entre as pessoas (que também podem ser problematizadas), dá lugar ao sistema. No entanto, a partir da ação comunicativa do *redesigner* das narrativas orais em hipertextuais, abarcamos elementos do mundo da vida dos estudantes, levando em consideração o aprendizado social desses participantes e a possibilidade de ampliação do diálogo sociocultural baseado em uma comunicação orientada para a obtenção do entendimento mútuo como princípio coordenador da ação.

Considerações finais

A esfera pública virtual, por seu caráter dialógico e participativo, contribui para a descoberta de diferentes modos de enfrentamento da colonização do mundo da vida, dentre eles a que diz respeito aos elementos linguísticos. Nesse sentido, a produção dos *podcasts* como movimentos multiletrados de *redesigner*, como proposto para este artigo, potencializou a autonomia dos estudantes quanto às escolhas dos processos de linguagem e abarcou o aprendizado social dos participantes em relação a elementos do seu próprio mundo da vida.

Ademais, este estudo nos revelou o quanto as memórias narrativas assumem uma importância salutar na comunidade e

como os intercâmbios de experiências entre escola e comunidade, por meio das narrativas de *podcast*, foram relevantes para reconstruir os movimentos da vida cotidiana, tecidos entre o individual e o coletivo. Os estudantes, através da narrativa oral em *podcast*, desenvolveram um processo de reconstrução e transformação das vivências/experiências rememoradas pelos membros da comunidade montessantense. Nesse processo, tanto os estudantes como os membros da comunidade, participantes deste estudo, se constituíram como coautores de produção de significados e sentidos, através das narrativas de *podcast*, que nos levaram a concluir que o modo como contamos, reflete o nosso modo de pensar, de ser e de problematizar o mundo.

REFERÊNCIAS

ANECLETO, Úrsula C.; SILVA, O. S. F. Planejamento pedagógico para o espaço-tempo aula: reflexões sobre o ato de planejar durante o ERE. **Revista de Iniciação à Docência**, [S. l.], v. 7, n. 1, p. 135-152, 2022. DOI: 10.22481/riduesb.v7i1.10414. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/rid/article/view/10414>. Acesso em: 8 ago. 2023.

BARROS, José D'assunção. Tempo e Narrativa em Paul Ricoeur: considerações sobre o círculo hermenêutico. **Revista de História e Estudos Culturais**, v. 9. ano IX, n. 1, 2012. Disponível em: http://revistafenix.pro.br/PDF28/Artigo_9_Jose_D_Assuncao_Barros.pdf. Acesso em: 8 ago. 2023.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CANDAU, Joel. **Memória e Identidade**. Tradução: Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2012.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. as artes de fazer; 16. ed. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

DIAS, Geisa Araújo. **(Multi)letramentos críticos e práticas de redesigning em podcasts:** vozes de hiperleitores em narrativas hipertextuais. Orientador: Úrsula Cunha Anecleto. 2021. 218 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado Profissional em Educação e Diversidade, Departamento de Educação, Universidade do Estado da Bahia, Conceição do Coité, 2021. Disponível em: <http://www.saberaberto.uneb.br/handle/20.500.11896/2430>. Acesso em: 8 ago. 2023.

DINIZ, Débora. **Carta de uma orientadora.** Brasília: Letras livres, 2013.

FOSCHINI, Ana Carmen; TADDEI, Roberto Romano. **Coleção Conquiste a Rede Podcast.** Disponível em: <https://goo.gl/P9Cqqv>. Acesso em: 8 ago. 2023.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública.** Tradução Flávio Kothe. Rio de Janeiro: Tempos Modernos, 1984.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico:** estudos filosóficos. Tradução Nachmetaphysisches Denken, Philosophische Ayfsätze. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

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

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo:** racionalidade da ação e racionalização social. v. 1, Tradução: Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo.** Racionalidade da ação e racionalização social. v. 2. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b.

LEMOS, André. **O fenômeno mundial do podcast,** 2005. Disponível em: https://www.digestivocultural.com/ensaios/ensaio.asp?codigo=118&titulo=O_fenome. Acesso em: 28 ago. 2023.

MENDONÇA, Carlos Camargos/ GUIMARÃES, César/ VAZ, Paulo Bernardo/ DA SILVA, Regina Helena/ FRANÇA, Vera Regina Veiga. Narrativas do Cotidiano: proposições para um Projeto de Pesquisa

Integrado. *In*: GERAES. **Estudos em Comunicação e Sociabilidade**. v. 52, 2001. p. 4-13.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. *In*: POLLAK, M. **Estudos Históricos**. São Paulo. 1992.

SANTANA, Gisane Souza; NETTO SIMÕES, Maria de Lourdes. Vozes da memória: performances e práticas simbólicas nas narrativas orais do Rio do Engenho (Ilhéus/Bahia). **Revista Memorare**, Tubarão, SC, v. 3, n. 2, p. 62-77 maio/ago. 2016. Disponível em: <https://portaldeperiodicos.animaeducacao.com.br/index.php/memorare-grupeg/article/download/4039/2781/9742>. Acesso em: 27 ago. 2023.

SILVA, Maria Jeane Souza de Jesus; DIAS, Geisa Araújo; ANECLETO, Úrsula Cunha. Gênero meme e formação do hiperleitor por meio da sequência didática interativa. **ReDoc Revista Docência e Cibercultura**, v. 05, jan./abr. 2021. Disponível em: OI: <https://doi.org/10.12957/redoc.2020.53029>. Acessado em: 20 mai. 2021.

SHIRKY, Clay. **A Cultura da Participação**. Tradução: Celina Portocarrero. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ROJO, Roxane H. R. Pedagogia dos multiletramentos: diversidade cultural e de linguagens na escola. *In*: ROJO, Roxane Helena Rodrigues; MOURA, Eduardo (orgs.). **Multiletramentos na escola**. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

SISTO, Celso. **Textos e Pretextos sobre a arte de contar histórias**. Belo Horizonte. Editora: Aletria, 2012.

TODOROV, Tzvetan. **As estruturas narrativas**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. Tradução Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Ubu Editora, 2000.

Aprendizagem-catálise-aprendizagem: delineamento de um modelo teórico sobre as relações entre Constituição e sociedade

David F. L. Gomes¹

Introdução

Como anunciado em um conjunto de trabalhos², o projeto de pesquisa sobre o qual me tenho debruçado nos últimos anos parte do diagnóstico acerca do que seria um déficit sociológico presente contemporaneamente no *mainstream* dos estudos de direito constitucional e de teoria constitucional no Brasil. Tal diagnóstico deixa antever, sem dificuldades, a centralidade que as relações entre Constituição e sociedade possuem para esse projeto.

A principal categoria para o entendimento dessas relações entre Constituição e sociedade, como as interpreto, é a categoria de *aprendizagem social*. Nesse sentido, nas páginas a seguir, inicialmente, avanço o esboço de um conceito de aprendizagem social compatível com a teoria da sociedade de Jürgen Habermas, tomada em sentido amplo – isto é, incluídas nela as mediações com os campos mais específicos de sua teoria da racionalidade e de sua teoria da verdade (Habermas, 2010a, p. 9-10). Na sequência, valho-me desse conceito para delinear um modelo sobre as relações entre Constituição e sociedade: o modelo A-C-A, aprendizagem-catálise-aprendizagem.

1 Professor adjunto da Universidade Federal de Minas Gerais. Agradeço a Almir Megali Neto e a João Pedro Lopes Fernandes pela leitura do manuscrito e pelas valiosas sugestões feitas.

2 Reunidos, por exemplo, em GOMES, 2022a.

Por fim, trago alguns exemplos concretos que podem ajudar a elucidar o tipo de fenômeno que esse modelo tem por referência.

De um ponto de vista metodológico, o texto segue a trilha da reconstrução categorial: decompor e recompor uma teoria sob uma nova forma para que ela melhor atinja o fim que ela mesma se pôs (Habermas, 2016a, p. 25). Anunciada pelo próprio J. Habermas na distante década de 1970, esse seguiu sendo seu modo de investigação tanto quanto seu modo de exposição – ainda que o debate sobre a diferença entre uma reconstrução horizontal-sincrônica e uma reconstrução vertical-diacrônica, também anunciada na década de 1970, tenha ganhado a primazia na literatura sobre o tema (Nobre; Repa, 2012; Repa, 2017, 2021).

Em busca de um conceito de aprendizagem

Aprendizagem é um conceito que atravessa a prolixa obra de J. Habermas como um todo. Acompanhando as mudanças que ele foi promovendo em sua teoria ao longo de seis décadas de produção intensa, tal conceito chega com vigor inalterado a seu último grande tratado, *Também uma História da Filosofia – Auch eine Geschichte der Philosophie* (Habermas, 2019). Ali, a esperança emancipatória de uma vida autônoma segue sendo depositada na possibilidade de que processos de aprendizagem semelhantes aos que têm encontrado lugar na história – como “fragmentos já encarnados de uma ‘razão existente’” (Habermas, 2008, p. 363, tradução livre) – possam continuar ocorrendo em níveis mais elevados, diante de desafios mais complexos (Kämper, 2021).

Apesar disso, se eu não me houver perdido em meio à vastidão de seus artigos e livros – o que é sempre possível quando o que está em jogo é um autor que escreveu praticamente um ensaio por mês no transcorrer das últimas muitas décadas (Brunkhorst; Kreide; Lafont,

2017, p. xi) –, não há uma definição habermasiana bem delimitada do conceito de aprendizagem: “Habermas ele mesmo não usa o termo de maneira consistente” (Rasmussen, 2007, p. 2, tradução livre).

Palle Rasmussen esforça-se por mapear quatro tipos de aprendizagem discutidos por J. Habermas em fases diferentes de sua produção teórica:

1. Aprendizagem individual, sob a forma da socialização e do desenvolvimento moral.
2. Aprendizagem como um elemento nuclear na ação comunicativa e na reprodução do mundo da vida.
3. Evolução social como processos descentrados de aprendizagem envolvendo tanto o desenvolvimento tecnológico quanto o moral.
4. Aprendizagem na esfera pública como uma parte crucial do processo democrático no Estado constitucional. (Rasmussen, 2007, p. 2, tradução livre)

A esses quatro tipos, acrescenta ainda as reflexões habermasianas sobre os processos de aprendizagem internos à instituição universitária moderna. Entretanto, alerta na conclusão: “Não considero as contribuições de Habermas relativas a esses cinco temas como blocos para a construção de uma teoria unificada da aprendizagem” (Rasmussen, 2007, p. 20).

Ao mapeamento de P. Rasmussen, seria importante adicionar, pelo menos, as implicações para o conceito de aprendizagem presentes nos escritos habermasianos sobre a “constelação pós-nacional” e “uma política mundial sem governo mundial” (Habermas, 2001; 2006; 2012; 2016b), sobre o “naturalismo fraco” (Habermas, 2006; 2010b), situado entre Kant e Darwin, e sobre o diálogo “entre fé e saber”, entre filosofia, ciência e religião (Habermas, 2006; 2017; 2019). Como quer que seja, a conclusão, parece-me, não se alteraria: falta em J. Habermas uma teoria mais organizada da aprendizagem,

a começar pela própria ausência de um conceito de aprendizagem satisfatoriamente explicitado. Ele chega a reconhecer expressamente a relevância desse conceito (Habermas, 2018a, p. 195). Mas, quando vamos ao local apontado para averiguar sua apresentação (Habermas, 2007), novamente nos frustramos.

Diante dessa dupla constatação – a relevância da categoria da aprendizagem e a ausência de uma sua definição mais bem recortada –, gostaria de procurar esboçar um conceito de *aprendizagem*. Não obstante imediatamente interessado no conceito mais restrito de *aprendizagem social*, começar por uma definição mais ampla da aprendizagem em si é um passo incontornável.

Aprendizagem pode ser definida como um processo sempre referido a algo – aprendemos algo ou sobre algo –, processo que requer a compreensão do conjunto de encadeamentos necessários para que esse algo seja gerado, bem como dos desdobramentos que podem e que não podem ser a ele relacionados, com elevada probabilidade.

Essa definição, demasiado abstrata, é certamente provisória, sujeita a detalhamentos e revisões ulteriores. Além disso, pede, desde já, alguns comentários adicionais. Em primeiro lugar, essa compreensão de encadeamentos geradores e de desdobramentos probabilisticamente previsíveis tem seu lugar numa prática comunicativa, numa intersubjetividade mediada linguisticamente, de modo que, mesmo quanto àquilo que aprendemos sobre a objetividade do mundo – sobre uma pedra ou sobre o fogo, por exemplo – só o aprendemos pela mediação da interação com outrem (Habermas, 2010b, p. 303).

Em segundo lugar, o processo de aprendizagem, e principalmente seu resultado, pode ou não vir a ser exposto em formulações sistemáticas. Quando isso ocorre, ele se cristaliza em plexos de saber mais ou menos organizados, que podem ir desde

narrativas tradicionalmente transferidas de uma geração a outra até toda a condensação formal rigorosa que ocorre na ciência e na técnica da civilização industrial. Quando essa exposição em formulações sistemáticas não se faz presente, é possível que a aprendizagem tenha um menor grau de reflexividade, mas nem por isso precisa perder sua condição de aprendizagem: nesse caso, ela pode precipitar-se em atitudes tornadas habituais, ainda que nunca explicadas nem justificadas em qualquer plexo de saber mais sistemático. Ou seja, a aprendizagem não se refere só a um *saber que* (*know that*), mas também a um *saber como* (*know how*) não tematizado reflexivamente e, na maior parte das vezes, refere-se a uma combinação em variadas medidas dessas duas faculdades.

Em terceiro lugar, a aprendizagem precisa preservar alguma dimensão cognitiva: é necessário algum grau de discernimento, que a diferencie da aleatoriedade. Isso é mais óbvio quando seu resultado vem talhado em formulações sistemáticas, mas é igualmente indispensável quando a aprendizagem se encarna em atitudes cotidianas. Pensando um caso limite, se alguém repete sempre uma atitude, mas, a cada vez que age assim, trata-se de uma escolha totalmente contingente – isto é, não há nenhuma motivação destacada para essa ação específica; esse alguém poderia todas as vezes ter agido de vários outros modos e reitera a mesma conduta por mero acaso –, não há que se falar em aprendizagem.

Em quarto lugar, uma definição mais restrita poderia embutir no conceito de aprendizagem a exigência de compreensão dos encadeamentos não apenas *necessários*, mas *necessários e suficientes* – sempre com elevada probabilidade – para a geração de algo. As conclusões antecipáveis de uma tal definição mais restrita são, porém, desencaminhantes. Se alguém, quando pretende gerar fogo, produz intencionalmente atrito entre alguns gravetos e, ao fazê-lo, consegue gerar o fogo pretendido, ambas as definições, a oferecida por mim e

a mais restrita a que ora se alude, podem concluir sem dificuldades que esse alguém aprendeu sobre o fogo. Se esse alguém, além de produzir intencionalmente atrito entre os gravetos, desenvolve intencionalmente uma performance em torno deles, como uma dança ou o entoar de um canto, e atribui a essa performance um papel tão imprescindível para a geração do fogo quanto o atrito entre os gravetos, o quadro se altera. Pelo menos à luz dos postulados contemporâneos da ciência, uma performance de dança ou canto não é um encadeamento necessário para a geração do fogo – em uma linguagem mais formal, a probabilidade de que uma performance de dança ou canto gere fogo é assintoticamente próxima a zero: o atrito entre os gravetos é, com altíssima probabilidade, um encadeamento tanto necessário quanto suficiente. Logo, para uma concepção mais restrita que exigisse a compreensão dos encadeamentos necessários e suficientes para a geração do fogo, o alguém que dança ou canta, além de atritar gravetos, paradoxalmente não aprendeu sobre o fogo, mesmo sendo capaz de gerá-lo todas as vezes em que o pretende. Isso, de resto, jogaria por terra toda a historicidade concreta dos processos de aprendizagem, seja em uma perspectiva filogenética, seja em uma perspectiva ontogenética: em um número imenso de casos, aprendemos algo ou sobre algo, no sentido de sermos capazes de gerá-lo, muito antes de aprendermos o que é estritamente necessário – no sentido de necessário e suficiente – para sua geração. Exemplos ancorados arqueologicamente, como o longo e lento desenvolvimento da caça e da agricultura, provam-no com sobejo em termos de história da espécie; por seu turno, a relevância do lúdico e do imaginário para a aprendizagem infantil não deixa espaços para dúvidas, em termos da história do desenvolvimento individual de cada pessoa.

Em quinto lugar, um raciocínio análogo pode ser levado adiante em relação à exigência de compreensão dos desdobramentos

que, com elevada probabilidade, podem e que não podem ser relacionados a algo. Alguém que sabe que o fogo produz calor, mas não sabe que produz também dor, ainda não aprendeu sobre o fogo; paralelamente, alguém que sabe que o fogo produz calor, mas não sabe responder se pode produzir também chuva, não aprendeu o que precisa para poder afirmar que aprendeu sobre o fogo. É indispensável, portanto, compreender quais são os desdobramentos altamente prováveis – é quase certo que acontecerão – e quais são os desdobramentos altamente improváveis – é quase certo que não acontecerão – relacionados àquilo que se aprende ou sobre o que se aprende.

Em sexto lugar, a definição aqui oferecida, com sua abstração proposital, tem a pretensão de conseguir abranger tanto a aprendizagem empírica, referida a um mundo objetivo externo a nós, quanto a aprendizagem prática, referida a um mundo social constituído *entre nós*³. Quando o que está em jogo é a aprendizagem empírica, os objetos e fenômenos que se aprendem, ou sobre os quais se aprende, têm como protótipo objetos e fenômenos da física, da química ou da biologia. Os encadeamentos geradores assumem, nesses casos, o estatuto de causas, ao passo que os desdobramentos assumem o estatuto de consequências, estando presente, quanto à relação entre ambas e os objetos ou fenômenos respectivos, uma probabilidade que se aproxima assintoticamente da certeza absoluta. Por outro lado, quando lidamos com a aprendizagem prática, os protótipos correspondem àquilo que é comumente abordado pelas

3 Sigo a terminologia utilizada pelo próprio J. Habermas, ao distinguir o “saber prático” do “saber empírico” (cf., por exemplo, Habermas, 2014a, p. 182). Dado o recorte do presente texto, deixo de lado o problema de uma aprendizagem estético-expressiva, que suscita uma ordem distinta de questões, a começar pela pertinência, ou não, de falar-se em “aprendizagem” nesse âmbito. Quanto à distinção entre mundo objetivo, mundo social e mundo subjetivo, cf. Habermas, 2010c, p. 76-82.

ciências sociais e pelas humanidades em geral, não cabendo falar de causas nem de consequências, e as relações de probabilidade que podem ser captadas mostram índices variáveis, deixando uma margem ampla a um trabalho hermenêutico infundável.

Em sétimo lugar, essa definição de aprendizagem é não apenas abstrata: ela é também formal. Isso significa que o que ela coloca no primeiro plano não são os conteúdos aprendidos, mas a arquitetura formal da aprendizagem. Sem dúvida, conteúdos específicos aprendidos – como a tendência inercial de um objeto ou um mandamento moral determinado – também são abrangidos por ela. Mas a aprendizagem pode não se referir a um conteúdo concreto especificável: ela pode estar relacionada a uma mudança atitudinal que reconfigura a própria estrutura cognitiva por meio da qual objetos e fenômenos são percebidos. Se é preciso compreender os encadeamentos necessários e os desdobramentos previsíveis de algo para ter aprendido esse algo, ou sobre esse algo, o recorte do que venha a ser um encadeamento necessário e um desdobramento previsível está diretamente conectado com nossa capacidade de descentramento, isto é, com nossa capacidade de transcender nosso ponto de vista estreito acerca de objetos e fenômenos, abrindo-nos a um compartilhamento de perspectivas. Essa alteração de uma perspectiva autocentrada em direção à assunção recíproca de perspectivas entre sujeitos que interagem é, seguramente, uma das aprendizagens mais relevantes, seja da história da espécie humana, seja da história singular de cada indivíduo humano, tendo impacto tanto na aprendizagem empírica quanto na aprendizagem prática.⁴

4 Para o difícil tema tratado sucintamente nesse parágrafo, cf. os estudos seminais presentes em Habermas (1990; 2000). Para uma abordagem mais recente, com base em referenciais teóricos ampliados no campo da psicologia, cf. Habermas (2006; 2017).

Definido, com todas as limitações típicas de um esboço, o que é aprendizagem, um complemento crucial é a definição de como ela acontece, do que a provoca. Neste ponto, a herança hegeliana de J. Habermas – e, com isso, seu vínculo, tantas vezes negado por seus críticos, com os mestres da primeira geração da “Escola de Frankfurt” – escancara-se: aprendemos pelo “trabalho do negativo”, pela “negação determinada” posta por uma situação que se revela como um problema carente de solução (Habermas, 2010b, p. 299-300). No que tange à aprendizagem empírica, esse trabalho do negativo é feito pelo mundo objetivo, por um meio circundante que resiste a nossas pretensões de nele intervir: é a história de fracassos no nosso enfrentamento com uma natureza externa renitente que nos vai forçando a rever o que achávamos que compreendíamos e, por esse caminho, conduz-nos a processos renovados de aprendizagem na solução de problemas. Quanto à aprendizagem prática, referida a um mundo social constituído internamente, *entre nós*, o trabalho do negativo é realizado por indivíduos e grupos que, movidos por um sofrimento⁵ ocasionado pela configuração das relações sociais estabelecidas conforme um padrão normativo vigente, insurgem-se sob a forma do conflito, da luta: “À resistência de objetos com que, no mundo da vida, desgastamos as nossas energias substitui-se aqui a oposição de adversários sociais cujas orientações valorativas entram em conflito com as nossas” (Habermas, 2010b, p. 318).

Finalmente, definida a aprendizagem e o modo como ela ocorre, o que a provoca, é importante recuar um pouco da abstração

5 A referência ao “sofrimento” não significa a abertura de uma porta pela qual pudesse sub-repticiamente entrar uma naturalização equivocada das questões práticas, pois “experiências ou sentimentos morais não constituem uma base independente de interpretações” (Habermas, 2014a, p. 205), de modo que também o sofrimento possui uma incontornável dimensão hermenêutica. Não há espaço aqui para detalhar esse delicado, importante e difícil ponto. Remeto a Habermas (2014a).

e indicar, sem pretensão exaustiva, em quê a aprendizagem resulta, quais são suas provas, seus sintomas, seus indícios. Ambas as aprendizagens, a empírica e a prática, podem, como discutido acima, consubstanciar-se em formulações sistemáticas, em plexos de saber mais ou menos reflexivos e mais ou menos organizados. No caso da aprendizagem empírica, isso corresponde, por exemplo, a teorias nos campos da física, da química ou da biologia, à descrição de intervenções técnicas nas diversas engenharias e à incorporação de teorias e técnicas – que vão sendo acumuladas – em objetos sintetizadores desse acúmulo, desde uma roda, passando por uma roldana e chegando a um microscópio ou a um avião (Habermas, 2003, p. 189-190). No caso da aprendizagem prática, temos as teorias de campos como a filosofia, a sociologia ou o direito, bem como instituições que, em certo sentido e em alguma medida, buscam efetivar os saberes organizados nesses constructos teóricos; e temos ainda estruturas normativas, como as leis, que em seu conteúdo e em sua forma podem condensar sistematizações teóricas e experiências institucionais.

No entanto, como igualmente antecipado acima, nem sempre a aprendizagem vem cristalizada dessa maneira: ela pode encarnar-se em atitudes tornadas habituais, despidas de níveis significativos de reflexividade. Para a aprendizagem empírica, isso se dá, ainda a título de mero exemplo, quando interiorizamos em nossos atos rotineiros a roda e suas derivações, ou o isqueiro e suas derivações, e o fazemos a tal ponto que passa a parecer natural nossa habilidade de lidar com esses objetos, de pressupor os encadeamentos e desdobramentos a eles relacionados: que crianças a partir de uma certa idade incorporem em suas ações rotineiras os limites e as potencialidades da roda, ou que adolescentes o façam em relação ao isqueiro, é tudo, menos algo espontaneamente natural. Isso reflete um processo de aprendizagem ontogenético, encravado em um

processo de aprendizagem filogenético muito mais longo, diluído na história da espécie. E, para esses processos, não é necessário sequer saber ler, muito menos compreender as complexas teorias da física ou da química que, altamente formalizadas, explicam e orientam hoje a produção de múltiplos objetos cujos protótipos remetem à roda ou ao isqueiro.

Em se tratando da aprendizagem prática, essa aprendizagem incorporada em atitudes tornadas habituais é mais facilmente perceptível. A necessidade humana de reconhecimento é o fundamento antropológico, concreto, que se encontra na base de teorias morais altamente abstratas, como a ética do discurso (Habermas, 2014a). Mas, na maioria esmagadora das vezes, pessoas que se comportam nos termos postos por essas teorias morais fazem-no sem nunca terem lido J. Habermas ou K.-O. Apel: é a experiência imediata do contato com outrem – com uma pessoa cuja *integridade como pessoa* depende desse reconhecimento e que sofre quando ele negado, podendo esse sofrimento levar a seu *colapso como pessoa* – que vai ensinando a legitimidade de exigências recíprocas nas relações intersubjetivas (Habermas, 2014a, p. 225). É o choro de tristeza que ensina o que faz sofrer e os desdobramentos que advêm do sofrimento, assim como é o riso leve de alegria que ensina os encadeamentos e desdobramentos típicos de uma relação intersubjetiva no interior da qual expectativas recíprocas legítimas são atendidas. E é numa vida que evita repetir situações que provoquem o choro, buscando repetir situações que provoquem o riso, que a aprendizagem prática se revela encarnada em rotinas atitudinais. Estender a mão a uma pessoa que tropeça e cai, ao invés de ignorá-la ou dirigir-lhe um olhar de desprezo ou escárnio, pode parecer um gesto simples: mas também nele se condensa uma aprendizagem (sócio)individual, ontogenética, que reflete séculos de uma árdua aprendizagem filogenética.

Da aprendizagem à aprendizagem social

Na medida em que a aprendizagem prática diz respeito a processos que transcorrem – ainda que em contato com e sob a pressão da natureza externa – em um mundo de relações constituídas *entre nós*, um mundo social por definição, é a ela que corresponde o que estou chamando de *aprendizagem social*.

Ela abrange a compreensão de encadeamentos necessários e desdobramentos previsíveis relativos a fenômenos que têm lugar no interior de relações intersubjetivas. Como o que está em jogo nessas relações são *normas* vigentes que as configuram – padrões que definem como tais relações *deveriam ser* configuradas –, a aprendizagem social é fundamentalmente uma aprendizagem normativa. Nesse sentido, ela pode ocorrer no âmbito da eticidade: aprendemos na dimensão ética quando experiências intersubjetivas de conflito nos levam a alterar a compreensão daquilo a que visamos como uma *vida boa*, seja coletiva, seja individualmente. Uma pessoa religiosa que, tensionada por conflitos à sua volta, revê a maneira como compreende sua religiosidade e, embora preservando a família como cerne de seu projeto de vida boa, alarga sua noção de família, passando a abranger aí também famílias homoafetivas e monoparentais, seria um exemplo de aprendizagem ética. Outro exemplo seria o de um grupo que, tendo a conservação dos elementos de uma certa tradição cultural como pilar de seu projeto de vida boa, passa a compreender que a efervescência dessa tradição cultural só foi possível na história pela abertura que sempre a caracterizou, sendo contraditório com ela mesma procurar engessá-la e reificá-la como um todo pronto e inalterável.

Outra especificação possível da aprendizagem social é a aprendizagem moral:

Podemos conceber os processos de aprendizagem morais como o alargamento inteligente e o entrosamento recíproco de mundos sociais que, num dado caso de conflito, ainda não se sobrepõem o suficiente. As partes em conflito aprendem a *incluir-se* mutuamente num mundo construído em conjunto de modo a, em seguida, poderem avaliar e resolver de forma consensual acções controversas à luz de padrões de avaliação coincidentes. (Habermas, 2010d, p. 151)

Em uma formulação mais concreta, aprendemos moralmente quando, envolvidos em um conflito, abrimo-nos à perspectiva da pessoa que se opõe a nós na busca por uma solução consensuada. Aprendemos também moralmente quando passamos a compreender que as obrigações morais não se colocam para nós apenas diante de pessoas situadas em nosso círculo próximo de convivência, mas que, como obrigações morais, são exigências normativas que se impõem a nós perante todo e qualquer ser humano. A obrigação moral de abster-se de causar sofrimento desnecessário a outrem não nos obriga só em relação a nossos amigos, mas também a indivíduos que nunca conhecemos e provavelmente nunca viremos a conhecer, de modo que a guerra de agressão e a exploração de outros povos são moralmente condenáveis, ainda que não estejamos minimamente envolvidos, nem como povo invasor, nem como povo oprimido.

Em sociedades complexas como as nossas, porém, a aprendizagem ética e a aprendizagem moral deparam-se muito cedo com seus limites. Na medida em que se circunscreve a concepções individuais ou coletivas de vida boa, a aprendizagem ética não consegue ultrapassar a barreira, quando muito, de grupos populacionais específicos que, apesar de estendidos em número dentro de uma sociedade, esta é sempre mais estendida que qualquer dos grupos que a constitui. Por outro lado, a aprendizagem moral,

que, ao contrário, exige de nós uma vinculação que ultrapassa toda barreira de pertencimento local, padece de déficits de especificação – quais são exatamente as obrigações que temos? – de motivação – o que pode motivar-nos a cumpri-las? – e de exequibilidade⁶ – como executar o que tais obrigações exigem de nós? – que a ameaçam reiteradamente com o espectro da “impotência do dever ser”.

Por isso, tem sido imprescindível para nossas sociedades que o direito assuma um papel crucial como categoria de mediação apta a fomentar a integração da sociedade, em relação complementar com a ética e a moral⁷. Dessa forma, aprendizagens éticas originadas internamente a algum grupo, mas cujos resultados poderiam muito bem valer para a sociedade como um todo, têm a oportunidade, pela via do direito, de projetar-se para além de seu confinamento local, ao passo que aprendizagens morais ganham, também pelo caminho do direito, especificação, procedimentos para exequibilidade e, no limite, a motivação que acompanha a possibilidade de sanção.

Contudo, sociedades não se resumem a relações éticas e morais. Se o direito pode fomentar a integração em sociedades complexas é porque ele permanece acessível aos subsistemas funcionais – o mercado e o Estado burocrático –, tanto quanto pode induzi-los conforme exigências normativas que não lhes são próprias, mantendo relativamente estável a tensão entre sistemas e mundo da

6 Em uma terminologia que me parece confusa, J. Habermas tratará esses três déficits como exigências cognitivas, em face de uma “indeterminação cognitiva”, motivacionais, em face de uma “incerteza motivacional”, e organizatórias, ligadas ao problema da “imputabilidade das obrigações” (Habermas, 2021, p. 163-165).

7 No livro *Facticidade e validade* (Habermas, 2021) e em textos posteriores (como Habermas, 2018b), J. Habermas dedicou-se a explicitar sobretudo as relações complementares entre direito e moral, posto que, anteriormente, havia sustentado uma relação de subordinação do direito à moral. Mas, já na indicação do tipo de questões e de discursos que entram na conformação política das normas jurídicas (Habermas, 2021, p. 233-243), fica clara a relação complementar que também se estabelece entre direito e ética em sociedades complexas. Cf. tbm., dentre muitas outras referências possíveis, Habermas (2015a).

vida (Habermas, 2021, p. 95-96). Ao mesmo tempo, de um ponto de vista interno ao mundo da vida, o direito, diretamente relacionado a esse *mundo social* que constituímos entre nós, também se entrelaça com as estruturas de personalidade de um *mundo subjetivo* interno a cada pessoa, bem como com a maneira como nós compreendemos a nossa relação em face de um *mundo objetivo*, em face da natureza externa que nos circunda (Habermas, 2010c; 2021).

Por conseguinte, o direito não apenas pode consolidar em si – como aprendizagem jurídica – aprendizagens éticas e morais voltadas aos âmbitos específicos das relações éticas e morais; ele também pode cristalizar em suas normas jurídicas exigências – originadas em boa medida como aprendizagens éticas e morais – que se voltam a contrabalançar as tendências do Estado e do mercado a produzir crises e patologias sociais⁸; ademais, ele pode talhar na linguagem das normas jurídicas aprendizagens – também em boa medida originadas nos domínios das relações éticas e morais – que afetam a relação de indivíduos consigo mesmos na formação de suas personalidades e que afetam a relação da humanidade com o ambiente natural do qual ela é só um fragmento destacado.

A relevância do direito como categoria de mediação que fomenta a integração da sociedade e se relaciona, nos termos descritos, com variados processos de aprendizagem que chegam a ele advindos de fora de sua estrutura mesma não pode impedir, entretanto, que os ganhos de aprendizagem internos ao direito sejam igualmente considerados. Dois desses ganhos precisam ser aqui mencionados. Em primeiro lugar, o direito moderno desenvolve uma relação interna com a política democrática, de modo que qualquer aprendizagem social jurídica é, no fundo, uma aprendizagem social jurídico-política: nenhuma alusão à autonomia relativa do

8 Sobre esse ponto, cf., criticamente, Gomes (2023).

direito é capaz, no tipo de sociedade democrática que vem sendo pressuposto ao longo de toda a argumentação deste texto, de torná-lo independente de uma “sociedade civil vibrante e uma esfera pública não subvertida” (Habermas, 1996, p. 461, tradução livre). Em segundo lugar, a aquisição da autonomia relativa do direito na modernidade deveu-se precipuamente ao desenvolvimento, interno a si, de uma diferenciação entre suas normas, ganhando centralidade a existência de uma Constituição dotada do atributo da suprallegalidade – uma Constituição como norma acima das demais normas, protegida das alterações que maiorias eventuais da política ordinária podem imprimir a essas outras normas que lhe são inferiores. Logo, é em torno da Constituição, mais do que em qualquer outro lugar, que podemos enxergar com mais nitidez processos de aprendizagem social jurídico-política.

2 Aprendizagem-catálise-aprendizagem: delineamento de um modelo teórico

Tendo como base a discussão da seção anterior, é possível delinear um modelo teórico acerca das relações entre Constituição e sociedade construído ao redor da noção de *aprendizagem social*. Um ponto de partida para tanto é a definição conceitual de constitucionalismo moderno e de Constituição moderna com a qual tenho trabalhado já há alguns anos (Gomes, 2019):

uma Constituição moderna é um documento *tendencialmente*⁹ escrito; datado e assinado por um ente soberano no exercício de um poder constituinte originário; dotado do caráter de suprallegalidade; que estabelece um rol

9 Adiciono o advérbio “tendencialmente” à citação original, para evitar um acento demasiado determinista que, como tal, dificilmente encontraria abrigo na história constitucional moderna.

de direitos fundamentais e a organização da separação dos poderes estatais; e cujo referencial temporal de legitimidade reside em sua abertura ao futuro; com essa sua estrutura, esse conceito assegura a vivência prática e complementar das autonomias privada e pública, bem como garante a diferenciação do direito, em princípio segmentado territorialmente, perante outras esferas normativas, institucionalizando com isso, em seu mais elevado grau, tanto as *condições de reprodução da economia de troca capitalista* quanto as *condições de uma aprendizagem social que encontra seu lugar no interior de práticas comunicativas contrafaticamente livres de coerção*. (Gomes, 2018, p. 144)

Essa conceituação abrange, como *um* de seus elementos, uma conhecida formulação habermasiana:

Toda Constituição histórica possui uma dupla referência temporal: como documento histórico, ela remete ao ato de fundação que ela interpreta, marcando um início no tempo; ele se refere simultaneamente a seu caráter normativo, já que a tarefa de interpretação e configuração do sistema de direitos se instaura *de forma renovada* para cada geração; enquanto projeto de uma sociedade justa, uma Constituição articula o horizonte de expectativa de um futuro que se mostra presente a cada vez. (Habermas, 2021, p. 487, destaques do original)

Evidentemente que esta continuação falível da fundação apenas pode romper o círculo da autoconstituição discursiva sem nenhuma base de uma comunidade, se este processo, que, afinal, não é imune a interrupções contingentes e a retrocessos históricos, puder ser entendido *num prazo mais longo* como um processo de aprendizagem que se corrige a si próprio. (Habermas, 2015b, p. 146, destaques do original)

Essa formulação indica bem como uma Constituição pode, abrindo-se ao futuro, ser tomada como marco inaugural de um projeto que se corrige a si mesmo. Porém, conquanto reconheça sua dupla referência temporal, especifica pouco, tão pouco quanto minha definição conceitual anterior que a recepciona, o sentido de uma Constituição como “documento histórico” – isto é, sua relação também com o passado: uma Constituição certamente rememora o ato fundante que ela interpreta, mas esse ato fundante, por sua vez, rememora um conjunto de lutas que o antecederam e conduziram até ele.

O primeiro momento do modelo aprendizagem-catálise-aprendizagem (A-C-A) é, pois, o momento de aprendizagens sociais que acontecem antes que uma determinada Constituição seja elaborada e promulgada. Se, para compreendermos o que uma prática constituinte em geral significa, devemos recuperar a experiência concreta da nossa própria prática histórica (Habermas, 2021, p. 490), a Constituição de 1988 deve ser tomada como o parâmetro para a explicação dos passos do modelo.

No curso de uma história como a do Brasil, padrões normativos vigentes, marcados por camadas sobrepostas de opressão – racismo, machismo, lgbtfobia, relação predatória com o meio ambiente e com populações indígenas que habitam as florestas –, sempre provocaram um sofrimento¹⁰ cotidiano e agudo em indivíduos e grupos que, na vigência de tais padrões, experienciaram situações de humilhação, de desprezo e de violência. Movidos pela vivência desse sofrimento, nunca faltaram em nossa história gestos de insurgência (Gomes, 2015). Essa insurgência, sob a forma de lutas sociais concretas mais ou menos organizadas, pôde ir atuando historicamente como aquele

10 Cf. nota de rodapé 5, acima.

“momento do negativo” apto a estimular processos de aprendizagem prática.

Na medida em que a ditadura pós-1964 agravou a agudeza do sofrimento, ela exponenciou também a organização da insurgência e sua força propulsora da aprendizagem. Essa aprendizagem, em geral, permaneceu restrita a alguns grupos da sociedade civil, como os movimentos feminista ou negro – sendo esse o perfil que a aprendizagem social costuma manifestar nesse primeiro momento, independentemente do contexto histórico específico: “As inovações sociais são frequentemente impulsionadas por minorias marginais” (Habermas, 2014b, p. 142).

No entanto, organizados em sua luta, esses movimentos puderam insculpir na Constituição de 1988 a aprendizagem social que já vinham vivenciando, permitindo que aquelas “inovações sociais impulsionadas por minorias marginais” viessem a ser “socialmente generalizadas no plano institucional” (Habermas, 2014b, p. 142). O artigo 5º dessa Constituição revela-se, então, um testemunho das opressões vividas e um testamento que se pronuncia enfaticamente contra elas:

o teor e até mesmo o estilo dos direitos fundamentais expressam enfaticamente a manifestação de vontade e declaração política de cidadãos que reagem a experiências concretas de repressão e violação da dignidade humana. Na maior parte dos artigos de direitos fundamentais ressoa o eco de uma injustiça sofrida, a qual passa a ser negada, por assim dizer, palavra por palavra. (Habermas, 2021, p. 492)

Com esse passo, pode começar o segundo momento do modelo A-C-A. Inscrita em uma Constituição, a aprendizagem social encontra nela efeitos de catapulta: aqueles gritos contra a opressão,

antes restritos e localizados, são agora amplificados, e, sob a forma de norma constitucional, podem ir ressoar nos mais recônditos espaços da sociedade brasileira, fomentando novas tensões, novas aprendizagens, novas lutas, em contextos, muitas vezes, antes improváveis¹¹.

Nada há, todavia, que assegure esse ressoar da Constituição, ou que garanta, na esteira desse ressoar, o surgimento de novas aprendizagens: “processos de aprendizagem podem ser fomentados, mas não podem ser moral nem legalmente estipulados” (Habermas, 2017, p. 222). No modelo teórico ora delineado, não há nenhum protagonismo desmesurado atribuído à Constituição: ela não muda absolutamente nada, não é sujeito ativo de processo algum. O que ela pode fazer é simplesmente catalisar novas lutas, novos conflitos – logo, novos “momentos do negativo”, novas aprendizagens sociais. É nesse sentido que Menelick de Carvalho Netto dirá, em relação a Constituições democráticas promulgadas em uma sociedade como a brasileira, que o que elas fazem é “produzir escândalo” (Carvalho Netto, 2021, p. 129-131): escancarar a dureza de uma sociabilidade cruel, desnaturalizar padrões normativos opressivos tidos como normais, escandalizar e incentivar lutas que se voltem contra esse quadro multiplamente miserável. Mas é só isto que elas – as Constituições – podem fazer: catalisar novas lutas, catalisar novos processos de aprendizagem.

O termo “catálise” que, tomado de empréstimo à química, nomeia esse segundo momento do modelo A-C-A não é, portanto, um termo qualquer: ele vem carregado de sentidos específicos. Por um lado, não se pode pedir das Constituições mais do que elas podem oferecer. O protagonismo de processos de mudança social – lidos aqui sob a chave da aprendizagem social – só pode residir em indivíduos

11 Por exemplo, a luta pela igualdade de gênero, da qual se falará brevemente abaixo, no interior das forças militares. Cf. Silva (2022).

e grupos sociais, sobretudo em agentes coletivos organizados para tanto. A atuação, por exemplo, de poderes constituídos arranjados constitucionalmente pode, sem dúvida, contribuir para esse papel de uma cidadania ativa – mas nunca poderá substituí-la¹².

Catalisar, por outro lado, não significa gerar processos, mas facilitá-los, talvez até acelerá-los: como narrado, a Constituição de 1988 é ela mesma fruto de processos de aprendizagem que a antecederam, processos de aprendizagem que puderam ocorrer sob condições constitucionais pesadamente desfavoráveis. Esta tem sido a regra ao longo dos séculos: se chegamos até aqui, é porque temos podido aprender, apesar de condições as mais adversas. Uma Constituição como a de 1988, contudo, pode atenuar as dores da aprendizagem, diminuir seus riscos e as perdas que, inelutavelmente, a acompanham.

O terceiro momento do modelo A-C-A é, por conseguinte, o de uma aprendizagem *possível*, mediada constitucionalmente. Se nos imunizamos de partida da ingenuidade política como aposta teórica, entendemos sem dificuldades que processos de aprendizagem são muito difíceis no *curto prazo* (Habermas, 2021, p. 474): a escala para percebê-los precisa, geralmente, ser alargada.

Entretanto, uma vez mais, o registro, na tessitura normativa constitucional, de aprendizagens anteriores fornece condições favoráveis para a *continuidade possível* dessas aprendizagens:

Em casos favoráveis, esta dinâmica pode pôr em marcha processos cumulativos de aprendizagem e consolidar reformas¹³. Nesses

12 Daí que arranjos institucionais e comportamento de atores institucionais são uma variável importante, mas estão longe de ter a relevância – para alguns e algumas, a exclusividade – a eles atribuída atualmente nos estudos de teoria constitucional e direito constitucional no Brasil. Cf. Gomes (2022b).

13 Para a relação entre essas reformas e um possível momento de ruptura revolucionária, cf. Gomes (2021).

casos, uma democracia arraigada na sociedade civil dota-se, na esfera pública política, de uma caixa de ressonância para o protesto polifônico dos discriminados, dos desfavorecidos, dos desprezados. Este processo contra o sofrimento produzido pela desigualdade social e a discriminação pode tornar-se o aguilhão que impele a autocorrecções que alargam um pouco mais o teor universalista do princípio da igualdade (...). (Habermas, 2015a, p. 189-190)

É nesse sentido que Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira, contra as leituras dominantes acerca de nossa história constitucional¹⁴, se proporá investigá-la como um processo de aprendizagem de longa duração, sujeito a tropeços e retrocessos, mas capaz de corrigir a si mesmo (Oliveira, 2023a; 2023b).

O modelo A-C-A em operação: exemplos concretos

Como anunciado desde o título, o que modelo A-C-A procura elucidar são as relações entre Constituição e sociedade. O que ele afirma sobre essas relações pode ser sintetizado com estas palavras: uma Constituição democrática é sempre fruto de aprendizagens sociais que antecedem sua elaboração, ao mesmo tempo em que, uma vez elaborada e promulgada, pode catalisar novos processos de aprendizagem social a partir do momento em que amplifica as aprendizagens que a antecederam e cujos resultados se inscreveram nela – aprendizagem-catálise-aprendizagem.

Dois exemplos podem dar mais concretude ao tipo de fenômeno sobre o qual o modelo A-C-A pretende lançar o foco de seu holofote. A igualdade de gênero não foi concedida generosamente por homens incomodados com o patriarcado e os privilégios que

14 Cf., por todos, Neves (2016; 2018).

ele lhes concedeu e lhes segue concedendo. A crítica ao patriarcado – se se preferir, às relações opressivas de gênero no sentido mais amplo possível – foi o resultado de um processo de aprendizagem social gestado internamente a grupos de mulheres engajadas na luta feminista. No caso do Brasil, é essa a origem da igualdade proclamada com todas as letras no artigo 5º da Constituição de 1988. Promulgada essa Constituição, as novas gerações de mulheres que nasceram foram sendo socializadas num contexto normativo diferente daquele das gerações anteriores: puderam, desde o início, tomar contato com a injunção da igualdade; assim, puderam ir formando para si uma personalidade não limitada a papéis sociais historicamente condicionados pelo gênero (ser esposa, ser mãe, não ter um trabalho remunerado, não ter uma carreira profissional de sucesso); socializadas dessa maneira, puderam levar adiante a luta pela igualdade entre homens e mulheres, buscando efetivá-la e ampliar o âmbito das questões em que ela pode ser reivindicada. Quando crianças, enquanto se iam formando como indivíduos socializadas, muito provavelmente não leram a Constituição de 1988; quando já adultas, continua sendo pouco provável, na maior parte dos casos, que a tenham lido. Mas, ao longo de suas vidas, tomaram contato reiterado com o conteúdo normativo da igualdade de gênero: uma vez posto na Constituição, ele passou a ser repetido em jornais, novelas e programas de televisão em geral; foi tematizado na escola; virou objeto de conversas, mais sérias ou mais descontraídas, entre famílias e grupos de amizade. Enfim, por um conjunto infinito de mediações sociais cotidianas, mulheres que nasceram e se socializaram pós-1988 puderam ir aprendendo o sentido da igualdade entre elas e os homens e, ainda quando não tenham nenhum vínculo mais imediato com as lutas feministas que originaram esse dispositivo constitucional, são, em certo sentido, legatárias dessas lutas, podendo dar prosseguimento a processos de aprendizagem que ali tiveram inicialmente lugar.

Algo semelhante pode ser afirmado quanto ao racismo. Sua condenação normativa na Constituição de um país de herança sociológica escravista como o nosso não é senão o resultado de processos de aprendizagem que vêm encontrando vazão desde a época colonial, mas que permaneceram restritos aos movimentos que se levantaram contra a escravidão e, depois dela, contra o genocídio do povo negro, para utilizar a precisa expressão de Abdias do Nascimento (1978). A previsão constitucional, diretamente conectada às lutas do movimento negro, do racismo como um crime dos mais graves não eliminou da cena social brasileira as práticas racistas. Mas, também aqui, a repetição de sua adjetivação como crime pôde ir difundindo-se pelas distintas camadas e grupos da sociedade. Pessoas socializadas pós-1988, novamente por um conjunto infinito de canais cotidianos de mediação social, puderam ir compreendo a si mesmas e as relações sociais das quais fazem parte já não aceitando o racismo como um elemento naturalizado – supostamente normal e ingênuo em sua normalidade – da sociedade brasileira. Com isso, a luta antirracista pôde prosseguir para além do âmbito de sua gênese, fomentando processos de aprendizagem ulteriores que seguem ampliando o escopo da crítica ao racismo e às suas consequências sociais.

Para não deixar espaço a leituras desviantes, é necessário insistir: a Constituição de 1988 não é a responsável pelas lutas feminista ou antirracista, nem pelas aprendizagens sociais correspondentes. Essas lutas e aprendizagens são anteriores à Constituição. Mas o que a história pós-1988 tem mostrado é que elas têm sido, desde então, amplificadas, e não parece cientificamente válido negar que as previsões constitucionais a elas relativas tenham tido um papel relevante como catalisadores desses processos. Afinal, voltando ao último trecho da primeira seção, a integração propiciada pelo direito tem sido, em sociedades complexas como as nossas – e pelo menos até agora –, imprescindível e insubstituível.

O modelo A-C-A estaria fragilizado, porém, se os fenômenos de sua referência fossem apenas aqueles ligados a questões de identidade e posições de poder subalternizadas. No entanto, esse não é o caso. Também frente a questões de desigualdade socioeconômica ele preserva seu valor explicativo.

A Constituição de 1988 não erradicou a pobreza e a desigualdade. Todavia, ao se pronunciar contra elas, refletindo o que havia sido possível aprender socialmente sobre elas nas décadas anteriores, tem podido ser o ponto de apoio tanto de denúncias quanto à desigualdade que ainda nos assola quanto de propostas que procuram combatê-la. E essas denúncias e propostas – que tentam levar o projeto constitucional de 1988 para rincões desconhecidos e, previamente, nem sequer imaginados – não são mais do que o tipo de aprendizagens subsequentes que uma Constituição democrática, inserta em um contexto abismalmente desigual como o brasileiro, pode gerar.

Como sempre, não é possível saber de antemão até que ponto tais aprendizagens conseguirão chegar, até que ponto terão vigor para eliminar de nossa cena social a imagem desumana da miséria e da fome. Mas é possível afirmar que, sem que essas aprendizagens sigam seu curso, multipliquem sua face e ampliem sua força, muito pouco ou quase nada se terá alcançado também no que se refere à desigualdade socioeconômica.

Considerações finais: processos regressivos e obstáculos à aprendizagem

Um dos equívocos a que modelo A-C-A, quando interpretado inadequadamente, poderia conduzir é sua redução a uma espécie de história *whig*, que reúne em uma narrativa vitoriosa apenas os acontecimentos e processos que convergem para seus propósitos.

Enfatizar, como acima, a dimensão conflitiva da aprendizagem, sua relação interna com o “trabalho do negativo”, e seu caráter precário, não-garantido, é uma forma de se precaver contra qualquer leitura que quisesse confundir *aprendizagem possível* com *progresso necessário*.

Mas essa prevenção não é suficiente: ela ainda deixa margem para suspeitas bem fundadas e suscita dúvidas quanto a um outro lado da história – os fenômenos de desaprendizagem e os obstáculos que uma Constituição pode trazer em si para impedir ou pelo menos dificultar aprendizagens ulteriores. É essa a objeção que, em contato com o modelo A-C-A, André Coelho (2023) legitimamente levantou. Pronunciar-se, ainda que de modo introdutório, quanto a ela ajuda a delinear o próprio modelo, bem como pode abrir espaço para novas objeções, que sigam contribuindo para sua melhor delimitação – ou, se chegar a ser esse o caso em algum momento, para sua refutação.

O tema da desaprendizagem, isto é, do retrocesso diante de aprendizagens já alcançadas e consolidadas socialmente, é um dos mais ásperos da sociologia e da psicologia social, merecendo um estudo à parte. Por ora, na moldura estreita pensada para este texto, o que se pode afirmar é: assim como nada assegura que novas aprendizagens se sigam a uma Constituição democrática como a de 1988, nada impede que inclusive quanto às aprendizagens anteriores nela consubstanciadas processos regressivos venham a ocorrer. Também contra os retrocessos que a história pode trazer não há resseguro teórico algum, não há modelo algum que nos imunize contra os tropeços e as “rebeliões em prol da escravatura” (Engels, 2013, p. 104)¹⁵. Os anos anteriores, pelo menos desde 2016, dão-nos exemplos fartos. Por isso, o modelo A-C-A depende estritamente de

15 Essa expressão integra uma afirmação que, segundo F. Engels, seria de K. Marx: é com ela que F. Engels encerra seu prefácio à primeira edição inglesa do volume 1 de “O Capital” (Engels, 2013).

uma cidadania ativa, de uma sociedade civil vigilante que se esforce, incessantemente, por proteger as aprendizagens adquiridas e reverberá-las em direção a outras aprendizagens. Em última instância, essa cidadania ativa, e nada mais, é sua ancoragem fundamental (Carvalho Netto, 2020; Oliveira, 2023b; Gomes, 2019b).

Sobre os obstáculos que uma Constituição pode colocar para impedir novas aprendizagens, trata-se, no fundo, de um tema clássico da teoria constitucional. Na sua expressão primeva, surgida nos albores mesmos do debate constitucional moderno, ele vinha talhado na oposição entre Constituição e revolução (Fioravanti, 2000; 2001): até que ponto uma Constituição consagra os ideais do processo revolucionário, tornando-o perene num futuro indefinido, ou, ao contrário, coloca fim a esse processo, impedindo que a revolução siga seu fluxo próprio? A. Coelho atualiza uma vez mais esse debate – que, desde o final do século XVIII, nunca cessou completamente –, e o faz mostrando que mesmo uma Constituição como a de 1988 pode conter em si barreiras que bloqueiam a aprendizagem social. Nesse sentido, ao invés de catalisar processos de uma aprendizagem *possível*, o que a Constituição viria fazer é tornar *impossíveis* processos outros de aprendizagem. A definição da propriedade privada como um direito fundamental seria um exemplo robusto daquilo para o que André Coelho chama a atenção.

É impossível recusar validade à objeção assim levantada. Na medida, entretanto, em que o modelo A-C-A começa com uma definição de Constituição e de constitucionalismo que já de partida reconhece o caráter tenso das estruturas, fenômenos e processos correspondentes, tal objeção pode ser recepcionada sem afetar as bases do modelo.

Como explicitado no início da segunda seção, a tensão que se manifesta nas Constituições modernas e no constitucionalismo moderno se dá entre imperativos sistêmicos do modo de produção

capitalista e expectativas normativas que podem ser sintetizadas nas diferentes configurações integrativas do binômio igualdade-liberdade. Logo, pelo menos até aqui – e deixando metodologicamente de lado as experiências constitucionais socialistas do século XX, que impactaram pouco nossa história constitucional brasileira –, o constitucionalismo tem permanecido internamente ligado ao capitalismo. Nesse sentido, a previsão da propriedade privada como direito fundamental na Constituição de 1988, com as outras previsões que a acompanham e aumentam sua proteção, não é novidade.

Por outro lado, o fato de a propriedade privada figurar, desde o início da modernidade constitucional, como um direito fundamental não tem impedido que processos de aprendizagem ocorram quanto à sua ilegitimidade política e à sua insustentabilidade socioeconômica. Não foi senão de dentro do constitucionalismo liberal europeu que surgiram as primeiras críticas e organizações socialistas no século XIX.

Cabe sempre insistir: essas lutas foram as protagonistas das transformações que puderam ocorrer desde então na silhueta desidratada desse constitucionalismo liberal. Mas, também aqui, não parece possível negar o papel de catalisação desempenhado pelas Constituições: é como crítica à falsidade ideológica da igualdade e da liberdade burguesas – e não como recusa absoluta da igualdade e da liberdade em qualquer acepção que possam assumir – que a maior parte da crítica ao capitalismo foi e segue sendo feita. E é assim porque uma Constituição moderna e o constitucionalismo moderno, mesmo em sua versão mais minguada como aquela do século XIX, já expressam um índice de aprendizagem normativa que não deixa incólumes as práticas sociais estabelecidas. Declarar a igualdade e a liberdade, preservando uma organização econômica fundada na propriedade privada, instaura uma contradição na concretude da vida social que não tarda em cobrar seu preço.

Se essa contradição será o impulso para lutas, catalisadas constitucionalmente, em favor da superação do modo de produção capitalista, ou se, ao contrário, acabará conduzindo a contra-insurreições preventivas que, como em 1964 no Brasil, desmantelam a igualdade e a liberdade em prol da conservação autoritária da economia capitalista, essa é uma questão empírica que não é possível à teoria decidir de antemão.

O que é dado à teoria, nos seus parcos limites, afirmar é: as expectativas normativas consubstanciadas no constitucionalismo moderno e nas Constituições modernas são de tal ordem que, uma vez postas sob a forma de normas constitucionais, abrem um horizonte hermenêutico insaturável. Sua interpretação – levada a cabo, antes de tudo, na vida prática e nos conflitos que a conformam, ainda que às vezes com o auxílio nada descartável de especialistas acadêmicos – *pode* transcender qualquer tentativa de um engessamento prévio e, com isso, *pode* chocar-se com qualquer previsão constitucional mais concreta, como a propriedade privada, seja relendo-a para além de uma hermenêutica neoliberal que a sacraliza, seja almejando um futuro em que ela já não tenha o estatuto constitucional que ora tem.

As lutas sociais dos últimos dois séculos são a corroboração fundamental dessa afirmação. Com seus acertos e seus erros, com suas potencialidades e seus limites, o que elas nos *ensinam* é que uma Constituição específica qualquer, ou partes específicas de uma Constituição qualquer, pode dificultar processos de aprendizagem – nisso, A. Coelho tem razão –, mas nunca pode impedir completamente que esses processos aconteçam. Em suma, de uma maneira que seria tautológica se não se tratasse de um lastro empírico para uma formulação teórica, o que elas nos *ensinam* é que é possível *aprender* – o que valia para a crítica ao capitalismo sob a vigência das Constituições francesas do século XIX e segue valendo para essa mesma crítica sob a vigência da Constituição brasileira de 1988.

Referências

BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina. Preface. *In*: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (eds). **The Habermas Handbook**. New York: Columbia University Press, 2017, p. xi-xii.

CARVALHO NETTO, Menelick de. **Teoria da Constituição e Direito Constitucional** – Escritos Seleccionados, v. 1. Belo Horizonte: Conhecimento, 2020.

CARVALHO NETTO, Menelick de. **Teoria da Constituição e Direito Constitucional** – Escritos Seleccionados, v. 2. Belo Horizonte: Conhecimento, 2021.

OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. **Projeto de pesquisa CNPq 2020-2023**. Disponível em: https://www.academia.edu/42000754/Projeto_CNPq_de_Pesquisa_Cattoni_2020_2023. Acesso em: 10 ago. 2023a.

OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de. **Contribuições para uma Teoria Crítica da Constituição**. 3. ed. Belo Horizonte: Conhecimento, 2023b.

COELHO, André. Debates após as conferências. **Seminário Anual da Associação Serras de Minas de Teoria da Justiça e do Direito – Constituição Cidadã: Democracia e Justiça**. Rio de Janeiro: IESP/ UERJ, 2023.

ENGELS, Friederich. Prefácio da edição inglesa. *In*: MARX, K. **O capital** – crítica da economia política. v. 1, O processo de produção do capital. Tradução: R. Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 101-104.

FIORAVANTI, Maurizio. **Constitución**: de la antigüedad a nuestros días. Trad. Manuel Martinez Neira. Madrid: Trotta, 2001.

FIORAVANTI, Maurizio. **Los derechos fundamentales**. Apuntes de Historia de las Constituciones. Trad. Manuel Martinez Neira. Madrid: Trotta, 2000.

GOMES, David F. L. **Houve mão mais poderosa?:** Soberania e Modernidade na Independência do Brasil. Belo Horizonte: Initia Via, 2015.

GOMES, David F. L. Sobre o conceito moderno de Constituição: proposta de uma nova abordagem. **Cadernos Do Programa De Pós-Graduação Em Direito – PPGDIR/UFRGS**, v. 13, p. 124-148, 2018.

GOMES, David F. L. **A Constituição de 1824 e o problema da modernidade:** o conceito moderno de constituição, a história constitucional brasileira e a teoria da Constituição no Brasil. Belo Horizonte: D'Plácido, 2019a.

GOMES, David F. L. Sobre nós mesmos: Menelick de Carvalho Netto e o Direito Constitucional brasileiro pós-1988. **Cadernos da Escola do Legislativo**, v. 21, p. 112-161, 2019b.

GOMES, David F. L. 2020 y la crisis de Brasil como crisis de nuestra América: hacia una defensa del Estado de bienestar en América Latina y el Caribe, más allá del Estado nacional. **Opinión Jurídica**, v. 20, p. 49-66, 2021.

GOMES, David F. L. **Para uma Teoria da Constituição como Teoria da Sociedade** – Estudos Preparatórios, v. 1. Belo Horizonte: Conhecimento, 2022a.

GOMES, David F. L. Cultura política y tradiciones autoritarias en Latinoamérica: retos periféricos de la democracia deliberativa y del constitucionalismo. **Revista Ética y Discurso**, v. 7, p. 1-21, 2022b.

GOMES, David F. L. A hesitação de Jürgen Habermas: capitalismo, democracia, crise. **Revista Dissertatio de Filosofia**, v. 13, p. 179-212, 2023.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamiento postmetafísico**. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1990.

HABERMAS, Jürgen. Postscript. In: HABERMAS, Jürgen. **Between Facts and Norms:** Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. Transl. William Rehg. Cambridge: MIT Press, 1996, p. 447-462.

HABERMAS, Jürgen. **Consciencia moral y acción comunicativa**. Trad. Ramón Cotarelo. Barcelona: Ediciones Península, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **The Postnational Constellation**: political essays. Transl. M. Pensky. Cambridge: The MIT Press, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **Truth and justification**. Transl. Barbara Fultner. Cambridge: The MIT Press, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo y religión**. Trad. P. Fabra, D. Gamper, F. Martín, J. Lizaga, P. Madrigal y J. Velasco. Barcelona: Paidós, 2006.

HABERMAS, Jürgen. The language game of responsible agency and the problem of free will: how can epistemic dualism be reconciled with ontological monism? **Philosophical Explorations**, v.10, n. 1, p. 13-50, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y validez**: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Trad. Manuel Jiménez Redondo. 5a. ed. Madrid: Trotta, 2008.

HABERMAS, Jürgen. Prefácio. *In*: HABERMAS, Jürgen. **Obras Escolhidas**. v. 1, Fundamentação linguística da sociologia. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70, 2010a, p. 9-10.

HABERMAS, Jürgen. O realismo depois da viragem pragmático-linguística. *In*: HABERMAS, Jürgen. **Obras Escolhidas**. v. 2, Teoria da racionalidade e teoria da linguagem. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70, 2010b, p. 275-325.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**. 2. ed. Tradução: Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Trotta, 2010c.

HABERMAS, Jürgen. Acção comunicativa e razão destranscendentalizada. *In*: HABERMAS, Jürgen. **Obras Escolhidas**. v. 2, Teoria da racionalidade e teoria da linguagem. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70, 2010d, p. 127-180.

HABERMAS, Jürgen. **Sobre a constituição da Europa**. Trad. Denilson Luís Werle, Luiz Repa, Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

HABERMAS, Jürgen. Esclarecimentos à ética do discurso. **Obras Escolhidas**. v. 3, Ética do discurso. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70, 2014a, p. 159-266.

HABERMAS, Jürgen. Ética do discurso e teoria social. *In*: HABERMAS, Jürgen. **Obras Escolhidas**. v. 3, Ética do Discurso. Tradução: Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70, 2014b, p. 127-158.

HABERMAS, Jürgen. A igualdade de tratamento entre as culturas – e os limites do liberalismo pós-moderno. *In*: HABERMAS, Jürgen. **Obras Escolhidas**. v. 4, Teoria política. Tradução: Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70, 2015a, p. 185-226.

HABERMAS, Jürgen. O Estado de direito democrático – uma associação paradoxal de princípios contraditórios? *In*: HABERMAS, Jürgen. **Obras Escolhidas**. v. 4, Teoria política. Tradução: Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70, 2015b, p. 135-153.

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

HABERMAS, Jürgen. **O ocidente dividido**. Trad. Bianca Tavolari. São Paulo: Unesp, 2016b.

HABERMAS, Jürgen. **The postmetaphysical thinking II: essays and replies**. Transl. Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2017.

HABERMAS, Jürgen. **Philosophical Introductions: Five Approaches to Communicative Reason**. Transl. Ciaran Cronin. Medford: Polity, 2018a.

HABERMAS, Jürgen. Sobre o vínculo interno entre Estado de Direito e democracia. *In*: HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Tradução: Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2018b, p. 419-434.

HABERMAS, Jürgen. **Auch eine Geschichte der Philosophie**. 2 B. Berlin: Suhrkamp, 2019.

HABERMAS, Jürgen. **Facticidade e validade**: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia. 2. ed. rev. Tradução: Felipe Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2021.

KÄMPER, Felix. Los fragmentos y las astillas de la razón: Sobre la esperanza de autonomía *In*: Auch eine Geschichte der Philosophie de Habermas. **Revista Ética y Discurso**, v. 6, 2021, 1-36.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NEVES, Marcelo. **A constitucionalização simbólica**. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

NEVES, Marcelo. **Constituição e direito na modernidade periférica**: uma abordagem teórica e uma interpretação do caso brasileiro. Tradução: Antônio Luz Costa. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (orgs.). **Habermas e a reconstrução**. Campinas: Papirus, 2012.

RASMUSSEN, Palle. **Learning and Communicative Rationality**: The Contribution of Jürgen Habermas. Institut for Uddannelse, Læring og Filosofi, Aalborg Universitet, 2007.

REPA, Luiz. Compreensões de reconstrução: sobre a noção de crítica reconstrutiva em habermas e Celikates. **TRANS/FORM/AÇÃO**, v. 40, 2017, p. 9-28.

REPA, Luiz. **Reconstrução e emancipação**: método e política em Jürgen Habermas. São Paulo: Unesp, 2021.

SILVA, Mariane de Lourdes. **A legitimidade da distinção de gênero como fator limitador ao ingresso de mulheres no Corpo de Bombeiros Militar de Minas Gerais**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Direito). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2022.

A aprendizagem das competências discursivas necessárias à geração de poder comunicativo na esfera pública

Antonio Frederico Saturnino Braga
Universidade Federal do Rio de Janeiro – IFCS-PPGLM
Doutor em Filosofia
antoniofsbraga@uol.com.br

Introdução

O objetivo deste trabalho é refletir sobre a questão do desenvolvimento das competências discursivas envolvidas na teoria discursiva da democracia proposta por Habermas. Mais precisamente, pretendo refletir sobre o desenvolvimento das competências discursivas mobilizadas no âmbito da esfera pública, que no modelo de democracia proposto por Habermas contém aquilo que se pode chamar de fontes discursivas informais da democracia, que se distinguem das (mas não se opõem às) estruturas discursivas institucionalizadas constitutivas do Estado Democrático de Direito. Enquanto as estruturas discursivas institucionalizadas abrigam as formas juridicamente reguladas do exercício dos diferentes ramos do poder político do Estado democrático, como poder político institucionalizado no *medium* do Direito, as fontes discursivas informais são fontes de geração daquela forma de poder político que Habermas chama de “poder comunicativo”, que disputa influência e primazia com o poder sócio-político não comunicativo. Essa disputa ocorre tanto no âmbito das estruturas e processos institucionais do Estado Democrático, nos quais o poder político institucionalizado constitui-se como princípio da formação e implementação juridicamente

reguladas do Direito Positivo, quanto no âmbito da esfera pública da sociedade. No âmbito da esfera pública, as disputas entre poder sócio-político não comunicativo e poder político comunicativo são externas ao *medium* do Direito e à autocompreensão normativa dos participantes das estruturas discursivas institucionalizadas do Estado democrático de Direito. No âmbito das estruturas e processos do Estado democrático, em contrapartida, as disputas são internas ao *medium* do Direito, e determinam o modo como se configura o poder político institucionalizado, enquanto princípio da formação e implementação juridicamente reguladas do Direito Positivo.

Instâncias do entrelaçamento dialético entre facticidade e validade

Uma das hipóteses orientadoras do trabalho é a de que, tomada como *medium* das fontes discursivas informais da democracia, a esfera pública se caracteriza por um entrelaçamento dialético entre facticidade e validade até certo ponto semelhante ao que caracteriza as estruturas discursivas institucionalizadas do Estado democrático de Direito. Esta hipótese está acoplada a uma hipótese mais abrangente, a de que a teoria discursiva da democracia estrutura-se em três instâncias ou esferas de entrelaçamento dialético entre facticidade e validade. A primeira instância corresponde à autocompreensão normativa dos participantes dos discursos institucionalizados do Estado de Direito, no âmbito dos quais o polo da facticidade está minimamente normatizado, constituindo-se como vigência fáctica do *medium* do Direito em geral e dos princípios formais dos procedimentos democráticos em particular. Nessa primeira instância, uma das maneiras pelas quais se pode caracterizar a tensão entre validade e facticidade é a de que se trata de uma tensão entre, respectivamente, a orientação para o acordo

intersubjetivo (*Einverständnis*) fundado na busca cooperativa do melhor argumento, e, por outro lado, a orientação para a vitória formalmente (procedimentalmente) legítima sobre adversários que compartilham a adesão aos princípios formais do *medium* jurídico em que se desenvolvem os procedimentos democráticos.

A segunda instância do entrelaçamento dialético corresponde à autocompreensão ordinária que os participantes do mundo da vida e da esfera pública têm enquanto usuários da linguagem simbólica e participantes da práxis intersubjetiva da comunicação linguística em geral. Enquanto participantes da práxis linguística, os participantes da esfera pública se compreendem como sujeitos capazes de compreender e aceitar razões, ainda que se trate de razões admitidamente derivadas das relações desiguais de poder características da facticidade da realidade social, ou seja, ainda que se trate de razões vinculadas à preponderância facticamente constatada do tipo de racionalidade que Habermas designa de racionalidade estratégica. Nos mundos da vida afetados por um processo de racionalização preponderantemente instrumental, técnico e estratégico, os participantes do mundo da vida e da esfera pública tendem frequentemente a se compreender como participantes de uma prática orientada apenas para um entendimento mútuo fraco (*Verständigung*), como entendimento baseado em razões possivelmente derivadas das relações desiguais de poder social (Habermas, 2004, p. 99-132).

Nessa segunda instância do entrelaçamento dialético entre facticidade e validade, é o polo da validade ou da normatividade que se encontra facticizado, isto é, a normatividade das razões e da validade (aceitabilidade racionalmente motivada) das razões está impregnada pela facticidade das relações desiguais de poder social, como poder de impor a aceitação resignada de razões que não são racionalmente válidas em sentido estrito. Nessa instância, uma das maneiras pelas

quais se pode caracterizar a tensão entre facticidade e validade é a de que se trata de uma tensão entre, respectivamente, a facticidade dos conflitos entre adversários dotados de poder social desigual, e, por outro lado, a possibilidade normativa de “cooperativização” das relações em princípio adversariais entre indivíduos e grupos habituados a restringir-se à perspectiva da racionalidade estratégica típica dos conflitos entre adversários, – que também pode ser descrita como possibilidade normativa de transfiguração das relações adversariais entre usuários da racionalidade estratégica em relações cooperativas e associativas entre usuários da racionalidade comunicativa.

Ao contrário das duas anteriores, a terceira instância do entrelaçamento dialético entre facticidade e validade não se situa no nível da autocompreensão dos participantes de uma práxis intersubjetiva, mas no nível da teoria social em geral, constituindo-se como entrelaçamento dialético entre a atitude do observador que friamente constata os fatos da objetividade social, e, por outro lado, a atitude do participante que interessadamente entrevê, discerne e focaliza as melhores possibilidades normativas da intersubjetividade social. Nessa instância, o entrelaçamento dialético entre facticidade e validade equivale a um princípio lógico e metodológico de uma teoria adequadamente crítica da sociedade, que precisa estar atenta à advertência de “nos mantermos abertos para diferentes pontos de vista metodológicos (participante *versus* observador), para diferentes finalidades teóricas (explicação de compreensão de sentido *versus* descrição e explicação empírica)” (Habermas, 2020, p. 39). Se as possibilidades de transformação visadas por uma teoria crítica são aqui possibilidades normativas interessadamente focalizadas por um teórico que é também participante, o elemento crítico da teoria remete também à necessidade de que a aposta normativamente interessada do teórico-participante seja adequadamente temperada

por uma observação realista dos limites impostos pela facticidade social constatável a cada momento da prática transformadora, – sem que este momento de observação realista da facticidade social degenerem em uma atitude hipercrítica de desmoralização do esforço normativamente sustentado dos participantes do mundo da vida e da esfera pública, entre os quais o teórico que é também participante. Ao colocar o teórico fora do mundo da vida intersubjetivamente construído pelos participantes, a atitude de hipercrítica priva a teoria de qualquer poder efetivo de transformação da realidade social, na medida em que transformações efetivas só podem ocorrer “desde dentro” das práticas linguísticas intersubjetivas, como transcendência desde dentro da realidade social a cada momento dada.

Ora, entre os fatos constatados pelo observador da objetividade social avulta o fato do conflito, como algo de alheio às normas de reconhecimento recíproco mínimo que regulam as práticas intersubjetivas da interação linguística, inclusive as práticas de caráter adversarial. Como objetividade alheia às normas de reconhecimento mínimo, o conflito social assume a feição de um conflito entre partes antagônicas, alheias ao reconhecimento recíproco de direitos mínimos, e não partes adversárias, as quais, justamente, reconhecem reciprocamente os direitos mínimos subjacentes ao conflito adversarial – para usar a terminologia de Chantal Mouffe apresentada por Catarina Dutilh Novaes (Novaes, 2021, p. 883). Na terceira instância da tensão dialética, como sugerido acima, a tensão entre facticidade e validade pode ser caracterizada como tensão entre, respectivamente, a atitude do observador que conformadamente constata o fato do antagonismo social objetivo, alheio a qualquer elemento normativo, e, por outro lado, a atitude do participante que interessadamente entrevê, discerne e focaliza as possibilidades normativas da intersubjetividade social, que se estendem em uma linha normativa de continuidade, desde a possibilidade de um conflito

adversarial de partes que reconhecem reciprocamente certos direitos mínimos, até a possibilidade normativamente ótima – do ponto de vista de Habermas – de transfiguração das relações adversariais entre usuários da racionalidade estratégica em relações cooperativas e associativas entre usuários da racionalidade comunicativa.

O desenvolvimento do poder comunicativo na esfera pública como um processo de aprendizagem social

Gostaríamos agora de voltar à segunda instância do entrelaçamento dialético entre facticidade e validade, à qual pertencem as práticas comunicativas próprias do mundo da vida e da esfera pública. Nessa segunda instância, a tensão entre facticidade e validade se dá entre polos que estão por outro lado reunidos na linha normativa de continuidade acima apresentada, própria do polo da validade ou normatividade presente na terceira instância do entrelaçamento dialético. Em outras palavras, gostaríamos de propor a tese de que o desenvolvimento *na esfera pública* do poder político comunicativo equivale àquilo que foi caracterizado como possibilidade de cooperativização das relações em princípio adversariais entre indivíduos e grupos que, apesar de reconhecerem reciprocamente certos direitos mínimos inerentes às práticas intersubjetivas, estão por outro lado habituados a restringir-se à perspectiva da racionalidade estratégica típica dos conflitos entre adversários, – uma possibilidade que também pode ser descrita como possibilidade de transfiguração das relações adversariais entre usuários da racionalidade estratégica em relações cooperativas e associativas entre usuários da racionalidade comunicativa. No âmbito da esfera pública, como esfera na qual se dá a possibilidade do

desenvolvimento do poder político comunicativo, o polo da facticidade não é ocupado pela atitude realista do observador sociológico, mas pela atitude estratégica de participantes estrategicamente orientados da práxis intersubjetiva da interação simbolicamente mediada, os quais, embora reconheçam reciprocamente os direitos mínimos inerentes às práticas sociais intersubjetivas, sempre são por outro lado observadores realistas das oportunidades e obstáculos colocados pelos movimentos dos adversários das interações regidas pela racionalidade estratégica. E no polo normativo do entrelaçamento dialético com este tipo de facticidade está justamente a possibilidade de transfiguração das relações adversariais entre usuários da racionalidade estratégica em relações cooperativas e associativas entre usuários da racionalidade comunicativa.

Indivíduos e grupos habituados a restringir-se à perspectiva da racionalidade estratégica tendem a ver qualquer outro indivíduo ou grupo como adversário, o que impede o desenvolvimento do poder político comunicativo. O domínio exclusivo da perspectiva adversarial típica da racionalidade estratégica restringe o campo do poder político em geral aos jogos adversariais de poder não comunicativo, marcados pelos cálculos estratégicos através dos quais determinados adversários se agregam transitoriamente para constituir um poder político não comunicativo capaz de derrotar outros adversários. Ao impedir o desenvolvimento do poder político comunicativo, a exclusividade da racionalidade estratégica e dos jogos adversariais acaba por restringir a democracia aos seus aspectos formais, de reconhecimento dos princípios normativos que formalmente regulam os procedimentos institucionalizados de decisão próprios do Estado democrático de Direito. A radicalização substantiva do Estado democrático

depende do desenvolvimento de outra forma de poder político, o poder político comunicativo, como uma forma de poder que familiariza e habitua os participantes da esfera pública às formas cooperativas de ligação e unificação intersubjetiva, fundadas na validade racional acoplada ao ideal normativo da justiça.

Dissemos acima que o desenvolvimento *na esfera pública* do poder político comunicativo equivale à possibilidade de cooperativização das relações em princípio adversariais entre indivíduos e grupos habituados à perspectiva da racionalidade estratégica. Ora, a possibilidade de cooperativização das relações adversariais *não* precisa cobrir a totalidade das relações adversariais da esfera pública, ela pode de início se limitar a indivíduos e grupos cujos interesses particulares convergem em torno do ideal normativo da justiça, e que aprendem a usar a racionalidade comunicativa para construir uma unidade intersubjetiva fundada na normatividade da validade (aceitabilidade) racional de determinados princípios de unificação, distinta das agregações estratégicas típicas do poder político não comunicativo. A unidade intersubjetiva assim construída decerto pode funcionar como meio da luta política no plano das relações adversariais com outras partes da sociedade, com interesses particulares mais divergentes em relação ao ideal normativo da justiça, mas ela por outro lado tem também o poder de desabituar os participantes da esfera pública da exclusividade e onipotência da racionalidade estratégica, o que abre espaço para uma familiarização paulatina e crescente com a possibilidade – e com os benefícios – da unificação comunicativa das subjetividades de início adversárias. Ora, gostaríamos de caracterizar esse processo de familiarização paulatina e crescente com a possibilidade e com os benefícios da unificação comunicativa das vontades como um processo de aprendizagem social.

Os dois aspectos do processo de aprendizagem social da discussão racional

O processo que estamos considerando aqui está estreitamente relacionado ao entrelaçamento dialético entre facticidade e validade (ou facticidade e normatividade) no âmbito das práticas linguísticas intersubjetivas, especialmente a prática do discurso, ou da discussão racional. Ao refletir sobre esse entrelaçamento na obra *Entre Naturalismo e Religião*, Habermas afirma que nas práticas discursivas facticamente desenvolvidas, o elemento normativo decerto é contrafactual, mas enquanto contrafactual é ao mesmo tempo facticamente influente e operativo. Ora, para aprender, apreender e vivenciar as possibilidades de transfiguração das relações adversariais entre usuários da racionalidade estratégica em relações cooperativas e associativas entre usuários da racionalidade comunicativa, os participantes das discussões desenvolvidas na esfera pública precisam desenvolver as competências necessárias para uma lida fecunda e proveitosa com os dois aspectos ou facetas que o entrelaçamento dialético confere às discussões intersubjetivas facticamente desenvolvidas.

A primeira faceta pode ser caracterizada de “hipocrisia virtuosa”, isto é, uma hipocrisia que funciona como tributo às possibilidades virtuosas da unificação argumentada das vontades, em contraste com a hipocrisia viciosa, que funciona como instrumento das habilidades de manipulação estratégica das vontades. A faceta da “hipocrisia virtuosa” consiste no fato de que os participantes das discussões concretas prezam e apostam na idealização da unificação argumentativa e racional das vontades ao mesmo tempo em que abstraem de desvios e insuficiências que eles mesmos podem constatar à medida que assumem o papel de observadores rigorosos. Aquilo que um observador “positivista” poderia descrever

como demonstração do caráter ilusório e enganoso das idealizações normativas, os participantes interessados desconsideram como algo que *não* deve invalidar a pretensão de validade racional da discussão e de seus possíveis resultados. Em outras palavras, aquilo que um observador “hipercrítico” poderia apontar para demonstrar que as idealizações normativas encobrem e mascaram relações adversariais e estratégicas entre adversários habilidosos na manipulação retórica de paixões naturais e de aparências prestigiosas, *os participantes engajados desconsideram como algo que não deve desmoralizar o esforço de promover e apostar na possibilidade de unificação argumentada e razoável das vontades, como possibilidade que é melhor do que a possibilidade facticamente preponderante de exercício estratégico do poder de manipular vontades através da manipulação de paixões e aparências.* Nas palavras de Habermas,

Antes de atingir o limiar no qual a discrepância entre o ideal e a realização incompleta num caso específico torna-se por demais gritante, os agentes, enquanto mantiverem um enfoque performativo, não precisam tomar conhecimento das insuficiências observáveis empiricamente. (...) É decisiva a neutralização, concretizada *in actu*, dos desvios – que podem ser desconsiderados – de uma medida ideal pela qual o próprio agir objetivamente desviante se orienta (Habermas, 2007, p. 53).

A faceta da “hipocrisia virtuosa” está entrelaçada a uma segunda faceta do esforço que sustenta os procedimentos discursivos em geral, caracterizada, justamente, pelo empenho de aperfeiçoar o procedimento discursivo, ou de sanar, na medida do possível, as insuficiências e desvios constatados por participantes que são também observadores críticos (mas que não incorrem numa hipercrítica que desmoraliza as melhores possibilidades da prática

discursiva intersubjetiva). No bojo de uma compreensão dialética do procedimento discursivo, o fato de os participantes desconsiderarem determinados desvios como algo que não deve desmoralizar a possibilidade e o esforço de produzir uma unificação argumentada das vontades, – este fato não implica que eles deixem de observar criticamente tais desvios, e deixem de se empenhar para aperfeiçoar o procedimento discursivo, no sentido de aumentar o poder dos (melhores) argumentos, e diminuir o poder da manipulação estratégica de emoções e aparências.

No âmbito da esfera pública, os participantes da prática intersubjetiva da discussão racional precisam aprender a lidar com o entrelaçamento dialético entre facticidade e validade, ou entre o factual e o normativo. Eles precisam desenvolver as competências necessárias à lida proveitosa com esse entrelaçamento e com as duas facetas discursivas vinculadas a este entrelaçamento: a faceta da influência fáctica do poder de manipulação de emoções e de aparências e a faceta do esforço e aposta persistentes na possibilidade normativa da unificação argumentada das vontades. Eles precisam desenvolver a competência para a postura acima caracterizada como hipocrisia virtuosa, uma postura de desconsideração consciente de certos “fatos brutos”, que funciona como tributo às possibilidades virtuosas da unificação argumentada das vontades, e que contrasta não apenas com a hipocrisia viciosa enquanto instrumento da manipulação estratégica das vontades, mas também com o moralismo pretensamente virtuoso do hiper crítico, ávido por acusar todas as falhas dos participantes da prática intersubjetiva da discussão racional. A competência para a “hipocrisia virtuosa” é por assim dizer uma competência primordial da argumentação política, no sentido de ser metodológica e existencialmente anterior às competências vinculadas aos aspectos contedústicos das discussões políticas, que podem ser chamadas

de competências propriamente discursivas, ou competências discursivas propriamente ditas, que dizem respeito à elaboração de bons argumentos (argumentos racionais ou razoáveis) sobre as diversas questões conteudísticas envolvidas nas discussões políticas, e ao reconhecimento do melhor argumento. Gostaríamos de passar agora ao tópico da aprendizagem e desenvolvimento dessas competências discursivas propriamente ditas.

A aprendizagem de competências discursivas atentas ao caráter situado e móvel das discussões políticas

A discussão desse tópico precisa principiar com uma análise das distinções entre os diferentes tipos de discurso, e entre as regras e critérios que presidem ao reconhecimento das pretensões de validade próprias dos diferentes tipos de discurso. No capítulo IV de *Facticidade e Validade*, Habermas desenvolve extensas análises sobre essas distinções, objetivando explicar as relações entre os discursos que se desenvolvem no *medium* jurídico do Estado democrático de Direito. Recorreremos a essas análises para tentar esclarecer as competências discursivas mobilizadas nas discussões informais que se desenvolvem no *medium* não institucionalizado da esfera pública, por considerar que, no que diz respeito à elaboração e à avaliação dos argumentos relativos às questões conteudísticas envolvidas nas discussões políticas em geral, não há diferenças fundamentais entre as competências discursivas que devem ser mobilizadas, respectivamente, nos procedimentos institucionalizados desenvolvidos no *medium* do direito e nas discussões informais que se desenvolvem no *medium* não institucionalizado da esfera pública. Gostaríamos de defender a tese de que, nos dois casos, são exigidas competências discursivas atentas ao caráter situado e

móvel das discussões propriamente políticas, que incluem discursos especificamente morais, mas se distinguem deles.

Embora as análises que Habermas desenvolve no capítulo IV de *Facticidade e Validade* sejam bastante intrincadas e complexas, elas parecem autorizar a interpretação de que a distinção dos procedimentos discursivos tem origem na distinção entre duas grandes categorias de questões prático-políticas, relativas, respectivamente, à escolha e persecução de fins coletivos, e à regulação normativa da vida em comum e dos conflitos de ação que nela surgem. Como a regulação normativa dos conflitos de ação se refere à necessidade de estabilização de expectativas e padrões de comportamento, os problemas pertinentes a esse tópico só podem ser resolvidos através do estabelecimento de normas gerais de ação, de caráter relativamente fixo. Em correspondência com isso, os discursos relativos ao estabelecimento e justificação dessas normas gerais precisam ter um caráter comparativamente abstrato, no sentido de que eles precisam abstrair das diferenças e variações nas circunstâncias singulares dos conflitos de ação, para se concentrar numa deliberação mais abstrata sobre as razões e os princípios que seriam racionalmente aceitáveis para sujeitos que se colocam num contexto comparativamente desencarnado de reflexão, depurado das variações e diferenciações que caracterizam os contextos mais concretos.

Já as questões relativas à escolha e persecução de fins coletivos, assim como os discursos dedicados a estas questões, são e precisam ser muito mais sensíveis às diferenças e variações nas circunstâncias da vida política da sociedade. É verdade que também aqui há uma gradação na necessidade de adequação às circunstâncias, conforme se trate de questões relativas à definição de valores e fins coletivos mais gerais, tomados como balizas gerais da vida e da história de determinada coletividade, e que são

discutidas nos discursos que Habermas chama de “ético-políticos”, ou, ao contrário, de questões relativas à escolha e perseguição de fins coletivos mais específicos, que em princípio são regulados pelos valores e fins mais gerais previamente definidos, e que são discutidos nos discursos que Habermas chama de “pragmáticos”. Os discursos pragmáticos são presididos pelo critério da eficiência empírica de cada escolha possível para os fins gerais que foram previamente estabelecidos como bons ou valiosos. Os discursos ético-políticos, em contrapartida, se desenvolvem naquelas situações em que a coletividade não tem clareza sobre o fim geral que quer a longo prazo perseguir, ou sobre o valor que quer promover. Nestas situações, os discursos ético-políticos visam produzir maior clareza quanto a isso, através da reflexão sobre a forma de vida e sobre a história da coletividade, na qual se procura decidir por qual possível caminho se poderia dar continuidade a esta história de uma forma viva e vigorosa. Os discursos ético-políticos são presididos pelo critério da autorrealização autêntica do potencial ético próprio da coletividade, como potencial que precisa ser investigado e auscultado, e que nunca se reduz aos valores superficialmente preferidos por indivíduos eticamente alienados.

Parece plausível afirmar que tanto os discursos pragmáticos quanto os discursos ético-políticos têm um caráter comparativamente situado, no sentido de dependerem essencialmente dos dados, tendências, possibilidades e potenciais que se apresentam ou podem ser auscultados na respectiva situação discursiva. Nestes tipos de discurso, os argumentos em geral e o “melhor argumento” em particular são argumentos que apresentam respostas a um problema comparativamente situado, relativo àquilo que a coletividade deve fazer em uma determinada situação, ou à decisão que a coletividade deve tomar em determinada situação. Em contraste com este caráter situado dos discursos relativos à perseguição de fins coletivos, os

discursos relativos à regulação normativa dos conflitos da vida em comum têm um caráter mais genérico e abstrato, na medida em que visam determinar normas gerais de comportamento, que abstraem das características singulares desta ou daquela situação conflituosa. As normas gerais definem expectativas de comportamento que são válidas *antes* de qualquer situação conflituosa em particular. Às normas gerais corresponde um dever ou obrigação especificamente moral, cuja validade não é condicionada aos fins particulares ou coletivos que costumam estar envolvidos nas situações conflituosas singulares. Os discursos relativos à regulação normativa dos conflitos da vida em comum são os discursos morais.

Já nos “*Comentários à ética do discurso*”, entretanto, Habermas subdivide os discursos morais em discursos de fundamentação das normas e discursos de aplicação das normas, destacando duas diferenças entre essas duas espécies de discurso moral. Em primeiro lugar, ao contrário dos discursos de fundamentação das normas gerais, os discursos de aplicação das normas têm um caráter situado; em segundo lugar, e em correspondência com isso, enquanto os discursos de fundamentação têm por princípio fundamental o princípio de universalização de inspiração kantiana, os discursos de aplicação são regulados por um princípio de adequação às características da situação singular. Em *Facticidade e Validade*, a distinção entre fundamentação e aplicação é analisada do ponto de vista da aplicação das normas especificamente jurídicas, o que acentua o problema das possíveis colisões entre normas gerais distintas e entre normas gerais e outros princípios e finalidades possivelmente relevantes para a decisão do magistrado em um caso singular (Habermas, 2020, p. 280-286).

No tópico IV do Capítulo VI da obra “*Comentários à ética do discurso*”, Habermas explica a necessidade dos discursos de aplicação recorrendo ao que ele chama de “provincialismo existencial”, distinto

do provincialismo cognitivo que afeta os resultados dos discursos teóricos que se desenvolvem dentro da história. O provincialismo cognitivo tem a ver com o falibilismo das nossas capacidades teóricas, cujos resultados (por mais perfeitamente que nossas capacidades se exerçam em determinado momento histórico) estão sujeitos à possibilidade de crítica e revisão futura, a partir de novas evidências e teorias, que podem aparecer em um momento posterior do processo histórico. Já o provincialismo existencial tem a ver com a finitude de nosso saber prático, que está sujeito às modificações históricas dos próprios fatos e situações do mundo social; mais precisamente, como o saber prático é um saber encarnado nos fatos e situações do mundo social, as modificações históricas do saber são modificações dos próprios fatos e situações, e não apenas modificações de um saber *sobre* objetos e situações independentes, pressupostos como invariáveis, como ocorre no caso do saber teórico. (Habermas, 1992, p. 130). Isto significa que os fatos e situações do mundo social são móveis, eles se alteram junto com o saber prático que neles se encarna. É por isso que Habermas finaliza essa argumentação com uma citação de Klaus Günther que ele repete em *Facticidade e Validade*.

se toda norma válida se vê na dependência de ser coerentemente complementada por todas as demais normas aplicáveis em uma situação, *seu significado se altera em cada situação*. Desse modo, tornamo-nos dependentes da história, pois ela produz situações imprevisíveis que nos compelem, a cada vez, a *uma outra interpretação do conjunto de todas as normas válidas* (Habermas, 1992, p.130; 2020, p. 283-284, grifo próprio).

Em *Facticidade e Validade*, na passagem imediatamente anterior a esta citação de Günther, Habermas escreve o seguinte.

a teoria oferece agora apenas indicações para *um conjunto flexível de princípios e finalidades, transformados em uma ordem transitiva somente nos discursos de aplicação referidos a cada caso. As relações entre as normas válidas alteram-se em função da constelação das características relevantes de um caso a ser decidido*. Assim, a indeterminação de uma norma válida, mas só aplicável *prima facie* (...), reflete-se nos *graus de liberdade de um conjunto móvel de princípios*, cuja ordem de relações entre si só se estabelece depois de fixado concretamente o modo como a norma adequada se refere à situação (Habermas, 2020, p. 283 grifo próprio).

A relação entre intelecto e vontade nas discussões políticas situadas

Se considerarmos agora o conjunto dos tipos de discurso distinguidos por Habermas, veremos que apenas o discurso de fundamentação das normas morais tem um caráter genérico e abstrato, que abstrai das características próprias das situações singulares. Os demais discursos têm um caráter fundamentalmente situado, até porque eles tratam da justificação de decisões tomadas em circunstâncias específicas, nas quais se manifesta um peso comparativamente maior do “momento volitivo”, ou do “momento ativo do projeto e da configuração”, em comparação com o “momento passivo do conhecimento” (Habermas, 2020, p. 210).

Não é unicamente a forma do direito que distingue a autolegislação política da autolegislação moral, mas a contingência da forma de vida, dos fins e das situações de interesse, que estabelece previamente a identidade da vontade que determina a si mesma. Enquanto a vontade moralmente boa é

como que absorvida na razão prática, a vontade política racionalmente fundamentada também conserva algo de contingente, na medida em que as próprias razões só valem em relação a contextos aleatórios. Por essa razão, o carácter comum das convicções discursivamente produzidas do legislador político se manifesta na forma do poder comunicativo (Habermas, 2020, p. 210-211, grifo próprio).

Esta última citação permite lançar a hipótese de que a competência discursiva primordialmente necessária à geração de poder comunicativo é a competência para discursos situados, como competência de compreender as mudanças de sentido que as regras e princípios gerais devem sofrer conforme a variação das características relevantes de cada situação. A citação permite afirmar também que a conexão com circunstâncias singulares e contingentes é perfeitamente compatível com a possibilidade de uma fundamentação racional da decisão tomada pela vontade política do coletivo, como vontade unificada pelo poder comunicativo. O predomínio do “momento volitivo” decerto significa que, nos discursos situados e acoplados a circunstâncias singulares, a vontade de entender-se com os demais tem maior relevância do que a descoberta da resposta finalmente (ou inalteravelmente) correta, mas não significa que a construção discursiva da melhor resposta se dê apenas pela vontade, independentemente do intelecto, ou independentemente das razões e argumentos que o intelecto avalia como melhores ou piores. A vontade de entender-se com os demais implica a capacidade de acompanhar e avaliar argumentos, em vez de seguir indivíduos e grupos de interesse particulares.

Gostaríamos de propor a hipótese de que também no caso dos discursos situados a fundamentação racional da melhor resposta depende de uma “troca generalizada de perspectivas”, à semelhança

do que ocorre nos discursos de fundamentação das normas morais. Nos discursos situados, entretanto, a troca generalizada de perspectivas não se reduz à troca de perspectivas dos indivíduos cujos interesses fundamentais seriam possivelmente afetados pela observância universal de uma norma geral de regulação dos conflitos, como ocorre nos discursos de fundamentação moral, mas inclui também a troca das diferentes perspectivas e critérios discursivos envolvidos na justificação racional da respectiva decisão, a qual precisa levar em conta a respectiva relevância na situação de considerações morais, pragmáticas, ético-políticas e jurídicas (quanto à segurança jurídica). A questão é que a troca das perspectivas discursivas envolve de certo modo uma troca generalizada das perspectivas pessoais, na medida em que as perspectivas pessoais até certo ponto incluem uma preferência inicial por esta ou aquela perspectiva discursiva. A aprendizagem da troca generalizada das perspectivas é também uma aprendizagem de “fluidificação” das perspectivas e identidades pessoais, que permite que tais identidades se libertem da preferência rígida por esta ou aquela perspectiva de reflexão e argumentação.

Ora, se as discussões propriamente políticas são discussões que levam em conta a relevância das normas gerais de regulação moral dos conflitos, mas precisam por outro lado adequá-las a um contexto de decisão que inclui outras considerações além das estritamente morais, essa necessidade de adequação às situações singulares de decisão se manifesta não apenas nas discussões políticas institucionalizadas que se desenvolvem no *medium* jurídico do Estado democrático, mas também, e até com maior intensidade, nas discussões políticas que se desenvolvem no *medium* não institucionalizado da esfera pública. Assim, além da competência para a “hipocrisia virtuosa” acima analisada, a geração do poder comunicativo através das discussões políticas na esfera pública exige uma competência para discursos situados, ou seja, a competência

para elaborar e acompanhar razões e argumentos móveis, no âmbito dos quais a pretendida validade universal também está em movimento. Parece-nos essencial compreender que os conceitos e princípios que estruturam os argumentos situados funcionam como razões móveis, e que os argumentos tecem nesse caso um princípio móvel de unificação das vontades. É justamente este caráter móvel e fluido que lhes confere a natureza de um princípio brando, democrático e amoroso de unificação das vontades particulares e de constituição de uma vontade universal (ou coletiva).

Referências

HABERMAS, Jürgen. **De L'Étique de la Discussion**. Traduction de Mark Hunyadi. Paris: Éditions du Cerf, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **Facticidade e Validade**. Tradução de Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora UNESP, 2020.

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e Justificação**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Ed. Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **Entre Naturalismo e Religião**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

NOVAES, Catarina Dutilh. Who's Afraid of Adversariality? Conflict and Cooperation in Argumentation. **Topoi** 40, p. 873–886, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11245-020-09736-9>.

Ação comunicativa e a sociogênese da autoconsciência falsa: uma crítica ao irracionalismo da “pós-verdade/fake news”

Sérgio Luiz Pereira da Silva
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO.
slps2@uol.com.br

Considerações Conceituais, uma introdução

Consideramos o binômio pós-verdade/*fake news* um processo de irracionalismo autoconsciente de conveniência, que choca, distorce, reprime e ajuda a negar a realidade dos fatos e mobiliza afetos coletivos compartilhados. Com base nisso, tratamos de entender esse fenômeno de irracionalismo e seus dispositivos de persuasão intersubjetivos, que visam subverter a ordem da razão e a opinião pública, e assim, eliminando qualquer possibilidade de qualquer forma comunicativa que vise o entendimento.

O fenômeno da pós-verdade faz parte de um jogo instrumental de poder fundado em interesses desinformativos de grandes grupos e políticos, que disseminam desinformação, com o objetivo de criar instabilidade generalizada na opinião circulante nas redes sociais sobre determinados assuntos e temas, visando interesses específicos, como persuadir ou mobilizar a opinião pública de sociedades inteiras, no sentido de criar pressões de interesses econômicos e financeiros, como no caso do *BREXIT*, que resultou na saída do Reino Unido da União Europeia.

Dentro desse contexto de pós-verdade e seu recurso instrumental em forma de *fake news*, funciona como um dispositivo que oblitera a capacidade de discernimento crítico dos sujeitos,

persuadindo-os o orientando-os a tomarem posições urgentes sobre determinados conjuntos de interesses, sobre os quais, geralmente, os indivíduos envolvidos não exercem conhecimento, mesmo assim se mobilizam de forma afetiva, a tomarem posições, ao ponto de criarem conflitos e situações de violência.

Esse conjunto de interesses, que motiva as *fakes news* são pautas de conjunturas locais e internacionais e atendem especificamente ao desejo de controle imediato sobre as novas formas de opinião pública e ação política, assim como sobre as motivações individuais, a partir da esfera pública da internet, por meio das suas redes sociais. Em particular na manipulação e indução da opinião dos indivíduos/usuários das mídias sociais, que consomem e reproduzem informação em larga escala cotidianamente e que estão mais vulneráveis a crerem em mensagens e informações inverossímeis e a persuasão de grupos de compartilhamento. Os impactos das *fake news* nas redes sociais causam efeitos emocionais nas mais várias camadas da sociedade e repercutem em todas as classes sociais de forma generalizada, pois, mesmo quando se prova que determinadas notícias são falsas, muitos continuam desejando que essas fossem verdadeiras, numa espécie de sistema de pensamento negacionista fundado num irracionalismo autoconsciente e conveniente. Quase sempre, a função desse tipo de pensamento negacionista é atuar contra o pensamento racional científico.

O pensamento da ciência e da filosofia tem o poder de dispor de um saber pautado em processos de racionalidades que atendem a níveis de conhecimento teórico, conceitual, metodológico e hipotético, que foi acumulado e compartilhado no processo histórico das sociedades. O modo epistemológico do pensamento racional está fundado em perspectivas de conhecer e interpretar a verdade dos fatos. A exemplo disso, concordamos com os interacionistas simbólicos, que herdaram da fenomenologia uma maneira de interpretar

os fatos dentro de uma perspectiva relativista, em que se coloca o conceito de “verdade”. A essa verdade cabe sempre um certo grau de relativização, pois não existe verdade como essência das coisas, mas como interpretação, mediante parâmetros epistemológicos hermenêuticos. Com isso, o fenômeno da construção social da realidade é relativo ao posicionamento do sujeito no mundo e seu modo de interpretá-lo hermenêuticamente a partir dos fatos.

Mas, mesmo assim, há um pressuposto de validade universal para definir a legitimidade do posicionamento desse sujeito no mundo e o seu papel interpretativo. E, nesse sentido, a hermenêutica, como método, dentro desse contexto, exerce um poder de reflexão interpretativa que se legitima como construção da verdade interpretada.

Dentro desse contexto, sociólogos interacionistas, como Berger e Luckmann (1973) assim como materialistas críticos, como Adorno (2009) corroboram da mesma premissa em que se afirma que o pensamento é uma categoria analítica e interpretativa, que se funda no uso da razão reflexiva, para interpretar fatos e fenômenos. A esse respeito, Adorno afirma que: “Para a mentalidade científica o desinteresse do pensamento pela tarefa de preparar o factual, a transgressão da esfera da realidade é desvario e autodestruição, do mesmo modo que, para o feiticeiro do mundo primitivo, a transgressão do círculo mágico traçado para a invocação [...]” (Adorno, 2009, p. 33).

Os resultados do conhecimento científico são colocados à prova e disponibilizados em testes sujeitos à refutação e à contra-argumentação. O que faz com que a ciência seja plural, busque interpretações sobre o real, fundado em saberes diferenciados e sistematizados que visem sempre novos resultados, em nome de uma melhor explicação, sobre os fatos da realidade em todas as áreas. As mudanças propostas pelo conhecimento científico levam o conhecimento sistemático a novos patamares de mudança, inovação

e emancipação, que devem incidir em novos resultados relativos às novas verdades. Quanto a isso, gostaria de recorrer a Habermas (1990), para entender a crítica epistemológica ao conceito de conhecimento, pensamento e verdade como espírito absoluto ou incondicionado, que na língua latina significava *summus ens* (vide a exegese dos textos antigos) e que nos servirá de base para formular uma crítica ao seu oposto que é a pós-verdade no século XXI. A verdade e sua forma de conhecimento e pensamento de ordem pública, está sendo substituída por um dispositivo que produz desinformação, a partir dos quais o conhecimento do homem comum perdeu seu poder interpelativo e crítico.

O termo pós-verdade foi definido como um substantivo que se referencia ao contexto no qual os valores subjetivos ligado, sobretudo, à mobilização dos afetos, se sobrepõe ao caráter objetivo dos fatos e ao modo racional de compreendê-los. É dentro desse contexto que a pós-verdade se mostra como um posicionamento anticientífico e negacionista, que desconsidera o saber técnico e o substitui por valores míticos e de natureza esotéricos, ou em publicidade falsa, dentre outras coisas. Com afirma D’Ancona (2018), em seu texto “Quem precisa de ciência?”, as prioridades da pós-verdade fazem aflorar a cultura do “negacionismo científico” e “teorias da conspiração”.

Como D’Ancona afirma:

Quando a verdade desaba como valor social, as continuidades da prática social que ela apoiou são postas em perigo. [...]. A pós-verdade gera uma volatilidade espantosa. Quando se confia menos na investigação baseada em provas do que numa coleção de anedotas e se presta menos atenção à autoridade institucional do que em teoria da conspiração, as consequências podem ser imprevisíveis e fatais (D’Ancona, 2018, p. 72-73).

Argumentamos com base em Adorno e Horkheimer (2006) que esse processo é ideológico e cria uma reificação do pensamento, que leva o ato de pensar a “reifica-se num processo automático e autônomo que ele próprio produz para que ele possa substituí-lo. O Esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento. (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 33). Pois a ideologia, ao coisificar a consciência dos seres, inibe o potencial crítico de interpretação e suscita a percepção emocional como modo de operação do pensamento superficial sobre fatos, objetos e fenômenos. Compreendamos que a interpretação é um modo formativo e linguístico de produzir saberes. E quanto mais fundamentado em elementos da realidade estejam essas formas de saberes, mas válidos serão os processos de formação do conhecimento no cotidiano por meio das formas de linguagem e desalienação do senso comum. Berger e Luckmann (1973) fazem uso dos conceitos de realidade e conhecimento, afirmando que esses termos são mantenedores do princípio da verdade e ambos os termos fazem parte de uma trajetória epistemológica que se fundamentam a partir de fenômenos da vida diária, em que se acredita no “conhecimento’ como a certeza de que os fenômenos são reais e possuem características específicas. É nesse sentido que estes termos têm importância para o homem da rua como para o filósofo” (Berger; Luckmann, 1973, p. 11).

Habermas não se distancia dessa perspectiva, pois para ele o cotidiano é o lugar de existência das coisas do mundo da vida, da experiência e do conhecimento. Porém, no mundo da vida do cotidiano da *fake news*, a experiência com a verdade passa longe, pois é justamente o contrário o que ocorre. O que vigora nesse processo reificado do cotidiano digital das *fake news* é a criação de falsas realidades ou uma falsificação sobre o conhecimento científico no mundo da vida, o que faz colonizar a subjetividade de milhões de indivíduos/usuário na esfera pública digital da internet, criando mitos

ao invés de criar verdades pautadas em formas de conhecimento racional.

Conhecimento Comunicativo e interesse da autoconsciência política na modernidade.

Segundo Habermas, o conhecimento científico é cumulativo, refutável e emancipatório. Como bem afirma ele, a ciência não é e não pode ser dogmática, e, da mesma forma, "O poder de disposição que as ciências empíricas possibilitam não pode confundir-se com o poder do agir ilustrado" (Habermas, 1968, p. 99). Por sua vez, para Habermas, esse conhecimento cumulativo e sua relação com a autoconsciência dos indivíduos é visto como uma forma de amadurecimento na relação entre o conhecimento e racionalidade pública, nas formas comunicativas da esfera pública. O esclarecimento político do conhecimento é necessário, à medida que a teoria do conhecimento técnico e científico estão dispostas em formas de controle, sobre as quais os indivíduos devem se transformar em sujeitos políticos por modos comunicativos de negociações e entendimentos sociais. Mas, para Habermas, essa questão da autoconsciência do saber e do conhecimento está associada ao modo como o conhecimento técnico foi estabelecido pela ciência, e se disponibilizou dentro de um jogo de forças, marcados por conhecimento e interesse.

Em seu livro *Técnica e Ciência como ideologia*, Habermas cita que,

As informações de natureza estritamente científico-natural só podem entrar num mundo social da vida por meio da sua utilização técnica, como saber tecnológico: prestam-se aqui a ampliação do nosso poder de disposição técnica. Por isso, não se situam no mesmo plano da autocompreensão, que orienta a ação dos grupos sociais. Para o seu saber prático, que se exprime na literatura, o conteúdo informativo das

ciências não pode, pois, ser relevante sem mediações – só pode adquirir significação pelo desvio através das consequências práticas do progresso técnico (Habermas, 1968, p. 97).

Essas ideias desenvolvidas por Habermas como crítica ao conhecimento na modernidade, em particular as críticas que foram estabelecidas pela leitura feitas a partir de Hegel em seus livros *Técnica e ciência como Ideologia* (1968) e *Conhecimento e Interesse* (1973), é de fundamental importância para entendermos sua análise sobre a modernidade e os discursos que ela instaurou, fundados no saber e na ordem instrumental do positivismo. Sua abordagem se refere às formas de racionalidade que se impôs no mundo social dos sujeitos e incidiram diretamente nos processos intersubjetivos de comportamento social de forma autoconsciente.

Norbert Elias (1990) segue um outro caminho, fundado na violência instaurada no processo civilizatório que configurou o caráter nacional dos Estados-Nação, que contribuiu para a formação da autoconsciência das formas de controle, expressas na institucionalização das formas de saber e poder, que determinam a sociogênese dos indivíduos na sociedade moderna, na determinação da relação estado e sociedade. Elias (1990, 2013) chama a sociedade moderna de sociedade complexa, por instaurar novas formas de regulação dos processos de controle civilizatórios, a partir de acordos coletivos de relações sociais e institucionais.

As perspectivas de Habermas e Elias são diferentes, mas em ambos os autores é feita uma crítica sobre as formas de dominação, por meios de processos do conhecimento e da verdade que se estabelecem de forma instrumental sobre o controle dos indivíduos nessa esfera social. Habermas e Elias, cada um ao seu modo, ao tratarem de uma reflexão crítica sobre as formas do conhecimento e autoconsciência dos indivíduos, nos ajudam na formulação de uma

análise crítica sobre as formas de irracionalismo de conveniência que se constituem em novas formas de poder e discurso autoritário na sociedade contemporânea, na qual se propagam a formação de um novo pensamento ultraconservador e autoconsciente por parte dos indivíduos.

Habermas afirma que “A autoconsciência, a relação do sujeito cognoscente consigo mesmo, oferece, desde Descartes, a chave para a esfera interna, absolutamente consciente, das representações que temos dos objetos.” (Habermas, 1989, p. 28). Porém, quando a ação de cognição envolve linguagem, essa ação passa a fazer parte de uma lógica comunicativa, e sobre a qual se impinge a necessidade de entendimento social e reciprocidade reflexiva. Esse argumento habermasiano que resulta na explicação da razão comunicativa está fundamentado em três pilares, ou, se preferirem, em três perspectivas, a linguagem, a cognição do aprendizado e por fim os processos morais que envolvem as formas normativas da vida social, relativas às ações e procedimentos comunicativos. A racionalidade comunicativa (Habermas, 2012), que sofre forte influência das explicações de teóricos do interacionismo simbólico, como George Mead, está presente epistemologicamente nas esferas sociais e precisa ser observada como elemento contributivo da construção social da verdade, nos processos de entendimento e acordos sobre a realidade, com base na intenção de comunicação entre os indivíduos.

A lógica da linguagem, que obedece aos objetivos dos entendimentos na esfera pública (Habermas, 1984) são fenômenos presentes do mundo da vida (Mead, 1932) e só se fazem efetivos como atos mediados pela interação na vida. Segundo Mead (1932), os indivíduos no mundo vivido assumem o papel e incorporam, de forma intersubjetiva, elementos de ação um dos outros, com os quais interagem. Essa relação é estabelecida de forma interpessoal e seguem uma espécie de roteiro social interativo, que se estrutura

num protocolo de sociabilidade ao longo do processo grupal e institucional das interações sociais. Dependendo da forma como esse processo vá se desenvolver, os indivíduos vão realizando adaptações nesse roteiro de ação e mediação de comportamento linguístico e nas formas de comunicabilidade entre os atores sociais (Mead, 1932, 1972).

A linguagem, e suas formas de pronunciamento, é o maior fenômeno da humanidade, e a partir desse fenômeno, os seres iniciaram processos de mudança e ordenamento da vida coletiva, a partir dos quais a vida social se tornou emancipada. Com base no uso ordenado da linguagem, surgiram processos evolucionários, revolucionários e emancipatórios que nos levaram a uma sociedade com ordenamento da vida social, donde surgem as ideias de mundo vivido constituídos por espaços públicos, onde os indivíduos comuns desenvolvem suas interações cotidianas de linguagens, atos de fala e sociabilidade de conhecimento e interesses. Nessas esferas, vemos se desenvolver o presente imediato da vida social, mas mesmo que estejamos totalmente imersos nesse presente imediato, estaremos sempre olhando para nosso passado recente, como se esse fosse um reflexo desse mundo vivido, a partir do qual se toma consciência e posicionamento social diante de questões cotidianas.

Baseado na teoria de Mead, Habermas afirma que:

[...] os fenômenos da consciência sob o ponto de vista de sua formação, que tem origem em estrutura da interação mediada pela linguagem e pelos símbolos. A linguagem possui um significado constitutivo para as formas de vida sociocultural. No homem, a diferenciação funcional mediante a linguagem dá origem a um princípio de organização totalmente diferente, produzindo não somente outro indivíduo, como também outro tipo de sociedade (Habermas, 2012, p. 9).

Segundo Habermas, a cognição e o comportamento nascem dos processos de interação linguística que são operados processualmente no mundo da vida e sobre os quais são fundamentais os atos de fala. Para Habermas (2012) a teoria dos atos de fala foi desenvolvida pelo filósofo da linguagem, John L. Austin, o qual define o ato de fala perlocucionário como um ato que provoca efeito de influência, no sentido de convencer, persuadir, assustar etc. sobre quem quer que esteja sujeito ao ato de perlocução, a partir de uma locução diretiva. Os atos de fala e as ações, como fenômenos da vida social, devem ser voltados para o entendimento entre os sujeitos no sentido de se buscar formas de emancipação por meio das interações no mundo da vida e na esfera pública. Nesse sentido, os pronunciamentos linguísticos e as tomadas de posições sociais devem resultar numa racionalidade e numa *práxis* emancipatória que ajuda a justificar o uso da razão pública, como princípio de orientação política (Habermas, 1984, 1990, 1996). Esse tipo de racionalidade opera dentro de uma lógica fundada em pressupostos universalmente válidos, no qual os pronunciamentos, por meio da linguagem política, agem na busca de expressões de entendimento, do ponto de vista cognitivo e comportamental. Os atos de fala, nesse contexto, têm essa função. Quanto a isso, Habermas (2012) se utiliza da distinção que é feita por Austin que nos apresenta três tipos de atos de fala, a saber, o ato locucionário, o ilocucionário e o perlocucionário.

No ato locucionário, o anunciante, ao expressar a fala, diz algo, e, ao fazê-lo, expressa um estado de coisas; no ato ilocucionário, ao expressar a fala e a mensagem, o falante realiza uma ação enquanto diz algo, promovendo um processo de entendimento; e por fim o ato perlocucionário, em que, ao expressar o pronunciamento, o falante causa um efeito em que o ouve. Darei maior atenção a esse último, como crítica de um modelo teleológico que busca uma finalidade

enunciativa, que prescinde de forma de entendimento, acordo etc. O ato perlocucionário atende a uma forma de razão instrumental e estratégica, que busca meios para atingir determinados fins, impactando de alguma forma que estiver sujeito a esse tipo de ato de fala. No caso em questão, fins que causem impactos e eliminem o poder de reflexão crítica sobre o que que é dito, visto ou ouvido.

Não quero aqui reduzir o conceito de ato de fala perlocucionário ao conceito de pós-verdade, em particular aos das *fake news*. Mas, em certa medida, as *fake news* têm uma certa característica perlocucionária, por serem formas de pronunciamento que causam de imediato impacto emocional, relativo a crenças e valores dos indivíduos que estão sujeitos às mensagens falsas, na esfera pública, sobretudo as esferas relativas às mídias sociais.

Na visão de Habermas, a linguagem, a cognição e a assimilação do desenvolvimento da moral são forjadas no processo de desenvolvimento do aprendizado da vida social. E esse processo só é possível mediante as formas de entendimento e acordos estabelecidos pela autoconsciência social e o comportamento dos sujeitos no mundo da vida social. A linguagem, a cognição e a moral são vistas por Habermas como três pilares da sociedade. O pilar da linguagem é um traço distintivo nas passagens dos estágios das fases nas quais o homem se comunicava por gestos, posteriormente por símbolos e depois pela linguagem oral, por meio da qual vão se desenvolver os atos de fala e os atos sociais, dentro de um roteiro social de procedimentos interativos. Isso proporcionou a emancipação do processo de civilidade nos entendimentos dos atores sociais. O pilar do desenvolvimento cognitivo e moral formam a base sobre a qual Habermas ancora sua teoria do agir comunicativo, mediado pelo processo pedagógico de aprendizagem e comportamento da vida institucional da sociedade. Os processos coletivos de organização social somam-se ao desenvolvimento das ações sociais resultantes

de aprendizados acumulados socialmente, que incide sobre os comportamentos.

Essa síntese conceitual nos faz entender que Habermas lança mão de um processo interdisciplinar, filosófico, sociológico, pedagógico, linguístico e psicológico, para fundamentar sua teoria da ação social mediada pelos processos comunicativos de ação social. Com isso, a questão a saber é que atos de fala, ações sociais e interações mediadas pela linguagem e por símbolos, assim como formas de comportamentos, são atos de elaboração de um processo de entendimento coletivo compartilhado de forma autoconsciente no mundo da vida. Sobre esses atos, percebe-se a relação social e política da vida pública nas várias esferas da sociedade, assim como se torna possível uma compreensão sociológica e psicológica dos processos de tomada de consciência dos indivíduos (Habermas, 1990).

Os símbolos e as imagens são hoje parte constitutiva desse processo político de enunciação comunicativa que atende às formas de entendimento entre atores contemporâneos na esfera pública, na qual se faz uso de imagens públicas coletivamente compartilhadas, dentro da cultura visual. Segundo Habermas, a ação comunicativa se constitui numa forma de ação racional que tem propriedades de uma razão pública e auxiliam as tomadas de posição dos sujeitos no tecido social e político da esfera pública.

Ainda segundo o autor, evoluímos socialmente a partir do uso da linguagem e nos emancipamos politicamente de acordo com nossa evolução comportamental mediados por formas coletivas de comunicação compartilhadas. Somos uma sociedade com Estado porque nos emancipamos racionalmente ao ponto de criarmos uma ordem institucional que nos permita viver de forma democrática e livre comunicativamente, respeitando nossas diferenças dos indivíduos e dos grupos sociais. Mas ao mesmo em que somos

diferentes, somos unidos por um projeto emancipatório que nos iguala como seres comunicantes, mediados por pronunciamentos linguísticos e simbólicos, compreensões discursivas e afirmações comunicativas, em forma de ações por parte dos sujeitos. Isso faz com que entendamos a afirmação do Habermas segundo a qual devemos manter “A unidade da razão na multiplicidade de suas vozes” (Habermas, 1990, p. 151).

Para Habermas (1990) a razão pública une o múltiplo, porque para ele é necessário termos a unidade diante das diferenças múltiplas, à medida que o tecido social é constitutivo de tais diferenças que são, *a priori*, subjetivas, porém se expressam na esfera pública mediadas por uma razão pública compartilhada socialmente. Sem o princípio da racionalidade pública, o processo que une o múltiplo e suas distinções, seria inexecutável e com isso impossível existirmos coletivamente como sociedade. Essa questão já se fazia presente na visão de Kant, que refletiu sobre a metafísica relativa à razão subjetiva e universal. Para Kant (2001, 2012), a validade universal da razão é um imperativo categórico, pois a razão sendo universal nos permite a percepção do particular e com isso possibilita que a nossa subjetividade se torne agente de percepção do mundo e nos define como indivíduo, que participa deste mundo. Ou seja, o particular só existe dentro do universal e, nesse sentido, o princípio da razão pública nos torna universais.

O primado da razão garante parâmetro à sociabilidade livre e institucional da sociedade, independente de toda e qualquer diferença que possa haver entre os indivíduos. Ainda segundo Habermas, o singular e o plural dentro desse contexto é pressuposto das possibilidades metafísicas da razão e da verdade, assim como identifica os limites cognitivos da perspectiva do mundo mítico, ainda na crítica que Parmênides fazia à racionalidade mítica, que não tinha pressuposto de validade universal na Grécia antiga.

O mundo no singular remete sempre a uma origem que não pode ser da mesma espécie que as forma originárias do mito, que surgem sempre no plural e em disputa umas com as outras. [...]. E a explicação para os fenômenos objetivados não pode ser procurada no nível dos próprios fenômenos, mas em algo que subjaz os fenômenos (Habermas, 1990, p. 154).

O princípio da racionalidade permite aos sujeitos a base sobre a qual se constroem entendimentos e acordos. Esses entendimentos são pautados no princípio da razão de valores compartilhados, dentro de cânones instituídos nas formas de pronunciamento da linguagem, e se constituem, para Habermas, num agir comunicativo com pretensão de verdade e legitimidade. Antagonicamente a esse princípio, o irracionalismo de conveniência da pós-verdade se fundamenta na oposição da racionalidade comunicativa, esse fenômeno é fruto justamente da crise da racionalidade política que a modernidade instaurou, e que possibilitou a falência fragmentaria do entendimento racional coletivo e intersubjetivo dos sujeitos, que incorporam de forma mais acirrada o individualismo comportamental na política de seus interesses particulares e de grupos. A pós-verdade se apoia nessa fragmentação da consciência na forma autorreferente e pretensamente autônoma dos sujeitos e seus atos de fala e políticos e de comportamento social, dentro e fora das redes sociais.

Para Cristian Dunker,

A pós-verdade seria uma espécie de segunda onda do pós-modernismo. (...) a pós-verdade inaugura uma reflexão prática e política sobre o que devemos entender por verdade e sobre a autoridade que lhes é imposta. O traço maior da subjetividade em termos de pós-verdade será exatamente esta aptidão para a inversão sem transformação. (Dunker, 2017, p. 13).

Essa inversão, que iria do pós-moderno ao pós-verdadeiro, traz ainda uma contradição complexa e conflituosa entre ambos em relação à verdade. Da bricolagem do pós-moderno à intencionalidade das *fake news* pós-verdadeiras, o que entra em questão, sem querer reduzir uma coisa a outra, é a evasão do princípio ético da verdade e o esvaziamento do pressuposto da racionalidade discursiva, entrando em cena, então, os dispositivos ideológicos de colonização do imaginário social e político a partir dos quais os sujeitos se veem influenciados na esfera pública.

A modernidade assim como a pós-modernidade são fenômenos que se constituem a partir da formação de um discurso de poder instituído na esfera do Estado e das instituições da sociedade. Segundo Habermas, (1984, 1994, 1995) a modernidade é fundada sobre um discurso e sobre este se instaura um ideário de valores, que resultam em processo de constituição do conhecimento, sociopolítico, científico, educacional, cultural, artístico e estético da sociedade e do Estado. Porém o que Habermas (1984, 1994, 1995) ressalta é que dentro desse processo a razão relativa à modernidade é constitutiva de uma construção discursiva, carregada de valores e ideologias propagadas de forma instrumental na relação entre meios e fins. Mas mesmo em sendo assim, a própria noção de verdade, no imaginário moderno, atende a uma construção de princípios éticos, que embora sejam contraditórios e as vezes até ambíguos, são, a princípio, ética e politicamente válidos, dentro dos discursos sobre a realidade institucional que a modernidade instaura.

Em outras palavras, a verdade e seus desdobramentos estão ancorados em dois fatores, a saber, a validade da razão, que permita a sua compreensão assim como a sua crítica, e a validade ética, que norteia a legitimidade os argumentos e os comportamentos discursivo dos indivíduos e suas ver- dades. Assim com Habermas, Norbert Elias (1993) defende que a relação dos indivíduos no processo das relações

sociais estrutura-se na ética do comportamento dos indivíduos, amparados nas estruturas institucionais da sociedade, sobre a qual, segundo Elias, se formam a sociogênese do conhecimento da vida social, que se pretende civilizada e culturalmente desenvolvida. Dentro desse processo de sociogênese, com pensa Elias (1993), o princípio da autoconsciência sobre a verdade e a civilidade fundam-se numa construção que permite a oposição e a pluralidade das diferenças entre os indivíduos, numa espécie de balança social entre o “Nós” e os “Eus”, como ele afirma em seu livro *A Sociedade dos Indivíduos* (1993).

A Racionalidade pública do processo civilizatório: emancipação, autoconsciência e autodeterminação

Os conceitos de conhecimento, verdade, autodeterminação e *habitus*, na teoria de Norbert Elias, são fundamentais para definir o princípio do processo civilizatório e emancipatório dos estados, com caráter nacional e dos indivíduos com caráter social, numa relação de equilíbrio mediada pela cultura dentro desse processo. O que destacamos é que essa civilidade e sociabilidade cultural são elementos incorporados de forma autoconsciente, que permitem aos indivíduos formularem seus acordos sociais, mediante a relação com o Estado. Sobre esse aspecto, Habermas e Elias estão de lados distintos, sociologicamente falando, sobre as dimensões distintas entre coletivo e o social e o seu papel, mas se tangenciam sobre o caráter da autoconsciência dos indivíduos nessa dimensão.

Para Elias (1993) as formas de poder e conhecimento do mundo moderno, que derivaram em formas de dominação dos estados sobre os indivíduos, são igualmente avanços de um processo civilizatório que se impuseram aos indivíduos a partir de parâmetro

de controle do saber sobre o processo civilizatório da vida social, em nome da manutenção das formas de assimilação da cultura dita civilizada. Ainda segundo Elias (1990), a sociedade moderna que é caracterizada por uma complexidade institucional e protocolar, que determina procedimentos de comportamento, é fruto de uma mesma sociogênese que influi a mudança na vida dos indivíduos e ao mesmo tempo dá a eles autonomia social e responsabilidade para que eles sejam livres e responsáveis por si e pelo que fazem conscientemente.

Esses indivíduos têm autoconsciência das suas escolhas e têm igualmente consciência da necessidade de seus interesses e do limite sobre até onde podem agir legitimamente a partir de suas liberdades. Porém, nesse mesmo contexto, surgem também novas formas de dispositivos sofisticados de controle que são estabelecidas, e sobre as quais esses indivíduos usuários têm autoconsciência das suas influências. O desenvolvimento das redes sociais e todo acúmulo de experiência, dados e conhecimento disponíveis nelas, representaria um processo complexo que atende não apenas a uma superestrutura tecnológica, mas também a um processo civilizador da informação e não da desinformação, pelas fake News, que resulta na brutalidade irracional conveniente da pós-verdade, socialmente compartilhada.

O processo civilizador é um processo moderna que é fruto do acúmulo de experiência incorporada por costumes e por leis instituídas por grupos e pelo estado de direito, e por saberes experimentados, que incidem sobre os indivíduos, de forma de autoconsciente, a razoabilidade das praticas sociais, e que é incorporada intersubjetivamente nas condutas dos indivíduos. Os indivíduos se civilizam incorporando controles e maneiras de ser e de estar no mundo individualmente ou em grupo. Para Elias, *"Aquilo que, visto por um aspecto, se apresenta como um processo de individualização crescente é visto, por outro, um processo de civilização"*

(Elias, 1990, p. 317). Fazendo um paralelo a essa premissa, diríamos que os indivíduos no desenvolvimento de suas atividades nas redes sociais se pronunciam e se afirmam perante o mundo, com impulsos espontâneos e reprimidos num jogo de autocontrole nas interações sociais. E o uso das formas de interação culturais e comunicativas são as principais formas de interação; nesse contexto, o comportamento impulsivo em que segundo Elias os indivíduos reconhecem o lugar do “nos” e do “eu” na rede de relações sociais.

Segundo Elias (1990) “A lacuna e o conflito entre os impulsos mais espontâneos e os impulsos que cerceiam a ação imediata, sentidos pelas pessoas altamente individualizadas desse estágio de civilização, são por elas projetados em seu mundo” (Elias, 1990, p. 319). Para Elias, o controle sobre a percepção e o comportamento do indivíduo fundamenta a regulação e o poder que o Estado estabeleceu sobre os indivíduos nesse processo civilizatório. Porém isso também estabelece algo bem mais agudo como mecanismo de controle modulador de comportamentos na sociogênese do indivíduo na sociedade complexa das redes sociais, nas quais os indivíduos têm plena consciência do seu papel.

Nesse contexto, os atos de compartilhamento informativo, desinformativos e contra-informativos, como os atos de fala, os pronunciamentos, os enunciados, e postagens em mídias sociais, são constitutivos de impulsos comportamentais de saber e de poder, que resultam em tomadas de posição autoconsciente nos espaços públicos e políticos das redes sociais. Nossos pronunciamentos sociais causam algum tipo de impacto e por menor que seja, nossos pronunciamentos são constitutivos de um dispositivo de linguagem que também está associado às formas de saber e de poder de nossa consciência política sob o nosso autocontrole nos espaços públicos. Com isso, acreditamos que a performance social do indivíduos/usuários nas mídias sociais é demarcada pelo autocontrole que os

indivíduos têm sobre os seus impulsos e comportamentos, o que demarca o grau de racionalidade ou irracionalidade autoconsciente dos indivíduos, mesmo quando esses lidam com situações de conflito, tensões, emoções e visões de mundo calcadas em opiniões superficiais sobre assuntos com os quais os indivíduos se identificam, sobretudo quando reproduzem enunciações de cunho extremista.

Esse jogo de fala e enunciação, muitas vezes fundado em ideologias religiosas e moralistas, tentam se travestir de opinião política, mas são apenas imposições de afetos e desafetos que querem impor um sentido discursivo de poder como regime de verdade, num jogo intersubjetivo de poder pessoal ou grupal. Nesse jogo interpelativo, a emoção, como *Doxa* opinativa, é a regra determinada por valores que prescindem do direito à diferença e tenta se impor com verdade nos espaços públicos. *Doxa deriva* é o termo grego, usado na antiguidade, para se referir a formas de argumentos comuns e emocionais que prescindem de uma racionalidade política e sistemática, para formação de argumentos verdadeiros. A *Doxa* se funda em opinião comum particular oposta à verdade, que para os gregos só seria resultante do debate da política na esfera pública. A *Doxa* é assim vista pela filosofia como um conjunto de juízo de valor que a sociedade cria em determinadas circunstâncias históricas, partindo da suposição de que tais juízos são fundados em elaborações de verdades ou evidências de verdade, mas não passam de crenças ingênuas desprovidas de substância de realidade e conhecimento válido, que são processados num jogo de disputa de opiniões.

Muitas vezes, esse jogo de opinião e debate prescindem igualmente de necessário grau de racionalidade que permita o diálogo e, com isso, não é possível que ajam entendimentos entre os sujeitos que se pronunciam nos atos de fala ou atos de troca de mensagens, em diálogos nas redes sociais, que causam mais efeitos pelos impactos das emissões das mensagens, que discernimento na

discussão sobre o que é dito. Não havendo assim, a possibilidade de entendimento comunicativo, entre os sujeitos do debate acalorados ancorados em *fake news* e pós-verdades. Nesse contexto, os emissores e o receptores não têm condições de entendimento nesses processos comunicativos, propostos nos espaços públicos das mídias sociais.

Essas relações ruidosas nessas esferas públicas implicam em formas de não entendimento, que são motivadas por relações forjadas em contextos ideológicos de poder, sobre os quais a linguagem e a incompreensão da racionalidade têm fins objetivos de controle dos espaços da fala e se tornam mecanismos de controle sobre opiniões e comportamentos desse jogo social de imposição de regimes de verdades e pós-verdades.

O controle da opinião pública, assim como do conjunto de dados e informações que circula nas redes sociais, é um processo complexo. Há uma autoconsciência na forma como a opinião é submetida a regimes de pós-verdade e sobre a qual se buscam formas de controle por meio dos processos de desinformação da *fake news*, na esfera pública do mundo da vida da internet. É importante destacar que esse processo concreto de desinformação se reproduz como forma de dispositivos de controle, que se repercutem em tomadas de posição de políticas públicas dos indivíduos/usuários, à medida que são orientados por cálculos algoritmos que analisam hábitos e dados nas redes sociais, como refletivos no nosso livro, *O Irracionalismo de Conveniência: ensaio sobre pós-verdade, fake news e a psicopolítica do fascismo digital*, qual indicamos na bibliografia final desse texto.

Os comportamentos e práticas dos grupos sociais, que ancoram seus *habitus* em distorções informativas como as *fake news*, o fazem mediante interferência direta na reprodução de suas vidas cotidianas, à medida que incorporam como verdade notícias e informações que não correspondem à realidade e circulam de

forma inadvertida nessas esferas públicas eletrônica. Dentro desse contexto, as informações e os mecanismos de comunicações sociais, assim como os dispositivos de interdições institucionais do Estado e dos grupos sociais, são representações de poder e controle social no desenvolvimento da sociogênese dos indivíduos nesse contexto do mundo da vida digital.

Voltando às explicações de Elias (1990, 1993, 1997), vemos que de forma autoconsciente e com autocontrole, os indivíduos assimilam os processos informacionais e institucionais que incidem na modulação de suas vidas. E de forma autoconsciente os indivíduos se sentem livres com o acúmulo de conhecimento que absorvem na modernidade, ao mesmo tempo essa autoconsciência os controla a todo momento no desenvolvimento de suas atividades sociais. Nesse sentido, para Elias, quanto maior o grau de conhecimento, maior o grau de responsabilidade que os indivíduos terão sobre suas vidas. Com isso, a autoconsciência associada ao conceito de acordo social, torna possível a consciência da liberdade de ação dos indivíduos, no processo da vida pública e política na sociedade. O termo acordo se desdobra no termo consentimento, termo sobre o qual o espectro de agenciamento das possibilidades de manutenção do controle sobre os indivíduos é exercido pelo Estado na sua forma de regulação de comportamento.

O conceito de *Habitus* para Elias (1997) é parte constitutiva do papel de ingerência do estado sobre os indivíduos, no processo de normatização da vida social. O conceito de *Habitus*, nesse sentido, se refere ao que comumente se conhece por Caráter Nacional que o estado estabelece, no processo de configuração do seu poder e que se estabelece também na forma de monopólio da violência estatal, sobre os indivíduos (Elias, 2012). Para Elias (1997) o estado se reproduz por um *Habitus*, que são incorporados na formação dos indivíduos e que também tem um poder de coerção que impera como um caráter

nacional, na formação do processo da sociogênese da sociedade/Estado. Ainda segundo Elias (2012), a partir desse *Habitus*, os indivíduos conseguem constituir, de forma livre e democrática, uma sociedade/Estado, com controle institucional, normas constitutivas e ordenamento social autoconsciente, que fazem parte da figuração do que chamamos de estado nação.

Numa outra forma de visão sobre a autoconsciência dos indivíduos sobre a relação sociedade estado, para Habermas (1997), o Estado e seu compromisso com a cidadania e a identidade nacional deve romper com essa lógica de dominação e cada vez mais deve procurar se estabelecer a partir da autoconsciência da razão pública, a partir da qual os atores sociais possam agir comunicativamente na busca de entendimento e acordos democrati- camente estabelecidos, a partir de suas diferenças. Como Habermas afirma,

Esse processo democrático de formação da opinião e de busca de uma decisão transforma-se na constituição do estado de direito. Numa sociedade pluralista, a constituição expressa um consenso formal. Os cidadãos querem regular sua con- vivência de acordo com princípios que podem encontrar o assentimento fundamentado de todos, por serem do interesse simétrico de todos (Habermas, 1997, p. 280).

Com isso, as diferenças sociais poderiam propor formas negociadas e racionais de um entendimento público e político, dentro e fora do Estado. O que parece ser uma utopia nesse contexto de retomada do pensamento do fascismo contemporâneo e a colonização ultraconservadora do estado de direito que produz um mal-estar social, ao invés de um estado de bem-estar.

No contexto da pós-verdade, em que populismos autoritários de colonização do estado nacional imputam valores ultraconservadores particulares sobre os valores universais da razão pública e disputas

de poder que negam acordos democráticos, vemos a morte do *habitus* democrático, assim como a falência da tentativa de uma razão comunicativa.

Segundo Safatle (2017) "Faz parte de uma certa leitura hegemônica da vida social moderna a ideia de que a razão se realiza necessariamente através da consolidação de um horizonte de diálogo" (Safatle, 2017, p. 127), complementando esse pensamento, diríamos, no qual o estado de direito parece ser o mediador de um entendimento social. Ainda citando Safatle, "Assim uma sociedade cujas instituições e práticas são racionais, seria necessariamente capaz de regular seus conflitos a partir da exigência dos sujeitos explicitarem suas razões para agir e de avaliar tais ações a partir da procura do melhor argumento" (Safatle, 2017, p. 127). Esse fundamento crítico apresentado na citação está estruturado no argumento de que a racionalidade pública, sobre as quais os sujeitos se relacionam, possibilitaria acordos e formas de regulação da vida social, mediado por um certo poder comunicativo. O que tornaria possível um tipo de racionalidade compartilhada, na qual se buscam forma de entendimento.

Mas dentro do contexto da sociedade contemporânea que desenvolveu a cultura da desinformação e do irracionalismo de conveniência a partir do binômio pós-verdade/*fake news*, qualquer tentativa de uso da ação comunicativa no exercício da razão pública é em vão. E desse modo, infelizmente, Habermas não se aplicaria como modelo de análise, ao contexto de uma sociedade que se funda numa prática de intencionalidade de ação objetivamente irracional, a exemplo do binômio pós-verdade/*fake News*. Isso porque essa sociedade na qual se instaura esse binômio tende a eliminar a possibilidade de uma razão pública, como forma de entendimento da sociedade civil política. Assim também procura eliminar qualquer crença sociológica sobre os modos civilizados do processo de

autoconsciência, autocontrole e controle social dos indivíduos, na forma como Elias (1993) analisou o processo civilizador.

Com isso, procuraremos refletir um pouco sobre como esse processo de irracionalismo de conveniência desse binômio pós-verdade/*fake news*, atua no cotidiano digital da sociedade contemporânea e faz ressurgir uma regressão da racionalidade que se ancora em pensamentos míticos e negacionistas, que é fruto de uma conjuntura histórica contemporânea, sobre a qual falaremos nas considerações finais desse texto.

Considerações Críticas Finais

Os fenômenos da realidade vivida que observamos, como a degradação do respeito coletivo, a crise das instituições públicas e a produção massificada da mentira, e a ascensão de um fascismo, por meio dos processos das *fake news*, nesse novo e absurdo “normal”, conjunturado por problemas por todos os lados, sobretudo da ordem do político, nos fez perceber o irracionalismo violento, pelo qual todos estávamos passando. Todos os fenômenos, nessa diagnose do tempo presente, mostraram algo de fato monstruoso e que demandaria uma atenção sociológica e interdisciplinar bastante fundamentada e, ao mesmo tempo, ampliada. Sobretudo, por entendermos que esse processo era algo que atuava contra o espírito da democracia, no mundo, de uma maneira geral, não só no Brasil.

Vimos, com isso, que, dentro desse processo, a emergência do advento do ultraconservadorismo da nova direita e suas ideologias falhas apresenta-ram-se como fatos incontestes que atingiam em cheio o *ethos* democrático e a cultura política, acelerando o processo de degradação dos valores políticos, sociais e morais dos nossos dias, no contexto de uma sociedade em rede.

Nesse processo, o fenômeno das mídias sociais, por exemplo, com o uso de plataformas digitais, portais de notícias e redes sociais, foram recorrentemente instrumentalizadas por líderes políticos ultraconservadores, a exemplo de Jair Bolsonaro e Donald Trump, para fazer reverberar suas retóricas de ódio frente à opinião pública, e, em muitas dessas falas publicadas no Twitter, por exemplo, constatava-se que vários pronunciamentos eram frutos das elaborações de argumentos falsos sobre fatos que não correspondiam à realidade e se reverberavam como desinformações massivas por meio das *fake news*. A esfera pública da internet, sobretudo os espaços das mídias sociais, foram ocupados por indivíduos/usuários que colonizaram esses veículos de forma intensa, produzindo, consumindo e replicando mentiras deliberadas.

A produção da mentira massificada foi um dos objetos do nosso interesse nesta pesquisa. Entendemos essa produção de *fake news* como um forte instrumento de uso político, que resultava dos novos arranjos articulados pela ideologia dominante neoliberal, travestida de uma nova direita ultraconservadora que vimos surgir no século XXI e que se mostrou, de forma mais intensa, com a grande crise econômica do ano de 2008 no mundo.

Vale ressaltar que, desde 2008, essa conjuntura de crise, em particular um colapso econômico no mundo de uma maneira geral, potencializou os primeiros acordos dessas mudanças gerais na conjuntura política mundial. Foi com a crise de 2008, sobretudo nos EUA, que vimos surgir discursos conservadores consorciando-se com discursos neoliberais, reivindicando a reforma do modelo de governo e do estado democrático.

Naquele momento, vimos ressurgir os discursos de um retorno ao nacionalismo de Estado. E não foi à toa que o próprio governo democrático do presidente Barak Obama fez uso de um grande volume da verba pública para socorrer bancos e montadoras,

dentre outros setores, nos EUA. A crise econômica provocada pelo neoliberalismo da bolha imobiliária norte-americana reforçou o discurso da extrema-direita norte-americana sobre a necessidade de mudar a política de governo para que se seguisse uma trajetória mais conservadora, voltada para uma política protecionista e nacionalista. Paradoxalmente, essa crise ampliou ainda mais o discurso do neoliberalismo, na esfera do Estado. Dessa crise econômica, vê-se ampliar uma grande crise política, que tocou em cheio países emergentes como o Brasil. Lembremos que, a partir de 2008, muitas outras crises sucederam-se, e o Brasil fez fortes investimentos para conter os avanços da crise econômica e seus efeitos políticos, ainda sendo um país comandado por um governo de esquerda.

Nesse contexto, vimos emergir uma forte crise política interna que se reproduziu na falência da elaboração de políticas públicas no Brasil, assim como vimos que os acordos internos no país sofreram arranjos em direção a um neoliberalismo. Com isso, formou-se um conjunto de manobras políticas e jurídicas, direcionadas para fortalecer grupos conservadores e políticos da direita no Brasil, que atuaram diretamente no enfraquecimento da gestão pública da esquerda brasileira, sobretudo no âmbito do Poder Executivo dos estados e da federação.

A reboque desse processo, em 2013, vimos surgir uma onda popular que se convencionou chamar de jornadas de junho. Esse movimento já dava sinais de uma crise de representatividade política e acenava para uma espetacularização conservadora no país. A ocupação das ruas em junho de 2013 impedia que se levantassem bandeiras partidárias e sindicais, e se ouvia da voz dos populares: “a única bandeira que se permite aqui é a bandeira do Brasil”. Tom claramente ufanista de um nacionalismo emergente, que se afinava com outras sonoridades ideológicas de cunho

ultraconservador. Essas sonoridades conservadoras se faziam presentes, de uma maneira ou de outra, em grupos políticos na sociedade globalizada, dando sinais de que dias piores estavam por vir...

O discurso ultraconservador naquele momento começava a ocupar as mentes, os corpos e as ruas. Ali se iniciava uma trajetória rumo a um novo comportamento político conservador que conclamava as forças militares para impor ordem, num tom de total desprezo pela democracia. Entretanto, sabe-se que não era apenas a espontaneidade discursiva que orientava as condutas conservadoras e antidemocráticas, dentro e fora da esfera pública digital e institucional. Por trás de toda aquela encenação, havia um arranjo de forças políticas e institucionais que se figurava nos corredores do campo do poder, na conciliação de uma guinada ultraconservadora em direção à extrema-direita, que fez usos de notícias falsas, de forma massificada, para fazer operar essa crise nacional, mas que também é reflexo de uma crise mundial, na qual a extrema direita faz se cenário de atuação.

A exemplo disso, testemunhamos uma guinada para a extrema-direita em países como a Hungria, onde vimos ressurgir movimentos partidários nacionalistas ultraconservadores. Esse contexto conjuntural é o cenário em que vemos o ovo da serpente ser chocado, de forma requentada. O resultado disso foi a onda de mobilizações de direita em muitos países, tanto no hemisfério norte como em alguns países do sul. No Reino Unido, vimos o processo do *BREXIT* e toda a mobilização da direita inglesa, fazendo-se valer de instrumentos espúrios, como as *fake news*, e sua massificação de mentiras em favor de manobras que resultaram na saída do Reino Unido da União Europeia.

Na esteira desses acontecimentos ideológicos, instrumentalizados por mentiras massificadas, vimos a consolidação

da extrema-direita conservadora nos EUA, com a eleição de Donald Trump. No hemisfério sul, em particular na América Latina, e, mais ainda, na Argentina, vimos todos os processos e instrumentos noticiosos de propagandas falsas, que foram usadas contra a presidenta Cristina Kirchner. Esse movimento ajudou a eleger o grupo político da direita naquele país, representado por lideranças neoliberais e conservadoras, como Mauricio Macri. A esse exemplo, diríamos que Macri elegeu-se usando os artifícios de um discurso paradoxal, que envolvia uma espécie de nacionalismo consorciado com o neoliberalismo de austeridade, que salvaria a Argentina do buraco econômico no qual o país havia entrado, com as crises sucessivas oriundas da grande crise de 2008, e mesmo outras antes dessa.

No Brasil não foi diferente. Dentro desse contexto de guinada para a direita, as forças políticas se arregimentaram num discurso nacionalista de extrema-direita que criou um contexto favorável ao golpe parlamentar, derrubando a presidenta eleita, Dilma Rousseff, do cargo de governante do Executivo federal brasileiro. Esse processo consolidou a extrema-direita com a eleição de Bolsonaro, e tudo de absurdo que isso pôde representar. Ou seja, uma nova direita que se articula com as estruturas tecnológicas de uma sociedade estruturada por redes sociais de influências de comportamento e posicionamento discursivos, mobilizando afetos nacionalistas em nome de políticas antidemocráticas.

As lideranças da chamada nova direita hoje se estruturam não apenas no poder do líder e sua imagem pessoal, mas, por meio das redes de *fake news* e mobilização dos afetos políticos com o fenômeno da pós-verdade. Com isso, os pronunciamentos ideológicos desses líderes, publicados nas várias redes sociais, correspondem muitas vezes a propagandas abjetas e ideologias falhas temperadas com retórica de ódio e violência digital. Todo

esse contexto psicopolítico estruturou-se em ações dos enxames digitais das milícias eletrônicas armadas com desinformação e armas de fogo, que ajudaram a reverberar ideias míticas, a colonizar mentalidades e a promover intervenções agressivas e controle territorial de comunidades desprezadas pelo poder público.

A realidade está suspensa nesse contexto de pós-verdade. A mobilização dos afetos, pela imposição do medo coletivo e do pânico moral, incide de forma objetiva na colonização da opinião pública. E isso tem sido um caminho encontrado pelo poder imposto pela nova direita e pela doutrina neoliberal, para estabelecer formas de controle e orientação de condutas por meio de mecanismos biopolíticos e psicopolíticos, fundados em doutrinas ideológicas que decididamente visam destruir a democracia por dentro, como modo institucional de governo, assim como destruí-la por fora, minando os valores constitutivos do imaginário democrático da sociedade de uma maneira geral. Substituindo, também, o regime da democracia pelas práticas da autocracia, nas formas dos governos de si e governos dos outros, sufocando, com isso, o *ethos* democrático, ainda vivo na esfera pública.

Acreditamos que essas ideologias, fruto de uma conjuntura de interesses espúrios e autoritários, incidem sobre o corpo social de forma exponencial, e, muitas vezes, faz com que os indivíduos, aqui vistos como indivíduos/usuários que ocupam os espaços públicos das mídias sociais, percam gradativamente a capacidade de discernimento, à medida que incorporam valores pautados por desinformações, fazendo com que sejam obliteradas, de forma autoconsciente, suas capacidades críticas de consciência intersubjetiva. Nesse processo, a autoconsciência crítica é substituída pela autoconsciência do irracionalismo de conveniência da política da pós-verdade.

Referência

ADORNO, Theodor W. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor W. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

ADORNO, Theodor W. **Introdução à “A Personalidade Autoritária”**. [S. l.: s. n.], [1950].

ADORNO, Theodor W. **Indústria Cultural e Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

ADORNO, Theodor W. **Teoria Freudiana e o Padrão da Propaganda Fascista**. [S. l.]: Mimeo, 2011.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2006.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 1973.

D’ANCONA, Matthew. **Pós-verdade**: a nova guerra contra os fatos em tempos de fake news. São Paulo: Faro Editorial, 2018.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**: Formação do Estado e Civilização. v. 2. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**: uma história dos costumes. v. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ELIAS, Norbert. **Os Alemães**: A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia**: entre a facticidade e validade. v. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e Ciência como Ideologia**. Lisboa: Edições 70, 1968.

HABERMAS, Jürgen. **Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamentos Pós-metafísicos**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário 90; Tempo Brasileiro, 1990.

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

HABERMAS, Jürgen. **Razão Comunicativa e Emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e Interesse**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

KANT, Immanuel. Crítica da faculdade do juízo. *In*: DUARTE, Rodrigo. **O belo autônomo**: textos clássicos de estética. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gul-benkian, 2001.

MEAD, Georg Hebert. **Mind, Self, and Society**. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

MEAD, Georg Hebert. **The Philosophy of the Act**. Chicago: University of Chicago Press, 1932.

SAFLATE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naif, 2015.

SAFATLE, Vladimir. É racional parar de argumentar. *In*: DUNKER, Christian; TEZZA, Cristovão; FUKS, Julián; TIBURI, Márcia; SAFATLE, Vladimir (org.). **Ética e Pós-Verdade**. Porto Alegre: Dublinense, 2017.

SILVA, Sérgio Luiz Pereira da Silva. **O Irracionalismo de Conveniência**: ensaio sobre pós-verdade, fake news e a psicopolítica do fascismo digital. Curitiba: Appris, 2021.

Privacidade e patologias democráticas: Habermas e os desafios da democracia radical

Felipe Gonçalves Silva¹

Introdução

A privacidade está longe de ser admitida como um valor político incontroverso entre as versões mais exigentes da democracia, tais como radical-democratas, socialistas democráticos e feministas radicais. Ela é com frequência vista como um vetor dirigido ao individualismo e à despolitização, responsável pela primazia dos interesses particulares em detrimento do bem comum e pela perda de vigor da cidadania participativa.² Nesse sentido, a proteção à privacidade tende a ser considerada um limite autoimposto por democracias liberais fracas contra expectativas mais amplas de democratização social. Por contraste, esse entendimento lança luz à especificidade do papel atribuído por Jürgen Habermas à privacidade na obra *Facticidade e validade* (1992). A privacidade é defendida ali como um ingrediente não apenas compatível com,

1 Professor do departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). O presente trabalho contou com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e da Alexander von Humboldt Stiftung (Bolsa Capes/Humboldt) e foi inicialmente publicado na Revista *Dois Pontos*, v. 18, n. 2, 2021.

2 Para uma exposição geral sobre diferentes objeções dirigidas ao “valor da privacidade” na teoria política contemporânea, ver Rössler (2001). Para referências especificamente ligadas ao conceito de democracia radical, cf. Comtesse *et alii* (2019). Para elaborações clássicas e contemporâneas do argumento feminista contra a privacidade, cf. respectivamente Pateman (1988) e Wagner-Decew (2015).

mas necessário à versão discursiva de democracia radical – a qual, segundo ele, deveria também ser compreendida como parte do núcleo normativo do projeto socialista (Habermas 2020, p. 28) e da gramática emancipatória dos movimentos sociais contemporâneos. Ao mesmo tempo, entretanto, Habermas parece hesitar em oferecer instrumentos analíticos suficientes a uma crítica dos bloqueios e entraves democráticos envolvendo a privacidade. Embora pretenda enraizar sua reflexão teórica no funcionamento efetivo de democracias estabelecidas, suas análises são realizadas por uma perspectiva normativa que considera preponderantemente os efeitos positivos de uma esfera privada intacta à saúde de democracias deliberativas fortes, em detrimento de uma teorização mais direta acerca das fontes de sua corrosão interna e influência destrutiva sobre o debate público-político. Ainda assim, é possível encontrar em sua obra recursos teóricos não inteiramente esgotados tanto para a identificação de um vínculo constitutivo entre a privacidade e o aprofundamento da democracia, quanto para o desenvolvimento de categorias analíticas voltadas à identificação e crítica de patologias democráticas envolvendo a privacidade. O presente artigo pretende explorar essas potencialidades e indicar alguns de seus principais limites.

Inicialmente, pretendo apresentar uma visão de conjunto sobre as principais ocorrências do conceito de privacidade em *Facticidade e validade*, explicitando sua relação com o modelo discursivo de democracia radical. Depois disso, concentro-me na dimensão externa da tensão entre facticidade e validade, na qual a esfera privada será vista como um domínio comunicativo situado à base de processos políticos periféricos que carregam consigo potenciais contestatórios e transformativos. Na terceira seção, busco me valer do conceito de patologia social, encontrado em sua obra anterior e desenvolvido por teóricas e teóricos críticos da atualidade, redirecionando-o

agora aos modos de funcionamento da democracia deliberativa. Isso permitirá que sejam delineadas três fontes elementares de patologias democráticas, as quais lançam nova luz sobre a privacidade como categoria explanatória marcada por fragilidades, distorções e profundas ambivalências. Por fim, discuto estratégias para a superação de possíveis insuficiências dessas linhas de análise derivadas das limitações de seu quadro histórico-conceitual originário.

I) Autonomia privada e democracia radical

A privacidade é um conceito que acompanha a reflexão teórica de Habermas em alguns de seus mais importantes trabalhos, mas é certamente em *Facticidade e validade* que ela recebe seu desenvolvimento mais amplo e sistemático. O tratamento dirigido a esse conceito se vincula ali inicialmente ao direito moderno e ao Estado constitucional, mas também supera uma análise estritamente jurídica na medida em que é tratado como um campo de interação vinculado à infraestrutura comunicativa da sociedade civil e, como argumentaremos, também a algumas das mais profundas ameaças à vida democrática. Ao longo de toda a extensão da obra podemos encontrar referências constantes à privacidade (*Privatheit*) e, principalmente, a suas formas adjetivas, tais como autonomia privada (*Privatautonomie*), esfera privada (*Privatsphäre*) ou âmbitos privados da vida (*privat Lebensbereich*). Em uma primeira apreensão geral, ela pode ser pensada como um domínio da interação social protegido contra acessos não autorizados (Habermas 2020, p. 170). Desse modo, podemos já inicialmente notar que, para a teoria do discurso, a privacidade não deve ser entendida como uma ilha deserta: ela envolve estruturas comunicativas de acesso reservado, protegidas por direitos subjetivos que condiciona a exposição e a abertura de

contextos de interação ao consentimento de seus portadores. Desse modo, embora inclua o direito de ser deixado em paz, ela não pode ser pensada como uma obrigação de permanecer em silêncio ou no isolamento da reflexão pessoal, mas como a possibilidade de selecionar interlocutores em nossas interações cotidianas e escolher quando e como nos dirigimos ao público mais amplo – incluindo proteções contra o monitoramento das experiências pessoais, espionagem política e controle burocrático. Esse conceito é discutido de modo preponderante em três principais momentos da obra: na autocompreensão normativa do direito moderno, a *autonomia privada* é considerada uma das últimas ideias capazes de justificar o direito positivo segundo condições pós-tradicionais de legitimação; no âmbito da obra dedicado à “tensão externa” entre facticidade e validade, pautada no confronto entre a autocompreensão normativa do direito e a realidade de democracias estabelecidas, a *esfera privada* é apontada como parte elementar da infraestrutura comunicativa que compõe os processos democráticos; e nas análises sobre as desigualdades sociais que bloqueiam condições efetivas de exercício das liberdades individuais formalmente asseguradas, a privacidade será vista como uma dimensão central dos processos históricos de materialização do direito. Pretendo me dedicar nesta seção ao primeiro desses momentos e recorrer aos demais posteriormente.

A autonomia privada é inicialmente acessada por Habermas a partir de diferentes modelos de autocompreensão normativa do direito moderno, sendo proeminentemente ancorada no liberalismo político clássico e na escola idealista da teoria do direito alemão. O intuito de Habermas mostra-se ali dirigido a reconstruir a compreensão de autonomia privada segundo a teoria do discurso, buscando com isso superar os aspectos mais problemáticos atribuídos a tais elaborações teóricas tradicionais. Entre eles: um tratamento *individualista* da autonomia privada (que

a reduz à liberdade de arbítrio de sujeitos isolados e dirigidos ao interesse próprio), o caráter *apolítico* atribuído a direitos naturais à privacidade (vinculados sobretudo à propriedade privada e sua livre disposição contratual) e seu caráter democraticamente *restritivo* (destinado à limitação do alcance e escopo da soberania popular). Na tentativa de superar essas posições teóricas, Habermas opera uma reinterpretação discursiva da autonomia privada em três pontos mais fundamentais. Em primeiro lugar, a liberdade negativa protegida por direitos privados é reinterpreta como “liberação das obrigações da liberdade comunicativa” (Habermas, 2020, p. 169), necessária para que a participação de pessoas jurídicas em contextos comunicativos seja considerada espontânea ou não coercitiva. Ao mesmo tempo, a possibilidade de retirar-se do espaço público das obrigações ilocucionárias protege também a liberdade em um sentido positivo ou ético: ela protege processos intersubjetivos de reflexão acerca das tradições herdadas, necessário ao engajamento comunicativo na crítica das crenças e valores dominantes, bem como à perseguição do próprio “projeto existencial de vida” em contextos compartilhados do mundo da vida (Habermas, 2020, p. 161; 685). Dessa forma, a autonomia privada comporta a liberdade de arbítrio e a liberdade ética (entendidas respectivamente como liberdade negativa e positiva) a serem garantidas pela distribuição igualitária de direitos subjetivos entre membros de uma comunidade jurídica. Em segundo lugar, Habermas desfaz o nexo entre autonomia privada e um conjunto de direitos inatos ou conteúdos jurídicos substantivos, vinculando-a a “categorias insaturadas de direitos” capazes de definir o status da pessoa jurídica. Estas se dirigem à forma das liberdades iguais de ação, ao pertencimento a uma comunidade jurídica específica e a competências de reclamação judicial (Habermas, 2020, p. 172). Tais categorias são compreendidas como reconstruções teóricas dos direitos que os cidadãos têm de atribuir uns aos outros

ao pretenderem regular horizontalmente suas vidas segundo o direito positivo. Enquanto categorias “insaturadas”, elas não são completamente vazias, já que apreendem reconstrutivamente desenvolvimentos históricos do constitucionalismo moderno, mas permanecem conceitualmente abertas a processos de aprendizagem, devendo seu conteúdo ser especificado pelos próprios cidadãos em processos concretos de autodeterminação política. Por fim, a autonomia privada não é vista como uma restrição da autonomia pública, mas ao mesmo tempo como seu resultado e sua condição de possibilidade (Habermas, 2020, p. 175-176). Sendo assim, ela não se impõe contra a soberania popular, mas é defendida como um componente necessário à constituição de sua racionalidade procedimental – o que nos remete, finalmente, à chamada tese da cooriginariedade.

Em termos gerais, a cooriginariedade é compreendida em *Facticidade e validade* como a reciprocidade entre liberdade privada e participação política (Maus, 1996). Neste ponto específico da obra, tal reciprocidade é defendida como a pressuposição conceitual mútua entre autonomia privada e pública. Por um lado, o conceito formal de autonomia privada, compreendido em função da estrutura insaturada de iguais direitos subjetivos, exige direitos de participação política capazes de permitir a determinação politicamente autônoma de seus conteúdos; de outro lado, uma concepção procedimental de autonomia pública, pautada em procedimentos discursivos que permitem a participação de todos os concernidos em processos legislativos (e não na composição homogênea da consciência e vontade de um povo compreendido como “macro-sujeito social”), mostra-se também dependente de direitos subjetivos que buscam proteger a integridade do indivíduo e definir seu estatuto de membro da comunidade política. Desse modo, segundo Habermas, a figura do autor de normas jurídicas pressupõe a figura de seu

destinatário. E não de um destinatário qualquer, mas “pessoas de direito” entendidas como portadoras de iguais liberdades subjetivas de ação e reclamação, as quais, quando no exercício de seu papel de cidadãs, retêm o “medium das iguais liberdades subjetivas” como linguagem apropriada à reivindicação de direitos.

Essa pressuposição conceitual entre as figuras da autonomia privada e pública marca um primeiro sentido da democracia radical, vale dizer, a imagem de um processo radicalmente *inclusivo* de autodeterminação democrática, tanto no que se refere aos participantes quanto aos temas de discussão. Segundo os termos de uma agenda política irrestrita, nenhum aspecto da vida social pode ser considerado afastado da formação democrática da vontade a ser empreendido igualmente entre todas as cidadãs afetadas. Naquilo que se refere mais propriamente ao tratamento da autonomia privada, o sentido radical-democrata da gênese lógica de direitos tem sido salientado na ausência de conteúdos imanentes ao conjunto de direitos subjetivos privados, considerados tradicionalmente como um núcleo apolítico do sistema de direitos (Gunter, 1994; Ingram, 2001). Uma das implicações significativas dessa estratégia conceitual é que a propriedade privada e sua livre disposição contratual deixam de ser tratadas como conteúdos necessários à base de legitimidade do Estado constitucional, passando a ser compreendida como resultado de processos históricos de interpretação das categorias insaturadas de direitos. Segundo esse modelo, os próprios cidadãos devem poder decidir *se e sob quais condições* o direito à propriedade mostra-se justificável para garantir a regulação de suas vidas segundo a distribuição da maior medida de liberdades iguais para todos (Silva, 2016). Contra as persistentes tentativas de sua naturalização, pode ser acrescentado que, segundo o modelo discursivo de democracia radical, o direito à propriedade privada deve se manter constantemente aberto a

exigências de justificação pública, a transformações reflexivas e, no limite, a sua supressão politicamente autônoma. Em resumo, desfaz-se o caráter de necessidade que vinculava a propriedade privada à legitimidade do sistema de direitos como um todo e, em especial, às configurações históricas da autonomia privada em comunidades jurídicas concretas. Com isso, pode ser politicamente defendido que formas variadas de propriedade pública ou coletiva, sob muitos aspectos, protegem melhor a privacidade dos cidadãos que a propriedade privada. Como escreve Anabelle Lever:

Parece natural supor que devemos preferir a propriedade privada à colectiva se valorizamos a privacidade, mas tal suposição é equivocada. (...) Uma vez que a propriedade privada não é sinónimo de privacidade, a privatização do espaço público e da propriedade pública pode ameaçar, ao invés de promover, a privacidade. Para muitos de nós, que vivemos em locais apertados e superpovoados – ou com vizinhos e famílias barulhentas –, os jardins públicos, as praças, os parques, as bibliotecas e os museus são locais onde podemos ir para ter um pouco de paz e sossego, para uma “conversa privada” ou uma relação íntima com nossos amigos (Lever, 2012, pp. 52-52).

II Esfera Privada e processos políticos

A tese da cooriginariedade não assume na autocompreensão normativa do direito seu sentido pleno: a circularidade entre liberdades privadas e debate público será vista como uma característica inerente à práxis política na qual se dá a produção do direito legítimo. Tendo já avançado ao terreno da “reconstrução externa”, Habermas escreve:

Na fundamentação do “sistema de direitos”, vimos que a autonomia dos cidadãos e a legitimidade do direito remetem uma à outra. (...) Essa correlação circular manifesta-se também na gênese do direito válido. Pois o direito legítimo só se reproduz na forma de uma circulação do poder regulada pelo Estado de direito, a qual se alimenta das comunicações produzidas em uma esfera pública política não corrompida pelo poder e ancorada nos âmbitos privados do mundo da vida por meio das instituições da sociedade civil (Habermas, 2020, p. 515-516).

Nesse sentido, a relação entre público e privado passará a ser investigada na compreensão dos componentes genéticos de uma práxis democrática. Vale dizer, ela deixará de ser tratada nos termos de uma pressuposição conceitual necessária e passará a abranger relações complexas de complementaridade normativo-funcional, tendo agora seu foco em estruturas de funcionamento das esferas pública e privada entendidas como âmbitos comunicativos distintos e co-dependentes. Isso não elimina seu caráter normativo, pois a complementaridade entre fluxos comunicativos de ambas as esferas é analisada à luz de expectativas de legitimação democrática que envolvem a circulação do poder regulada pelo Estado de direito.

Neste momento da obra, entretanto, as expectativas exigentes vinculadas anteriormente aos processos de autodeterminação democrática são consideradas incapazes de ser cumpridas no interior dos processos formais de tomada de decisão, precisando contar com uma dimensão da práxis democrática situada às margens do sistema político. Para o autor, elas dependem de fluxos comunicativos que emergem da sociedade civil e que precisam encontrar na esfera pública condições de sua elaboração como problemas sociais relevantes, buscando ali força necessária para

romper os engessamentos da agenda política oficial e as tendências de funcionamento hermético do Estado. Correspondentemente, mostra-se necessário “traduzir em termos sociológicos a interpretação que a teoria do discurso faz da democracia radical” (Habermas, 2020, p. 473). Vale dizer, ela incorpora agora uma concepção societária de democracia, segundo a qual a realização dos potenciais de autodeterminação democrática passa a depender da conexão entre processos políticos de base – que incluem “energias políticas anárquicas” e “políticas contestatórias” enraizadas na sociedade civil (Celikates, 2015) – com os processos institucionalizados de tomada de decisão. Em seus próprios termos, ela passa a abranger um modelo analítico preocupado com as relações entre “centro e periferia”, o qual investiga as condições para que o poder comunicativo gerado em redes periféricas da sociedade civil possa atingir o centro do sistema político, alterando a agenda oficial de problemas e suas rotinas de funcionamento. Em face desse modelo de circulação do poder, o qual busca conferir um modo de compreensão empiricamente aplicável à formação legítima da opinião e da vontade democrática, Habermas manifesta a preocupação maior de investigar a capacidade mais incerta da periferia “perceber e interpretar problemas concernentes à sociedade como um todo, pondo em cena um modo de chamar a atenção ao mesmo tempo estimulante e inovador” (Habermas, 2020, p. 456). E nessa investigação, a interação entre esfera pública e privada será considerada fundamental na explicação das condições de possibilidade para a gênese da política informal.

Diferentemente do tratamento da autonomia privada na autocompreensão normativa do direito moderno, o foco não será aqui o tipo de liberdade de ação portada por sujeitos de direito singulares, mas seu papel estrutural na gênese de processos deliberativos supra-individuais. A esfera privada será considerada parte da infraestrutura comunicativa da sociedade civil, diretamente

vinculada à capacidade da periferia perceber e elaborar novos problemas sociais (Habermas, 2020, p. 483). Entendida assim como uma esfera comunicativa, ela será conceitualmente diferenciada da esfera pública não por referência “a um conjunto fixo de temas ou relações”, mas por “condições de comunicação modificadas”: mais especificamente, por diferentes modos de “acessibilidade” (Habermas, 2020, p. 464). A esfera pública carrega em si a expectativa normativa de manter um acesso universalmente aberto a todos os possíveis interessados. Mesmo que essa expectativa não seja plenamente cumprida, os bloqueios percebidos ao acesso alimentam potenciais de contestação intramundana contra instituições e práticas que reclamam para si a pretensão de publicidade sem cumpri-la devidamente. Diferentemente, a esfera privada se apresenta como um âmbito comunicativo legitimamente resguardado contra acessos indesejados. A estrutura de direitos subjetivos privados mencionados anteriormente protege um âmbito da comunicação cotidiana contra incursões não autorizadas, condicionando a participação nessas trocas comunicativas a permissões dadas por seus portadores. Tais estruturas comunicativas possuem um caráter não apenas restritivo, mas também possibilitador: se por um lado ela permite que o acesso seja negado a observadores indesejados, sem a necessidade de apresentar razões ou justificativas convincentes, por outro, ela gera condições para a um tipo de comunicação íntima, caracterizada pela auto-exposição recíproca entre aqueles que decidem espontaneamente compartilhar suas experiências pessoais e histórias de vida: “Os núcleos privados do mundo da vida, que são caracterizados pela intimidade, ou seja, pela proteção diante da publicidade, estruturam encontros entre parentes, amigos, conhecidos etc., e conectam, nos âmbitos dessas interações simples, as histórias de vida de seus membros” (Habermas, 2020, p. 451).

Além disso, se os cidadãos não precisam prestar contas ou justificar publicamente suas narrativas e condutas quando protegidas pela privacidade, isso significa que eles estão *autorizados* a manter esses conteúdos pessoais fora dos olhos e ouvidos do público mais amplo, mas *não são obrigados* a fazê-lo. Habermas defende que os fluxos comunicativos gerados na esfera privada não têm de permanecer represados em seu interior. Em primeiro lugar, a tematização pública de tópicos que emergem da esfera privada na forma de questões sociais abrangentes não fere a proteção da intimidade quando resguardadas as identidades e informações pessoais (Habermas, 2020, p. 402). Para além disso, a tematização explícita de experiências pessoais de injustiça, necessidade e dor, incluindo a identificação dos envolvidos em seus nomes próprios e biografias particulares, também são vistas como capazes de desempenhar um papel significativo na opinião pública, sendo utilizadas como exemplos emblemáticos capazes de chamar a atenção (Habermas, 2020, p. 404). No entanto, seu uso só pode ser considerado legítimo se os sujeitos em questão se recusarem a manter tais assuntos no âmbito da esfera privada, inserindo-os voluntariamente em processos públicos de discussão. Nesse sentido, Habermas escreve que as condições de acessibilidade distintas “não isolam a esfera privada da esfera pública, apenas canalizam o fluxo de temas de uma esfera à outra” (Habermas, 2020, p. 464). Assim, as contribuições comunicativas geradas na esfera privada não devem ser consideradas excluídas da esfera pública. Em sociedades democráticas, os impulsos comunicativos devem ser capazes de se mover entre as esferas. Por sua vez, as trocas mútuas entre os dois domínios comunicativos serão centrais na caracterização das funções desempenhadas pela esfera privada em processos de formação democrática da opinião e da vontade.

Habermas escreve que “a esfera pública se relaciona complementarmente com a esfera privada” (Habermas, 2020, p. 451).

Gostaria agora de salientar que essa complementaridade envolve o modo como a esfera privada apoia a esfera pública na política informal em pelo menos dois sentidos diferentes. Em primeiro lugar, podemos destacar uma função reativa exercida pela esfera privada em relação a esferas públicas constituídas. Assim como na reconstrução inicial da autonomia privada, Habermas também vincula a esfera privada à circunscrição de uma zona inviolável da “formação autônoma da consciência e do juízo” (Habermas, 2020, p. 468). O juízo autônomo, entretanto, encontra-se aqui mais especificamente vinculado à avaliação não coagida acerca de contribuições que compõem a agenda público-política. Sua proteção mostra-se estruturalmente vinculada ao funcionamento da esfera pública, na medida em que obriga os atores a uma disputa sobre tópicos e opiniões capazes de gerar interesse e ganhar o consentimento de parcelas significativas do público enquanto audiência (Habermas, 2020, p. 462). Além disso, as reações desse público à multiplicidade de conteúdos existentes, expressas nas decisões sobre o que leem e ouvem, representam uma grandeza empírica que deve ser levada em consideração por aqueles que ocupam a posição circunstancial de atores, já que disso depende sua própria capacidade de influenciar processos políticos: “a influência política que os atores ganham pela comunicação pública deve se apoiar, em última instância, sobre a ressonância, mais precisamente, sobre o consentimento de um público de leigos igualmente composto” (Habermas, 2020, p. 462). Desse modo, mais do que avaliar um conjunto de conteúdos inertes, a reação desse público – composto por um conjunto de destinatários amparados por iguais liberdades de juízo e consciência – é capaz de exercer um controle indireto na agenda de discussões. Vale dizer, é capaz de operar ela mesma um poder de influência sobre a esfera pública: “A influência se forma na esfera pública, e nela se luta por influência” (Habermas, 2020, p. 462).

Em segundo lugar, a esfera privada complementa funcionalmente a esfera pública em um sentido que vai além dessa função reativa. Habermas escreve que “a esfera pública recebe seus impulsos da elaboração privada de situações sociais problemáticas que ressoam nas histórias de vida” (Habermas, 2020, p. 464). Nessa passagem, entre outras, ele sustenta que os problemas expressos na esfera pública ressoam primeiro nos contextos comunicativos da esfera privada; expressamente, que as questões sociais que ocupam o centro do debate público são “de início (...) assimiladas ‘privadamente’, ou seja, interpretadas no horizonte de uma história de vida que se entrelaça com outras histórias de vida em contextos de mundos da vida comuns” (Habermas, 2020, p. 464). As principais fontes de problemas são aqui atribuídas a efeitos de sistemas funcionais, incluindo externalidades e distúrbios internos da economia e da burocracia estatal. No entanto, eles tendem a se expressar inicialmente não como questões abrangentes ou disfuncionalidades estruturais, mas como “reflexo da pressão exercida pelo sofrimento social no espelho das experiências pessoais de vida” (Habermas, 2020, p. 463). Tais expressões cotidianas de sofrimento são consideradas tematizações personalistas de problemas sociais ainda latentes, as quais encontram na esfera privada suas primeiras condições de manifestação. Desse modo, admite-se que a esfera privada desempenha um papel inovador na gênese dos processos políticos informais: mais do que uma função meramente reativa, é na esfera privada que os fluxos comunicativos que conduzem à elaboração de problemas sociais encontram oportunidade de se expressar pela primeira vez. Ela passa a ser vista como um contexto de descoberta em que fluxos comunicativos são gerados de acordo com a linguagem existencial de narrativas e relatos autobiográficos, da qual depende a esfera pública em sua capacidade de perceber e interpretar novos problemas sociais em um sentido inovador.

As estruturas comunicativas da esfera pública estão de tal modo ligadas aos domínios da vida privada que, em comparação com os centros da política, a periferia da sociedade civil possui a vantagem de ter uma sensibilidade maior para a percepção e a identificação de novas situações problemáticas (Habermas, 2020, p. 483).

Motivos para justificar essa função inovadora atribuída à esfera privada podem ser encontrados no próprio modo como suas estruturas comunicativas foram descritas: as diferentes condições de acessibilidade, resguardadas contra intervenções não autorizadas, protegeriam o sujeito das possíveis consequências negativas de uma exposição coagida, como estigmatização, violência, pressões à adaptação, perseguição ideológica ou ostracismo social – consequências que podem ser especialmente hostis quando as narrativas de vida se opõem à moralidade convencional, aos valores hegemônicos e poderes constituídos. Nesse sentido, pela possibilidade dada de escolher quando, como e com quem se comunicar, as condições comunicativas da esfera privada ofereceriam contextos favoráveis à superação de inibições comunicativas relacionadas a consequências indesejáveis de uma autorrevelação forçada, amparando as primeiras elaborações de descontentamento pessoal por meio de interações face a face entre interlocutores confiáveis. “Quando confiamos que os outros não transmitirão o que dizemos, é mais provável que sejamos sinceros, ousados e inovadores” (Vélis, 2020, p. 39).

Deve-se sobretudo destacar que, segundo o modelo deliberativo habermasiano, a esfera privada só pode cumprir essa função inovadora na interação com as estruturas comunicativas distintas da esfera pública. A percepção de problemas latentes tende a ser cumprida na esfera privada de uma forma não intencional, cognitivamente limitada e predominantemente personalista –

sem que possam ser propriamente considerados matérias de controvérsias públicas abrangentes. Quanto mais amplos os temas e o número de interessados, a comunicação tende a se tornar mais virtualizada (desconectada da presença física de interlocutores concretos), impessoal (menos dependente de enquadramentos biográficos) e abstrata (marcada pela generalização dos contextos). Nesse sentido, é na esfera pública que a transformação de sofrimentos pessoais em questões público-políticas pode ser propriamente realizada. Para Habermas, a elaboração de problemas sociais em termos supra-individuais, inclusivos e suficientemente abrangentes exige uma mudança de condições comunicativas, marcada por um desacoplamento progressivo dos contextos densos das interações simples e de pessoas determinadas (Habermas, 2020, p. 459) em direção a uma “comunicação entre estranhos conduzida por amplas distâncias em esferas públicas ramificadas complexamente” (Habermas, 2020, p. 464). Além disso, é na esfera pública que esses problemas podem vir a ganhar repercussão suficiente para terem a chance de influenciar o sistema político e transformar a agenda oficial de problemas (Habermas, 2020, p. 472), ou para serem reconduzidos à sociedade civil de modo a “fortalecer” redes comunicativas existentes segundo os termos de uma *política dual* (Habermas, 2020, p. 485-486). Podemos acrescentar que a conexão das estruturas comunicativas de ambas as esferas potencialmente amplia as próprias condições de reflexividade e crítica no âmbito das interações íntimas, favorecendo a redefinição de papéis, significados e identidades.

Ainda que dispersas no texto, podem ser identificadas pelo menos três linhas argumentativas que dão suporte a essa tradução sociológica da cooriginariedade, isto é, à suposição geral de que os fluxos comunicativos das esferas privada e pública complementam uns aos outros de modo constitutivo na gênese da política informal. Tais linhas argumentativas, por sua vez, não possuem mais o caráter

de pressuposições conceituais necessárias (como na primeira elaboração da cooriginariedade), mas se dirigem agora a processos históricos que manifestam os efeitos de sua interação mútua na constituição da política informal. Em primeiro lugar, Habermas retoma suas análises sobre a formação da esfera pública literária nos séculos XVIII e XIX, presentes em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1962), utilizando-as agora como manifestação histórica da conexão entre público e privado na consolidação de uma “esfera de pessoas privadas que se reúne em público”: “Vista historicamente, a conexão entre esfera pública e esfera privada se manifesta no conjunto de associações e nas formas de organização de um público leitor de pessoas privadas burguesas que se cristaliza em torno de jornais e revistas” (Habermas, 2020, p. 464-465). Em segundo lugar, Habermas busca em transformações mais recentes da pauta do debate público uma “evidência” tanto para a conexão atual entre ambas as dimensões comunicativas na formação da agenda política, como para sustentar sua maior sensibilidade à identificação de problemas sociais latentes. Referindo-se a estudos empíricos de Joachim Raschke, Habermas salienta que os tópicos centrais que ocupavam o debate público no final do século XX envolvem com muita frequência a politização de assuntos considerados tradicionalmente privados – como os tópicos da agenda política feminista, dos movimentos ambientalistas e da pesquisa genética – e que sua inscrição no debate público como questões inovadoras seria resultado não de iniciativas de “expoentes do aparelho estatal, das grandes organizações ou dos sistemas sociais funcionais”, mas de representantes de uma “periferia mais externa”, incluindo pessoas concernidas, intelectuais engajados e ativistas (Habermas, 2020, p. 483). Para nossos propósitos, entretanto, mais importante aqui é destacar uma terceira linha argumentativa, menos focada nos efeitos positivos da esfera privada na composição de um

público deliberativo e sua agenda de discussão, mas nos efeitos politicamente disruptivos resultantes de sua supressão:

A conexão estreita entre sociedade civil autônoma e esfera privada intacta se mostra claramente no contraexemplo de sociedades totalitárias de socialismo de Estado. Aqui, o Estado panóptico não controla imediatamente apenas uma esfera pública burocraticamente ressecada, ele também mina a base privada dessa esfera pública. (Habermas, 2020, p. 468)

Habermas procura nesta passagem salientar o papel exercido pela esfera privada na constituição da esfera pública fazendo uso das consequências observadas com sua supressão. Seguindo estudos de Hannah Arendt e Elemer Henkis, ele defende que a instalação histórica de sociedades totalitárias teria exigido mais que o controle da esfera pública, mas a supressão de uma esfera privada intacta. Com o controle administrativo da esfera pública ainda poderiam restar formas subterrâneas de reação ao poder burocrático, vale dizer, focos de resistência que fazem uso da privacidade não apenas para veicular os ecos de insubordinação política, como também manter vivos laços de solidariedade, formas de vida e identidades culturais que, por si só, representam limites à dominação total. O totalitarismo só seria então alcançado quando os últimos gérmenes de resistência e de condução independente das vidas individuais são solapados com o controle direto das bases privadas do mundo da vida, secando as fontes de dissidência que alimentam uma esfera pública contestatória e seus impulsos transformativos. A “noção de Estado panóptico” é trazida aqui para caracterizar a destruição das bases privadas do mundo da vida com um mecanismo de controle disciplinar exercido por meio da *supervisão constante e*

inverificável – nas palavras de Foucault, por meio de uma “vigilância permanente, exaustiva, onipresente, capaz de tornar tudo visível, mas com a condição de ser ela mesma invisível” (Foucault, 2004, p. 176). Entretanto, ao invés de partir da imagem arquitetônica de uma prisão ortogonal, a “teoria comunicativa” desenvolvida por Arendt colocaria originalmente sua ênfase nos métodos de supervisão em grande escala que “destroem *simultaneamente* as esferas pública e privada”, incluindo a supressão dos direitos individuais, os serviços de espionagem e a polícia secreta. Encontrando nos estudos arendtianos sobre a origem do totalitarismo uma evidência “ainda mais clara” da complementação necessária entre as esferas pública e privada, o argumento aqui utilizado é o de que a eliminação da privacidade por meio de uma forma de vigilância ampla e irrestrita destrói as interações espontâneas e os laços de solidariedade do mundo da vida, sem os quais os impulsos comunicativos que alimentam a esfera pública passam a ser neutralizados de antemão pelas constrictões do poder internalizadas por indivíduos isolados e, assim, mais facilmente manipuláveis:

Quanto mais enfraquece nos domínios da vida privada a força socializadora da ação comunicativa e se extingue a centelha da liberdade comunicativa, mais facilmente os atores assim isolados e alienados entre si podem ser massificados, colocados sob vigilância e manipulados de maneira plebiscitária em uma esfera pública sob confisco (Habermas, 2020, p. 469).

III Privacidade e Patologias democráticas

Essa última linha argumentativa abre caminho para uma mudança de foco a ser defendida na presente seção. Se

acompanhamos Habermas na referida tradução sociológica de sua concepção discursiva de democracia radical, parece correto afirmar que distúrbios e distorções gerais em cada uma das esferas comunicativas provocam efeitos desestabilizadores na outra. Isso permite que a cooriginariedade seja compreendida negativamente, isto é, não apenas como uma circularidade virtuosa em que cada um dos domínios comunicativos é alimentado por impulsos provenientes do outro, mas como um possível círculo vicioso que lança luz para a cooperação frágil e factualmente incerta entre eles – vale dizer, uma cooperação que pode ser rompida em ambas as direções, impedindo que a política informal possa cumprir as funções críticas exigidas segundo as expectativas radical-democráticas anteriormente enunciadas. Correspondentemente, essa reinterpretação negativa da tese da cooriginariedade lança luz sobre a vulnerabilidade da esfera privada e os potenciais efeitos de sua degeneração sobre o debate público-político. Isso nos permitirá compreendê-la como uma categoria explanatória ambivalente, voltada não apenas à reconstrução das condições de possibilidade da política informal, mas também a diagnósticos sobre patologias que comprometem a saúde ou o bom funcionamento da vida democrática.

Habermas faz um uso significativo do conceito de patologia social em diferentes momentos de sua obra. Patologias foram concebidas como distúrbios comunicativos que afetam a capacidade do sujeito individual simbolizar necessidades internamente reprimidas e comunicá-las publicamente (Habermas, 1968), distúrbios comunicativos que distorcem sistematicamente pretensões de validade linguísticas de tal modo a preservar a *aparência* de uma comunicação horizontal e não coagida (Habermas, 1974), ou como consequências da substituição de mecanismos comunicativos nas três dimensões estruturais do mundo da vida pelos meios de integração deslinguistificados do dinheiro e do

poder, causando efeitos reificantes como perda de sentido, anomia e psicopatologias (Habermas, 1981). Como sugerido por Martin Hartmann, apesar desses usos multifacetados do conceito, patologias podem ser nomeadas como um tipo de distúrbio comunicativo que, por diferentes causas, modos de incidência e tipos de efeitos, não pode ser notado ou suficientemente elaborado pelos sujeitos mais diretamente afetados por ele (Hartmann, 2009). Baseando-se em trabalhos de Axel Honneth e Martin Hartmann, Christopher Zurn apresenta uma elaboração influente do conceito de patologia social como uma “desordem de segunda ordem”, isto é, como uma “desconexão constitutiva entre conteúdos de primeira ordem e sua compreensão reflexiva de segunda ordem, na medida em que essas desconexões são generalizadas e causadas socialmente” (Zurn, 2011, p. 345) A categoria permanece sendo usada na teoria crítica mais recente para a identificação de “problemas de segunda ordem”, vinculados a bloqueios reflexivos em processos de aprendizagem dirigidos à elaboração de problemas sociais latentes (Jaeggi, 2018).

Mesmo que Habermas não utilize esta concepção de patologia em *Facticidade e Validade* (ou outras formulações similares encontradas em sua própria obra), ela parece promissora quando buscamos desenvolver uma leitura negativa da tese da cooriginariedade: se a cooperação entre esfera pública e privada é enxergada como condição de possibilidade necessária para que a política informal consiga elaborar democraticamente problemas sociais latentes (incluindo seu diagnóstico mais amplo e a proposição de possíveis soluções segundo as vozes de cidadãs e cidadãos afetados), distorções comunicativas existentes em qualquer uma dessas esferas devem ser consideradas bloqueios a essa possibilidade mesma. Quer dizer, elas geram desordens reflexivas ou de segunda ordem, vinculadas a impedimentos nos processos comunicativos destinados à elaboração democrática de novos problemas sociais. Nesse sentido, formas

distorcidas das esferas privada e pública podem dar origem a patologias democráticas, compreendidas como situações estruturalmente problemáticas que impedem processos democráticos de elaborar adequadamente *inibições de sua própria capacidade de elaboração de problemas*. No caso específico aqui visado, patologias democráticas se referem mais estritamente à corrupção da malha comunicativa que impede problemas sociais latentes de serem concebidos publicamente mediante a participação de todos os concernidos. Tais patologias possuem uma força não apenas destrutiva, vinculada à ruptura de circuitos comunicativos que emergem das bases sociais da vida política, como também efeitos conservadores, por impedir que a desigualdade de poder social e estruturas de controle sejam adequadamente percebidas e politicamente contestadas.

Habermas não parece ignorar variadas formas de distúrbios democráticos que impedem a adequada elaboração de problemas pela política informal e, mais especialmente, daqueles distúrbios vinculados à degeneração de uma “esfera privada intacta” – mesmo que uma apresentação sistemática de suas formas patológicas não esteja entre os esforços reconstrutivos mais centrais do livro. Baseado em análises de fato presentes nesta obra, mas deixadas nela subteorizadas, gostaria de identificar diferentes fontes de patologias vinculadas à privacidade. Não proponho um rol completo das patologias democráticas, nem mesmo um desenvolvimento exaustivo daquelas aqui listadas, mas busco apenas identificar fontes patológicas que podem ser indiretamente destacadas do texto habermasiano, salientando suas potencialidades à luz de novas perspectivas de análise.

(i) Privacidade vigiada

A primeira fonte de patologia a ser destacada nos remete à destruição das bases comunicativas da esfera privada por meio

de dispositivos de vigilância. Segundo a leitura negativa da cooriginariedade aqui proposta, esses mecanismos constroem a formação política da opinião e da vontade desde baixo, isto é, atingem a infraestrutura comunicativa do mundo da vida eliminando as fontes de espontaneidade necessárias à reprodução não coagida de normas, significados e identidades, bem como as bases sociais mais profundas de dissidência e resistência política. Nesse sentido, a supressão da privacidade pode ser vista como um bloqueio nos processos políticos contestatórios situado em suas etapas mais periféricas: eliminando as bases privadas do mundo da vida, o debate público-político é não apenas impedito de ter seus *outputs* avaliados com um grau satisfatório de independência, mas também perde os *inputs* das experiências de sofrimento social que possibilitam uma renovação em princípio constante da agenda pública de discussão. Como consequência, corta-se de modo abrangente fontes importantes de abastecimento do debate público em relação à percepção e crítica de problemas sociais latentes, fazendo com que a esfera pública tenda a se tornar politicamente dormente, estandardizada e não transformativa. Sob essas circunstâncias, o debate público, se ainda sobrevive, perde fontes comunicativas vitais para a manutenção de seu potencial crítico-inovador.

Como já dito, Habermas dirige-se inicialmente a esse tipo de fenômeno fazendo menção à ideia de Estado panóptico. Tendo em vista o tipo de panopticismo encontrado em sociedades totalitárias, ele indica efeitos da destruição da esfera privada pela vigilância constante e controle administrativo sobre as bases privadas do mundo da vida. Mas Habermas não deixa de salientar os usos e efeitos da vigilância em contextos formalmente democráticos. Uma das principais linhas de sua crítica ao Estado de bem-estar é dirigida justamente aos efeitos do aparato de vigilância por parte de burocracias tutelares, caracterizadas por ele como um estado de tutela

ou assistência supervisionada (Habermas, 2020, p. 525). Segundo Habermas, a regulação do Estado social se transforma em assistência supervisionada quando as cidadãs, para serem contempladas por políticas sociais altamente padronizadas, são obrigadas a expor suas vidas pessoais a autoridades administrativas e adaptar suas condutas a fortes esquematizações e diretrizes comportamentais (Habermas, 2020, p. 521). Assim como no caso do Estado panóptico, a intervenção estatal restringiria conjuntamente a autonomia privada e pública: a forte *normalização* da vida privada através desse tipo de tutela supervisionada viria de mãos dadas com a redução da cidadania ao papel de *cliente* de burocracias estatais centralizadoras – de acordo com o qual a atividade política dos supostos beneficiários tende a ser limitada ao apoio eleitoral a programas políticos pré-fabricados, sem envolvê-los na formulação, interpretação ou transformação dos padrões aplicados (Habermas, 2020, p. 521). Esse vínculo entre supervisão tutelar e cidadania passiva é colocado no cerne de estruturas e práticas paternalistas que impediriam o aproveitamento de potenciais comunicativos no interior do *Welfare State*, conduzindo a profundos déficits democráticos.

Para além dessas duas referências de vigilância, Titus Stahl argumenta que a obra de Habermas oferece ferramentas conceituais para entender os efeitos anti-democráticos da destruição da privacidade *em contextos públicos*. Fazendo menção a casos de vigilância em protestos políticos (como a identificação e rastreamento de ativistas do movimento *Black Lives Matter* pela polícia de Nova Iorque) e tentando evitar os termos estritos do “paradigma totalitário”, Stahl argumenta que a precarização dos direitos à privacidade não atinge apenas as fontes comunicativas espontâneas em espaços considerados tradicionalmente privados (como ambientes familiares ou domésticos), mas prejudica as próprias estruturas motivacionais da deliberação pública. Com uma interpretação original da tese da

colonização de Habermas, ele defende que a introdução da vigilância estratégica no debate público torna razoável que os falantes também assumam entre si um comportamento estratégico, “eliminando a possibilidade de uma situação de fala plenamente comunicativa” (Stahl, 2020, p. 91). De acordo com Stahl, a suspensão da privacidade em lugares públicos por meio da vigilância altera os pressupostos motivacionais entre falantes, mina a confiança necessária para a deliberação e diminui a liberdade coletiva nas redes discursivas. Como consequências mais diretamente políticas, a perda da “privacidade em público” conduziria adicionalmente “à diminuição da capacidade da esfera pública avaliar criticamente tomadas de decisão políticas, informar os procedimentos democráticos formais e gerar legitimidade”. (Stahl, 2020, p. 92)

Em todos esses casos, o modelo habermasiano permite sustentar a hipótese de que a vigilância gera deficiências democráticas porque inibe a livre formação de fluxos comunicativos que alimentam a esfera pública e destrói as condições estruturais da deliberação democrática. Mais do que produzir o “arrefecimento” do debate público, como salientando por Stahl, esses mecanismos podem representar fontes de patologias democráticas na medida em que, para além dos efeitos imediatos mencionados, geram dificuldades sistemáticas para sua adequada contestação pelos cidadãos afetados. Com efeito, a vigilância estruturalmente não se deixa apreender por completo: mesmo que sua existência possa ser genericamente notada, parte da sua eficácia repousa no fato de não se conhecer propriamente a especificidade de suas intervenções, o modo particular como opera em cada caso e os mecanismos customizados submetidos a cada um. Mas sobretudo no caso em que destinatários se encontram suficientemente conscientes de sua existência, a vigilância ainda gera dificuldades para sua elaboração pública e contestação democrática, já que, segundo a hipótese

aqui levantada, ela danifica as condições estruturais de elaboração de problemas sociais como um todo. Vale dizer, ela produz efeitos inibidores sobre os impulsos comunicativos da esfera pública, seja através do medo imposto aos observados de sofrer violência ou outro tipo de sanções econômicas e administrativas (Penney, 2016), seja conduzindo a um “incapacitação ilocucionária” que não impede propriamente a circulação de proferimentos, mas “mina a capacidade dos atores... realizarem a intervenção no espaço de razões que pretendiam afetar, silenciando-os desse modo.” (Stahl, 2020, p. 91)

ii) Privacidade discriminatória

Em segundo lugar, deve-se ter em conta fontes de patologias democráticas derivadas do entrelaçamento entre privacidade e desigualdade social. A privacidade somente é um valor democrático se for acessível a todos os cidadãos em condições suficientemente igualitárias. Quanto mais essas condições são desrespeitadas, mais a privacidade se transforma em fontes de vulnerabilidade para alguns grupos e privilégios para outros. Tem sido convincentemente argumentado que grupos que sofrem desigualdades sociais profundas (baseadas no gênero, raça, classe, idade, condições de moradia e status migratório) são mais vulneráveis em suas condições de exercer ou gozar direitos à privacidade (Bridges, 2017; Eubanks, 2018; Skinner-Thompson, 2021; Young, 2004). E que sua ausência pode conduzir ao aprofundamento da vulnerabilidade segundo os termos de um “círculo vicioso” (Calo, 2017). Por outro lado, grupos protegidos – ou relativamente *mais* protegidos – por direitos de privacidade podem ser considerados privilegiados por fazerem uso de recursos politicamente relevantes que não se encontram à igual disposição de todos. Para além dos aspectos moralmente condenáveis dessas desigualdades, elas são

democraticamente problemáticas na medida que impedem uma formação igualitária da opinião e da vontade. Tais desigualdades devem ser consideradas mais propriamente *patológicas* na medida em que a elaboração desses impedimentos pela atividade política de cidadãos e cidadãos concernidos encontra-se sistematicamente impedida ou dificultada.

Habermas nos ajuda a acessar esse problema de dois modos diferentes. Em primeiro lugar, permite pensar os efeitos da desigualdade como uma especificação das patologias democráticas relacionadas à vigilância. Conforme já implícito no caso da assistência supervisionada, estruturas de desigualdade podem ser – e frequentemente são – combinadas aos mecanismos de vigilância, fazendo com que práticas de monitoração e rastreamento atinjam em maior grau e com efeitos mais prejudiciais grupos submetidos a desigualdades sociais profundas. Virginia Eubanks, entre outras, defendeu de forma convincente que “pessoas de cor, migrantes, grupos religiosos impopulares, minorias sexuais e outras populações oprimidas e exploradas carregam um fardo muito maior de monitoração e rastreamento do que grupos favorecidos” (Eubanks, 2017, p. 6). Nesse sentido, podemos dizer que a desigualdade social qualifica as disfuncionalidades democráticas anteriormente vinculadas à vigilância, fazendo com que os efeitos inibidores do debate público sejam desproporcionalmente dirigidos aos grupos sociais mais vulneráveis. Mais especificamente, a hipótese de que a vigilância reprime as vozes de grupos submetidos a monitoramento e controle pode ser agora acrescida de uma outra: a de que seus efeitos repressivos não operam um bloqueio homogêneo da esfera pública aos *inputs* provenientes da sociedade civil, como sugerido pelo modelo totalitário, mas inibe seletivamente os fluxos comunicativos que circulam entre público e privado em

prejuízo de grupos já vulnerabilizados por desigualdades sociais profundas.

Em segundo lugar, patologias democráticas vinculadas à precarização e perda da privacidade podem ser derivadas não apenas de mecanismos de vigilância, mas da desigualdade de condições materiais necessárias a seu usufruto. Habermas acessa esse tema em *Facticidade e validade* como um descompasso entre igualdade formal e desigualdade material; quer dizer, como o contraste entre a pretensão de universalidade contida na distribuição dos mesmos direitos subjetivos entre todos e, por outro lado, a existência de desigualdades de recursos e posições sociais que impedem tais direitos de serem efetivamente exercidos. Sua crítica do paradigma liberal dirige-se sobretudo à cegueira em relação às desigualdades sociais e, conseqüentemente, aos efeitos discriminatórios da distribuição formal das mesmas liberdades privadas. A solução proposta por ele, entretanto, não é abandonar a expectativa jurídica de igualdade formal, mas sua complementação por meio de um processo reflexivo de materialização de direitos, o qual comporta tanto a especificação das liberdades individuais de acordo com as assimetrias sociais e as chances modificadas de seu exercício efetivo, quanto uma categoria de direitos sociais relacionados à provisão de condições de vida adequadas em termos econômicos, ecológicos e tecnológicos (Habermas, 2020, p. 173). Assim como as primeiras categorias insaturadas de direitos, essas exigências de igualdade material também demandam processos políticos de interpretação histórica. Seu caráter reflexivo, entretanto, requer agora uma disputa sobre o sentido da igualdade de tratamento, a qual deve envolver os cidadãos afetados na elaboração pública das desigualdades sociais percebidas e os instrumentos jurídicos mais adequados a combatê-las (Silva, 2019).

Ao compreendermos por “condições materiais” a distribuição de bens ou recursos necessários ao exercício do direito à privacidade,

o exemplo mais notório desse tipo de discriminação nos remete à ausência ou precariedade das condições sociais de moradia, mas podem também incluir a privação de serviços médicos e hospitalares adequados, a lotação em presídios ou a exclusão digital. Se estendermos essa noção a condições de reconhecimento e respeito igualitário entre os cidadãos, os exemplos de fragilização da privacidade em decorrência da desigualdade social passam a ser ainda mais amplos, abrangendo casos como o policiamento abusivo dirigido a populações negras, o controle seletivo de fronteiras e o não reconhecimento de transexuais em sua identidade civil. Em todos esses exemplos, diferentes grupos sociais são levados a uma exposição compulsória como decorrência direta da desigualdade sócio-política. Ainda que possa ser combinada a dispositivos de vigilância, a ausência de condições materiais à privacidade configura um tipo de disparidade que não pode ser reduzida à relação entre aqueles que vigiam e os que são vigiados. Sob premissas da teoria do poder, os efeitos da perda do controle sobre dados e narrativas pessoais por certos grupos sociais têm sido vinculados à acumulação correspondente de instrumentos de influência e controle por parte de outros grupos, tendo por consequência uma distribuição desigual das posições de vantagem nas esferas políticas e econômicas: “A privacidade é importante porque sua falta dá aos outros poder sobre você” (Véliz, 2020, p. 26). À luz do modelo discursivo de circulação do poder, tais referências podem ser lidas como a ampliação da influência ilegítima de poderes sociais sobre a formação do poder comunicativo, o que coloca em relevo um “problema de segunda ordem” de tipo novo: grupos vulnerabilizados pela falta de privacidade tendem não apenas a sofrer efeitos repressivos de silenciamento, mas a perder o controle sobre suas narrativas pessoais para outros agentes, estando estes envolvidos ou não em práticas intencionais de vigilância. Mais do que uma disparidade entre

aqueles que vigiam e os que são vigiados, isso cria *entre* os próprios cidadãos desigualdades cognitivas e assimetrias de poder social sobre dados e narrativas pessoais. Essa situação pode caracterizar uma fonte adicional de patologia democrática na medida em que a desigualdade das condições de exercício dos direitos à privacidade gera dificuldades sistemáticas a sua elaboração pública. Os processos de aprendizagem vinculados à disputa pelos contornos mais adequados à igualdade de tratamento, que em *Facticidade e validade* deveriam possibilitar uma melhor compreensão sobre as desigualdades sociais e favorecer a reflexão sobre as formas mais apropriadas de combatê-las politicamente, tendem a acontecer a partir de elaborações heterônomas do sofrimento social vinculado a experiências de desigualdade. Mesmo supondo uma esfera pública vibrante, que conta com cidadãs e cidadãos engajados em responder democraticamente aos problemas da desigualdade, essa elaboração tende a se tornar alienada, isto é, a acontecer por trás das costas daquelas que mais diretamente as sofrem.

iii) Privatização da esfera pública

Em terceiro lugar, é necessário falarmos de patologias democráticas derivadas não propriamente de distúrbios e precarizações da esfera privada, mas, ao contrário, da privatização da esfera pública, ou melhor, de uma “interpenetração entre os setores público e privado” que faz a esfera pública adquirir uma “roupagem privada” (Habermas, 2011, p. 378). De maneira ampla, esse sentido de privatização nos remete à proliferação de fóruns comunicativos ressonantes, com capacidade de influência na esfera público-política (e muitas vezes dotados também de poder decisório), mas que funcionam segundo estruturas comunicativas de acesso restrito, incapazes de transformar o particularismo próprio de experiências

personais em problemas sociais abrangentes ou satisfazer critérios de pluralidade, transparência e publicidade necessários à legitimação democrática. Entre os componentes centrais que sustentavam o diagnóstico de “refeudalização da sociedade” em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1962), encontramos a assimilação de características próprias ao âmbito privado pela esfera pública burguesa que a teriam conduzido à condição de decadência, como a substituição do debate e crítica da cultura por um “domínio pseudopúblico ou pseudoprivado do consumo da cultura” (Habermas, 2014, p. 358), a descaracterização de problemas sociais abrangentes por meio da profunda personalização (Habermas, 2014, p. 378), além da condução de processos político-decisórios a partir de negociações opacas entre administração pública e interesses privados organizados, reduzindo o papel político da esfera pública à busca do consentimento plebiscitário das massas (Habermas, 2014, p. 479-480). Em *Facticidade e validade* (1992), embora de modo menos central, o problema da privatização reaparece não como fator de decadência da esfera pública burguesa, mas como fonte de “distorções” ou “anulação” do fluxo legítimo de circulação do poder segundo o Estado democrático de direito³. Analisadas à luz desse problema legitimatório de tipo novo, algumas questões são ali recolocadas: a *despolitização* do debate público devido à fragmentação dos contextos, à personalização dos conteúdos e seu acesso via consumo de massa (Habermas, 2020, p. 478); a conjugação entre o potencial centralizador das mídias de massa com o poder social desigual de organizações dotadas de

3 “A circulação de poder regulada pelo Estado de direito é anulada se o sistema administrativo se autonomizar diante do poder comunicativamente produzido, se o poder social dos sistemas funcionais e das grandes organizações (incluindo as mídias de massa) se converter em poder ilegítimo ou se os recursos do mundo da vida voltados às comunicações públicas espontâneas não forem mais suficientes para garantir uma articulação não forçada de interesses sociais.” (Habermas 2020, p. 489)

ampla capacidade de investimento publicitário (Habermas, 2020, p. 477); a capacidade de influência direta do poder social desigual perante um sistema administrativo autonomizado, que rompe seus vínculos com o poder comunicativo gerado na infraestrutura da esfera pública (Habermas, 2020, p. 489).

De maneira associativa, essas preocupações persistem à luz de novas tendências de privatização. Na primeira delas, a elaboração de problemas sociais é profundamente segmentada pela proliferação de plataformas comunicativas em formato de bolha, marcadas por fortes clivagens de pertencimento, polarizações antagônicas entre aqueles que se encontram dentro e fora, além de um circuito comunicativo autorreferencial, mais voltado à reafirmação de convicções compartilhadas por *insiders* que a um teste de resistência argumentativa entre opositores diretos. Em relação às plataformas digitais contemporâneas, sustenta-se que as clivagens responsáveis pelo crescente isolamento e polarização de públicos autorreferentes não decorrem sempre de cristalizações ideológicas preexistentes entre os membros, mas podem ser artificialmente criadas ou favorecidas por mecanismos que combinam a extração massiva de dados pessoais, a personalização do conteúdo segundo padrões armazenados e a canalização dos contatos entre usuários com preferências similares, favorecendo a consolidação de “câmaras de eco” e “filtros bolha” (Sunstein, 2017; Pariser, 2011; Bruns, 2019). Uma variação significativa acontece quando plataformas autorreferentes não estão dispostas horizontalmente no tecido social, mas se posicionam entre si de acordo com uma grande desigualdade de meios. Em tais contextos, os efeitos da privatização não se vinculam estritamente ao entrincheiramento entre perspectivas aparentemente inconciliáveis de elaboração de problemas, mas à capacidade de monopolizar a atenção e determinar unilateralmente o conhecimento social sobre setores significativos da comunicação pública (Wu, 2016; Schroeder,

2018). Em um terceiro caso, a privatização adquire o duplo sentido de uma transferência de serviços estatais a atores de mercado e o fechamento de seus mecanismos de negociação ao escrutínio público. Essa tendência, cujo aprofundamento acompanha a neoliberalização do Estado, atribui poder político-decisório a instâncias de negociação e governança privadas, formadas por atores econômicos sem representatividade eleitoral, dotados de metas e interesses não filtrados democraticamente e menos submetidos a exigências de controle e justificação pública (Cordelli, 2020). Nos dois primeiros casos, um problema de segunda ordem se configura na medida em que as limitações cognitivas e o particularismo de perspectivas autorreferenciais tendem a ser ignoradas pelos próprios sujeitos. No terceiro, a imposição unilateral de interesses particulares em processos decisórios que afetam um número significativo de cidadãos encontra barreiras na opacidade de mecanismos decisórios semi-públicos. Em todos eles, a elaboração de problemas sociais pelos próprios concernidos se vê impedida por curtos-circuitos comunicativos, incapazes de superar o particularismo próprio de estruturas fechadas de informação, negociação e diálogo.

IV) Limites e ambivalência

Habermas nos ajuda a pensar a privacidade em sua valência eminentemente democrática. Em *Facticidade e validade*, a privacidade não se vincula apenas à promoção de personalidades autônomas ou à autodeterminação individual, mas se encontra na base de práticas democráticas de caráter intersubjetivo. Nesse sentido, sua teoria difere tanto de modelos radical-democratas que negligenciam o papel da esfera privada na avaliação e gênese do debate público, bem como de críticas às mais recentes ameaças à privacidade desconectadas de preocupações com o arrefecimento e

a crise da democracia. Tentando salientar essa conexão constitutiva entre privacidade e práticas democráticas, busquei mostrar que a tese da cooriginariedade deve ser entendida não apenas como a pressuposição conceitual entre autonomia pública e privada segundo a autocompreensão normativa do direito moderno, mas também se vincula à análise das condições de possibilidade para práticas democráticas que emergem da infra-estrutura comunicativa da sociedade civil, pautada em exigências de igualdade, inclusão e livre formação da agenda política. Argumentamos que, segundo essa interpretação discursiva da democracia radical, a interconexão entre esfera privada e pública alimenta positivamente os fluxos comunicativos periféricos que compõem a política informal, gerando potencialidades à elaboração de novos problemas sociais, dissidência política e transformações reflexivas. Por fim, buscando expandir a complementaridade entre esfera privada e pública em direção a uma crítica de suas distorções ou disfuncionalidades sistemáticas, foi introduzido o conceito de “patologias democráticas”, entendidas como formas democraticamente problemáticas de elaboração de problemas sociais. Três fontes de patologias foram aqui diferenciadas, de acordo as quais: i) fluxos comunicativos são inibidos em sua elaboração privada; ii) fluxos comunicativos são filtrados ou distorcidos de modo a reproduzir os termos da desigualdade social; iii) fluxos comunicativos são alimentados de forma represada dentro de estruturas comunicativas de acesso restrito.

Apesar dessas intuições habermasianas terem se mostrado produtivas para a apreensão das referidas patologias democráticas, suas insuficiências podem ser exploradas a partir de limitações do quadro histórico-conceitual em que se inserem. Em primeiro lugar, salta aos olhos a datação histórica e envelhecimento precoce dos contextos políticos observados. *Facticidade e validade* busca se dirigir a um momento tardio da crise do Estado social. Seu diagnóstico de

tempo encontra-se muito pautado na imagem de um sistema político predominantemente opaco à influência da sociedade civil, tendente à centralização e autonomização administrativa e cujas provisões de bem-estar ameaçam a liberdade que pretendia promover. Entretanto, a consolidação do neoliberalismo e a rápida ascensão do capitalismo digital alteram significativamente os contextos sociopolíticos sobre os quais incidem as formas de patologia mencionadas. Como vimos, a principal ameaça à privacidade é enxergada na invasão de burocracias centralizadoras sobre as bases privadas do mundo da vida. Embora não tenham perdido inteiramente seu potencial explicativo, os modelos do Estado panóptico e da normalização burocrática mostram-se insuficientes no momento em que os instrumentos de vigilância se multiplicam e o Estado perde o monopólio sobre eles. A diferenciação entre regimes “sinópticos”, banópticos e “periópticos”, enfatizada pelos estudos da vigilância recentes, pode ser tomada como reflexo dessa mudança de contextos (Doyle, 2011; Bigo, 2008; Lianos, 2010). Junto a isso, privacidade e igualdade, enquanto princípios normativos caros ao constitucionalismo moderno, parecem ter deixado de compor as exigências de legitimação do Estado democrático de direito (Brown, 2004; 2019; Fraser, 2015), o que desarma uma crítica em larga medida baseada em suas promessas descumpridas. O cinismo propagado pelo Estado neoliberal promete conviver sem irritações com o aprofundamento da desigualdade e a consequente precarização nas condições de exercício de direitos, neutralizando-a como um fator exógeno que pouco incomoda sua autocompreensão normativa. Por fim, formas democraticamente nocivas de interpenetração entre público e privado configuram padrões tão disseminados a ponto de assumirem feições de nova normalidade. A consolidação de uma crescente economia de dados faz a expropriação da experiência pessoal assumir um caráter não episódico, mas estrutural (Pereira,

2020; Zuboff, 2019); a dependência sempre maior em relação a plataformas comunicativas com regimes de segurança falhos ou deliberadamente predatórios relativizam a força legitimadora do consentimento pessoal, favorecendo modalidades de exposição não estritamente violentas, mas conduzidas segundo instrumentos de *soft power* (Harcourt, 2015); traços de uma cultura confessional unem-se a padrões de subjetivação que valorizam um eu-empresendedor sempre disposto ao relato pessoal, à autopropaganda e a formas narcísicas de auto-exposição (Bueno, 2020; Debrabande, 2020) – apontando assim para formas de cooperação regulares entre aqueles que vigiam e os que são vigiados.

Esse caráter historicamente circunscrito se entrelaça com limitações de ordem conceitual. O modelo de privacidade como acesso, privilegiado ao longo de *Facticidade e validade*, tende a ser visto como insuficiente em contextos do capitalismo digital: quando a extração de informações pessoais se mostra estruturalmente vinculada a uma economia de dados, a privacidade exige não apenas a proteção do acesso a informações e comunicações pessoais, mas um controle mais amplo e exigente dos dados acessados segundo, por exemplo, o tempo de armazenamento, os propósitos de utilização, os mecanismos específicos de análise e, sobretudo, o “direito a ser esquecido” (Frantziou, 2014). Nesse sentido, argumenta-se que a compreensão da privacidade precisa ser mais diretamente complementada por um “modelo de controle”, pautado não apenas na acessibilidade, mas na possibilidade de acompanhamento e poder de decisão sobre o destino dos dados acessados em suas formas particulares de processamento. Além disso, o modelo de acesso também parece dificultar a elaboração de problemas vinculados à “privacidade em público”. Como argumenta Stahl, o modelo sugere que pessoas que ocupam deliberadamente o “espaço público”, como em manifestações e protestos políticos, teriam voluntariamente

abandonado o âmbito social protegido pela privacidade e abdicado de quaisquer restrições epistêmicas sobre si mesmo (Stahl, 2020, p. 76). Nesse sentido, para além de demandar formas mais exigentes de controle, seria necessário diluir a imagem de que direitos à privacidade se dirigem estritamente a um “domínio social” estanque e distinguir formas justificáveis e injustificáveis de visibilidade em variados contextos sociais.

Habermas busca evitar uma concepção substancialista de esfera privada na medida em que a concebe nos termos de “condições de comunicação modificadas”, e não em função de relações sociais específicas (como relações domésticas e familiares) ou tópicos do discurso (como temas éticos de vida boa). Além disso, ele insiste no fato de que fluxos comunicativos alimentados no interior da esfera privada devem poder migrar para o debate público, combatendo a imagem de um domínio social estanque e imunizado contra o escrutínio público-político. Entretanto, Habermas ainda nos fala de “âmbitos privados da vida” e seus exemplos nos remetem a relações sociais tradicionalmente tratadas como “domínio privado”, tais como família, relações de amizade e vizinhança. Mais importante, embora esteja disposto a defender que os fluxos comunicativos protegidos pela privacidade possam vir a ser tematizados publicamente e se combinar a processos políticos contestatórios, a formação desses fluxos tende a ser vista como espontânea ou não problemática. *Facticidade e validade* não oferece categorias de análise suficientes para apreender e criticar assimetrias de poder no interior desses mesmos domínios tradicionais, nos quais configurações institucionais podem reproduzir relações profundamente desiguais segundo marcadores sociais diversos, como os de gênero, raça e classe. A obra não se despede inteiramente de uma imagem idílica da esfera privada na medida em que a apresenta como um domínio da vida social caracterizado predominantemente por

relações de intimidade, entendidas como a autoexposição recíproca entre sujeitos que compartilham espontaneamente suas narrativas autobiográficas e exibem sofrimentos existenciais profundos em interações de caráter horizontal. Nesse sentido, Habermas não responde inteiramente à crítica feminista no ponto em que denuncia sua cegueira à reprodução da desigualdade de gênero em núcleos privados do mundo da vida, vinculadas à distribuição do trabalho, à formação de competências e à elaboração de papéis, significados e identidades sociais (Fraser, 1985; Allen, 2008; Silva, 2020). Isso não refuta por si mesmo o valor democrático da privacidade. Nancy Fraser, por exemplo, continua atribuindo à privacidade um papel constitutivo em momentos embrionários da auto-organização de lutas políticas contestatórias, incluindo o movimento feminista, além de assumir uma elaboração própria da tese da cooriginariedade em sua crítica ao capitalismo financeirizado (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 152). Entretanto, a crítica feminista exige sim o reconhecimento de patologias enraizadas no interior dos núcleos privados do mundo da vida, as quais não se deixam meramente apreender como invasões de imperativos sistêmicos exteriores. Além disso, ela lança nova luz aos processos políticos que emergem da sociedade civil, os quais não podem ser sempre vistos como uma transição espontânea de fluxos comunicativos germinados nos núcleos privados do mundo da vida, mas incluem a busca de espaços comunicativos alternativos para a tematização e crítica de problemas sociais sistematicamente silenciados por estruturas desiguais de acesso restrito. Mais do que ampliar os contextos de análise nos quais a proteções da privacidade reclamam incidência, trata-se de questionar o valor absoluto dessas “proteções”, indicando seu caráter historicamente suspeito. E à luz dessa suspeita, a privacidade tem de ser admitida como um conceito ambivalente, vinculado a potenciais e bloqueios a formas de vida democráticas.

Ao deixar de lado a noção de patologia em *Facticidade e validade* – e ter renunciado a reflexões sistemáticas sobre desfigurações e entraves nos processos democráticos reconstruídos por meio de categorias normativas – Habermas dificulta o acesso a esse tipo de ambivalência. A privacidade tende a ser lida como uma categoria unilateralmente positiva, relacionada a uma dimensão elementar da autonomia jurídica e à proteção de fluxos comunicativos que emergem da sociedade civil de modo a alimentar expectativas intramundanas de autodeterminação e legitimidade democrática. Com isso, entretanto, deixa-se de mirar diretamente configurações históricas da privacidade que podem lhe atribuir um caráter eminentemente antidemocrático (Lever, 2014). Formas de *privacidade antidemocrática* devem poder ser identificadas e combatidas tanto em função de estruturas internas de desigualdade silenciadas, quanto de seu impacto destrutivo na malha comunicativa do debate público – incluindo efeitos repressivos, alienantes e excludentes. Com a introdução da categoria de patologia democrática e seu vínculo a uma compreensão intersubjetiva da privacidade, buscou-se reter potencialidades críticas não inteiramente esgotadas do modelo discursivo de democracia radical e contribuir para a superação de alguns de seus mais acentuados limites.

Referências

ALLEN, A. **The Politics of Our Selves**. New York: Columbia University Press. 2008.

BIGO, D. Globalized (in)security: The field and the ban-opticon. *In: Terror, Insecurity and Liberty*. Didier Bigo, Anastassia Tsoukala (eds.) London: Routledge. 2008.

BRIDGES, K. **The Poverty of Privacy Rights**. Stanford University Press. 2017.

BUENO, Arthur. ¿Qué viene después de la depresión? Ocho tesis sobre la crisis de la subjetividad neoliberal y sus implicancias políticas. **Cuadernos de Teoría Social**, v. 6, n. 11, p. 95-120, 2020.

BROWN, W. **In the Ruins of Neoliberalism**. The Rise of Antidemocratic Politics in the West. New York: Columbia University Press. 2019.

BROWN, W. The Subject of Privacy: A Comment on Moira Gatens. *In*: RÖSSLER, B. Privacies. **Philosophical Evaluations**. Stanford: Stanford University Press. 2004.

BRUNS, A. Filter bubble. **Internet Policy Review**, v. 8, n. 4. 2019. DOI: 10.14763/2019.4.1426.

CELIKATES, Robin. Digital publics, digital contestation: a new structural transformation of the public sphere?. *In*: **Transformations of democracy**. Edited by CELIKATES, Robin; KREIDE, Regina, and WESCHE, Tilo. London: Rowman & Littlefield. 2015.

CALO, R. Privacy, Vulnerability, and Affordance. **DePaul Law Review**. v. 66, n. 2. 2017.

COMTESSE, D., FLÜGEL-MARTINSEN, O., MARTINSEN, F., NONHOFF, M. (Org.) **Radikale Demokratietheorie**: Ein Handbuch. Frankfurt/ Main: Suhrkamp. 2019.

CORDELLI, C. **The Privatized State**. Princeton: Princeton University Press. 2020.

DEBRABANDE, F. **Life after privacy**: reclaiming democracy in a surveillance society. Cambridge: Cambridge University Press. 2020.

DOYLE, A. Revisiting the synopticon: Reconsidering Mathiesen's 'The Viewer Society' in the age of Web 2.0. **Theoretical Criminology**. v. 15, n. 3, p. 283–299. 2011.

EUBANKS, V. **Automating Inequality**: How High-Tech Tools Profile, Police, and Punish the Poor. New York: St. Martin's Press. 2018.

FERGUSON, A. G. **The Rise of Big Data Policing**: Surveillance, Race, and the Future of Law Enforcement, New York: New York University Press. 2017.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. Nascimento da Prisão. São Paulo: Vozes, 2004.

FRANTZIOU, E. Further Developments in the Right to be Forgotten: The European Court of Justice's Judgment in Case C-131/12, Google Spain, SL, Google Inc v Agencia Espanola de Proteccion de Datos. **Human Rights Law Review**, v. 14, n. 4, p. 761–777. 2014. DOI:10.1093/hrlr/ngu033.

FRASER, N. Legitimation Crisis? On the Political Contradictions of Financialized Capitalism. **Critical Historical Studies**. v. 2, n. 2. 2015.

FRASER, N. What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender. **New German Critique**. v.35, p. 97–131.

FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. **Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica**. Boitempo Editorial, 2020

GUNTER, K. Diskurstheorie des Rechts oder liberales Naturrecht in diskurstheoretischem Gewande?. *In*: **Kritische Justiz**, v. 27, 1994, p. 470.

HABERMAS, J. **Facticidade e Validade**: Contribuições para uma teoria discursiva do Estado democrático de direito. São Paulo: Ed. Unesp. 2020.

HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**. São Paulo: Ed. Unesp. 2014

HABERMAS, J. Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research. *In*: **Communication Theory**. v. 16, n. 4, p. 411–426. 2006.

HABERMAS, J. **Theorie des kommunikativen Handelns**. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1984.

HABERMAS, J. Überlegungen zur Kommunikations-pathologie. *In*: **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974, 226-70.

HABERMAS, J. **Erkenntnis und Interesse**. Suhrkamp: Frankfurt/Main. 1968.

HARCOURT, B. **Exposed**. Desire and disobedience in the digital age. Cambridge: Harvard University Press, 2015.

HARTMANN, M. Social Pathology. *In: The Habermas Handbook*. Edited by BRUNKHORST, H., KREIDE, R., LAFONT, C. New York, Columbia University Press. 2009.

INGRAM, D. Individual Freedom and Social Equality: Habermas' Democratic Revolution in the Social Contractarian Justification of Law. *In: HAHN, L. E. (ed.). Perspectives on Habermas*. Chicago: Open Court, 2001.

JAEGGI, H. **Critique of Forms of Life**. Cambridge: Harvard University Press. 2018.

LEVER, A. **A Democratic conception of privacy**. London: AuthorHouse. Bloomington: AuthorHouse. 2014.

LEVER, A. Privacy, Private Property, and Collective Property. **The Good Society**, v. 21, n. 1. 2012. Penn State University Press.

LIANOS, M. Periopticon: control beyond freedom and coercion – and two possible advancements in the social sciences. *In: Surveillance and Democracy*. Edited by Kevin D. Haggerty and Minas Samatas. New York: Routledge. 2010.

MAUS, I. Liberties and Popular Sovereignty: On Jurgen Habermas's Reconstruction of the System of Rights. **Cardozo Law Review**. v. 17, n. 4-5. mar. 1996. p. 825-882.

PARISER, E. **The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You**. London: Penguin Books. 2011.

PATEMAN, C. Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy. *In: Benn, S. Gaus, G.F. (eds) Public and Private in Social Life*. London: Croom Helm. 1983.

PENNEY, J. Chilling Effects: Online Surveillance and Wikipedia Use. **Berkeley Technology Law Journal**. v. 31, n. 1, p. 117–182. 2016.

PEREIRA, L. H. Mudança estrutural da esfera privada? Big data e os desafios à antropologia política da modernidade. *Aurora. Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 32, n. 57, p. 806-826, set./dez. 2020.

RÖSSLER, B. **Der Wert des Privaten**. Frankfurt a/Main: Suhrkamp. 2001.

SCHROEDER, R. **Social Theory after the Internet**: Media, Technology and Globalization. London: UCL Press. 2018.

SILVA, F. G. **Liberdades em Disputa**. A reconstrução da autonomia privada na teoria crítica de Habermas. São Paulo: Saraiva. 2016.

SILVA, F. G. Equality. *In*: A. Allen & E. Mendieta (Eds.) **The Cambridge Habermas Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press. p. 36-39. 2019.

SILVA, F. G. Teoría Crítica y ceguera de género: un diálogo entre N. Fraser y A. Allen. **Avatares Filosóficos**. Buenos Ayres. v. 5, p. 16-30. 2020.

SKINNER-THOMPSON, S. **Privacy at the Margins**. Cambridge: Cambridge University Press. 2021.

STAHL, Titus. Privacy in public: A democratic defense. **Moral philosophy and politics**, v. 7, n. 1, p. 73-96, 2020.

SUNSTEIN, C. **#Republic**: Divided democracy in the age of social media. Princeton: Princeton University Press. 2017.

VÉLIZ, C. **Privacy is Power**: Why and How You Should Take Back Control of Your Data. London: Bantam Press. 2020.

WAGNER-DECEW, J. The feminist critique of privacy: past arguments and new social understandings. *In*: Beate Rössler/Dorota Mokrosinska (Hg.): Social Dimensions of Privacy. **Interdisciplinary Perspectives**. Cambridge: Cambridge UP, p. 85-103. 2015.

WU, T. **The Attention Merchants**: The Epic Scramble to Get Inside our Heads. New York: Alfred A. Knopf. 2016.

YOUNG, I. A Room of One's Own: Old Age, Extended Care, and Privacy. *In: RÖSSLER, B. Privacies. Philosophical Evaluations.* Stanford: Stanford University Press. 2004.

ZURN, C. Social Pathologies as Second-Order Disorders. *In: Axel Honneth: Critical Essays.* edited by Danielle Petherbridge. Boston: Brill. 2011.

ZUBOFF, S. **The age of surveillance capitalism:** The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power. New York: Public Affairs. 2019.

Young's communicative democracy as a complement to Habermas' deliberative democracy¹

Francisco Jozivan Guedes de Lima

Professor at the Graduate Programs in Philosophy and Political Sciences at the Federal University of Piauí (UFPI). Ph.D. in Philosophy from the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUC-RS), Brazil.

jozivan2008guedes@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4483-8393

Emil Albert Sobottka

Professor at the Graduate Programs in Social Sciences and Social Work at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUC-RS). Ph.D. in Sociology and Political Sciences from the University of Münster, Germany.

esobottka@puocrs.br

ORCID: 0000-0001-8615-7305

Introduction

The current educational policy by the Brazilian Ministry of Education, for both the basic and higher levels, is increasingly focusing on technicism. The agenda and purpose of the educational process in technicism praises knowledge and skills that relegate criticality and citizenship to a minor plan.

The Humanities are gradually being disregarded and ignored to the point of the upsurge of obscurantism as an intentional and

1 This article was originally published in *Educação e Pesquisa* (USP), 46/2020 (<https://www.scielo.br/j/ep/a/gQBPRyjD5FRfvhZP7ZFYGwC/abstract/?lang=en>) and translated by Gustavo Matiuzzi de Souza. Contact: gustavo.matiuzzi@gmail.com

systematic devaluation of the sciences. A framework that seems, *prima facie*, to attack only the Humanities and the Social Sciences with the cooling down of citizen formation for critical participation in society, tends to collapse broader areas, weakening the relationship between democracy and education.

This trend in Bolsonaro's government shows a certain paradox within the neoliberal model of education. While aiming at training the workforce for the market and simultaneously promoting ultra-conservative practices of rejection of sciences, it also implies the gradual collapse of the critical capacity of citizens. It ends up cooling down school universalization and inclusion, mainly within the scope of public higher education institutions, finally generating social deformation – regarding the conscious and critical participation of civil society in public life.

The concept of 'multicultural education' by Amy Gutmann, found in *The Oxford handbook of philosophy of education*, conceives it as a specific practice of stable and mature democracies that take education seriously. It expresses the opposite of the current obliteration of the critical capacity of citizens and dissemination of abusive practices of violence, intolerance, and exclusion in multiple social segments.

Multicultural education is being thought from the normative assumption of the democratic ideal of civic equality in which "individuals must be treated and treat each other as equal citizens, regardless of their gender, race, ethnicity or religion." (Gutmann, 2009, p. 409). Gutmann proposes that this practice be taught from an early age so that children have access to an education that teaches them more than technical skills like reading, writing, and counting. Education should also teach about reflecting on the ethical exercise of mutual recognition, respect, and tolerance. In short, a full society is achieved through a broad and inclusive democratic education.

Thinking about education in the line of inclusion and participation requires overcoming the strictly technical and market-oriented administration of educational processes. Educating exclusively for the labor market would blind the potential for solidarity and situational criticism and plunge society into a reaching goals competition game, so that the other would become a mere means to an end, that is, to the imposed market goals. According to Philip Kitcher, in *Education, democracy, and capitalism*:

[...] in societies with [an] extensive division of labor, as well as stratification by economic classes, there is likely to be a form of myopia in public decisions: citizens are unable to understand the needs and concerns of their peers, nor can they understand their interests (Kitcher, 2009, p. 303).

The task of education is, according to the author, that of correcting such myopia by expanding the vision of citizens for them to see each other as solidary subjects. We think that Dewey was the forerunner of this view by emphasizing, in 1916, the close relationship between democracy and education. By proposing two fundamental elements for democracy – namely, (i) confidence in the recognition of mutual interests as a factor of social control, and (ii) the continuous readjustment of social habits –, he addressed education with its formative role *vis-à-vis* the strengthening of plural, dynamic and minimally solidary democratic societies in which their citizens are sensitive to the *ethos* of public life as the culmination of collective life (cf. Dewey, 2001, p. 91).

As in Dewey, Gutmann, and Kitcher, our idea is to present some contributions to the theme of democratic inclusion through the framework of Critical Theory. We use Habermas' deliberative democracy and Young's communicative democracy concepts,

having as our chief defense the hypothesis that both proposals are complementary and can offer elements for a democratic education based on inclusion and participation particularly of individuals and groups systematically excluded and on the margins of society.

From a methodological viewpoint, our research is guided by a conceptual investigation of theoretical revision. The concepts of deliberation and communication are considered necessary tools for the consolidation of democratic values concerning inclusion and participation. Regarding the concept of *deliberation*, we will analyze how Habermas sees the deliberative procedural model of democracy as a third way between liberalism and republicanism. Regarding the concept of *communicative democracy*, we will address how Young expands the concept of deliberation, from an inclusive communication, based on the styles of greeting, rhetoric, and narrative. We will first present the contributions of Habermas and subsequently those of Young.

Our contribution occurs within the limits and scope of a sociological and philosophical scheme that offers tools to think about the relationship between democracy and inclusion from the theorists mentioned. Due to formative-academic reasons, however, we would not have theoretical tools in Education to evaluate in detail and with maximum confidence the inflections of what we propose to this area of expertise. Nevertheless, when writing a sociological and philosophical contribution in a journal of excellence in Education, we are convinced that the expansion of the Habermasian concept of *deliberative democracy* upon Young's concept of *communicative democracy* can offer subsidies and theoretical tools for educators to substantiate democratic and inclusive education proposals.

As a point of initial understanding, both theorists see (neo) liberal models (due to their capitalist and individualistic orientations) tending to focus strictly on the individual's technical training for the

labor market at the expense of training for citizenship, inclusion, and participation in the public sphere. These models tend to weaken the democratic *ethos* and the education process for the full exercise of citizenship itself; in contrast, they strengthen competition between individuals by creating an atomized and self-interested society.

We will see that both Habermas and Young, starting from the critical theory of society, are against this constraint. Both defend the expansion of the democratic process considering the participation of citizens in political and social life as demands that must overcome the ideas of self-advantage and subservience to the market.

At the national normative level, the Federal Constitution of 1988 and the Law of Directives and Bases of Education provide precisely the formative scope that requires basic and tertiary education not only for the world of work and technical competence but in equal weight for the development as a person and the preparation for citizenship:

[...] education, [a] duty of the family and the State, inspired by the principles of freedom and the ideals of human solidarity, aims at the full development of the student, their preparation for the exercise of citizenship, and their qualification for work. (Brasil, 1996, Art. 2).

The perspective and approach that we offer in this article start from a working hypothesis according to which Habermas and Young, from the standpoint of philosophical and sociological theory, subsidize a more comprehensive human formation as required in the abovementioned norms. To do this, it is necessary to overcome the limits of incomplete and deficient models of democracy. In Habermas, this overcoming occurs through a deliberative model; in Young, through a model that she calls communicative democracy. Both offer indispensable elements to rethink broader educational processes in

which citizenship and training for inclusive participation in society stand out in the face of technicist and individualist restrictions.

For Habermas (2002a), the deliberative model overcomes the deficits of the liberal model. The latter is based on the pursuit of self-advantage and the mere protection of individual rights, without having social issues and participation in the public sphere on its agenda. In such a model, democracy has not yet reached its intersubjective fullness in which individuals must not only be passive recipients of rights but coauthors of laws and decisions concerning civic life. The same is true of the republican model. Paradoxically to the liberal model, it overestimates and hyperinflates the dimension of the community and the articulation between ethics and politics. Republicanism is a fragile model because it presupposes an almost natural adhesion of the individual to collective life.

In Habermas' view, the deliberative proposal preserves what is good in the previous models. The liberal one maintains the defense of subjective rights that must be inalienable; the republican one preserves the inclination to life in community as an ontological basis of relations. However, he intends to overcome the limits of both insofar as he takes individuals as they are – in their ambiguous and sometimes antagonistic tendency both to individualism and to life in society – and instead of idealizing assumptions, proposes a deliberative, two-channels politics: the deliberative procedure and the democratic formation of the will for participation in the public sphere.

Young acknowledges that the deliberative model has advantages over liberalism and republicanism. She considers, however, that it is still a flawed model, as it reproduces exclusions of individuals, such as women, Blacks, people with little education, low-income, and subordinate groups. Her thesis is that the deliberative model tries to shield itself from the influence and colonization of

money and power but is not aware of the exclusion mechanisms inherent in the deliberative procedure itself (Young, 2001, p. 370).

The deliberation based on the strength of the *best argument*, according to the author, becomes a barrier and arena of conflict (*agonistic*) that restrain equal participation or the presumed discursive symmetry. Deliberation assumes unity and consensus, either as a starting point or as *telos* of discursive action instead of giving space for the difference between the subjects. By presenting itself as a set of rules with high rational demands, it underestimates the potential and real participation of individuals who want to express themselves in an emotional and bodily way, whether through narratives, allegories, life experiences, rhetoric, greetings and through other styles that are not limited to the discursive rigor required by the deliberative model.

In the same way as Habermas, Young (1990) shares the thesis of a de-transcendentalized or reconstructed normativity based on social praxis as the methodological core of critical theory:

[...] as I understand it, critical theory is historical and socially contextualized reflection. Critical theory rejects as an illusion the effort to build a universal normative system isolated from a particular society. (Young, 1990, p. 7).

However, going beyond Habermas, she emphasizes not the discursive practices aimed at consensus but the differences, exclusions, and repressions to individuals and social groups. Young does not evoke ideal types of democracy but is concerned with the concrete experiences by which oppression and exclusion are given. Critical theory, in her perspective, must reconstruct the stories in which the dissatisfaction of groups and individuals rejected from social participation emerges (Young, 2000, p. 10).

As she understands, philosophy and critical theory neglect the oppression occurring to certain social groups, which is precisely

what interests her. To this end, she distinguishes two types of policies of difference: a *positional* type – concerning issues of justice linked to structural inequalities. Such issues are intentionally constructed by the elite's practices of social exclusion to limit opportunities so that given groups do not achieve welfare; and a *cultural* type arising from patterns that deny certain groups the freedom of expression and political participation. (Young, 2007, p. 82). Her proposal for a communicative democracy is intended to be sensitive to these differences.

Habermas' procedural model of deliberative democracy

Habermas (1997, p. 9) starts from the premise that “the analysis of the conditions of the genesis and legitimation of the law concentrated on legislative policy, leaving political processes in the background.” The law became indebted to a group of power at the expense of citizen participation in the deliberation of norms. Opposing such a restriction, he proposes that the relationship between legality and legitimacy be made based on argumentative processes with popular participation, reallocating the law in a plan of institutionalized democratic rules. This would guarantee inclusion and participation: “a legitimate creation of the law depends on demanding conditions, derived from the processes and assumptions of communication, in which reason, which establishes and examines, assumes a procedural figure.” (Habermas, 1997, p. 9).

The ‘reason’ in question is neither Kantian (of a transcendentalized matrix) nor Hegelian (of metaphysical nature linked to the absolute spirit or even to a theory of ethics in a plan of descriptiveness and reconstruction of social and institutional values). It is a discursive reason, capable of justifying norms, hence,

of presenting *good reasons* and convincing. "In this line, practical reason moves from universal human rights or the concrete ethics of a given community to the rules of discourse and forms of argument." (Habermas, 1997, p. 19).

With the deliberative procedure based on the institutionalization of rules and discursive capacity, Habermas wants, on the one hand, to avoid a normative justification connected to natural rights and, on the other hand, to positive rights. Under the assumption of pluralism, one can no longer appeal to a divine entity or an authority to establish norms. The *auctoritas non-veritas facit legem* is replaced by the practice of the better argument. In 2013, at Heidelberg's seminars on *Facticity and Validity*, held at the Max Planck Institute for Foreign Public Law and People's Law, Habermas writes the following about overcoming jusnaturalism and juspositivism, based on his proposal for a discursive theory of law and democracy:

The answer of legal positivism is to resort to a fundamental rule arbitrarily adopted or that has become a habit, as a fundamental premise of validity. In contrast, natural law calls for privileged access to knowledge of unconditionally valid laws since they are cosmologically anchored or theologically grounded. [...]; the explanation of natural law is based on metaphysical images of the world that can no longer be universally convinced in pluralist societies. In contrast to this, the theory of discourse attributes a legitimating force to the very procedure of the democratic formation of opinion and will. (Habermas, 2014, p. 99).

Law, thought from the discourse theory, presupposes both the procedure and the formation of will and opinion as legitimizing forces of the democratic process so that two basic conditions are satisfied: the symmetrical inclusion of citizens or their representatives

and the *rewiring* of the democratic decision. "The normative source of legitimacy springs, according to this conception, from the combination of the inclusion of all concerned and the deliberative character of forming their opinion and their will." (Habermas, 2014, p. 100). Information, accessibility rules and a guarantee of agents' participation in political decisions, extinction of coercive practices and violence, and a guarantee of freedom of expression are all indispensable factors that the democratic rule of law must institutionalize for society to participate fully in the deliberations in the public sphere.

When dealing with deliberative politics as a procedural concept of democracy, Habermas initially analyzes the empiricist model, which in his view starts from a nexus between law and power and ends up founding a positivist understanding of normativity. (Habermas, 1997, p. 11). What counts is the power of those who make the norm, and power means the interest of the strongest (that is, the power of authority). In practice law is used instrumentally to justify arbitrary decisions, dressing up this legal dominance as legitimate dominance. In this way, there is a voluntarist understanding of the validity of the norm in which only what the legislator decrees and establishes in the form of law as an expression of his will is a right.

Such a voluntarist understanding of validity awakens a positivist understanding of law: all that and only what a political legislator, elected according to rules, establishes as a right is a right. In the sense of critical rationalism, however, this translation is not rationally justified, as it is an expression of a decision or of a cultural element that imposed itself factually. (Habermas, 1997, p. 14).

In the empiricist model of validation of law, social justice becomes pamphleteering and limited to state propaganda. Citizens

are limited to voting to maintain the *status quo* of authorities that decide the democratic process. This creates a separation between the observer and the participant, between the passive and the active poles. All those who are not part of the law-making power groups are relegated to a lower level.

To subvert this order, for Habermas, it is necessary to overcome an empiricist model of validation of the law and to supplant a democracy based on interests and power. It is necessary to remove the legitimacy of law from legislative policy and reallocate it to citizen participation through procedures and rules that enable the inclusion and coauthorship of rules by individuals and groups from civil society willing to collaborate in the public sphere. The deliberative model is a procedural and normative model that stands as a third way, an alternative between liberalism and republicanism.

The liberal model is marked by the defense of individual rights; the State is seen as a protector of those rights and a political sphere subservient to economic processes based on *laissez-faire*. In the words of Habermas himself (1997, p. 20):

The nerve of the liberal model does not consist in the democratic self-determination of the people who deliberate, but in the constitutional and democratic normatization of an economic society, which must guarantee an apolitical common good, through the satisfaction of the expectations of happiness of private people in conditions of producing.

In liberalism, there is a strong dominance of the private over the public and the prevalence of the *homo oeconomicus*. (Habermas, 2002a, p. 270). Society functions as a market society instead of a political society, so that, according to Hegel, "its determination is placed on the security and protection of property and personal

freedom." (Hegel, 2010, § 258). The right *par excellence* is the private right, protecting the individual's untouchability and property as an inherent part of their subjectivity. Social and political participation rights are placed in a secondary position. Flickinger (2003, p. 19) writes about the centrality of the property right – which Rousseau considered the source of inequalities:

The private property right intends to protect the owner against possible threats, by third parties, who wanted to prevent his free and spontaneous disposition regarding the use of his property. As a right of defense, property is built on the basis of the exclusion of the other, with the consequence of having to be defended again and again, depending on possible threats.

The freedom present in liberalism is the negative freedom, understood in Hobbesian terms as 'the absence of external impediments to action' or as 'non-intervention'. That is, the individual is free to achieve his life goals, as long as he does not violate the freedom of others.

By freedom, it is understood, according to the meaning of the word, the absence of external impediments, impediments that often take part of the power that each one has to do what he wants, but they cannot prevent him from using the power that remains, according to what your judgment and reason dictate to you (Hobbes, 2003, p. 112).

This type of freedom – that encloses the individual in themselves and preserves them from social relations – ends up creating what Honneth (2015) calls *social pathologies*. The author defines it as the individual's disconnections and inability to follow and be guided by collective and social norms. "The idea that the

freedom of the individual consists in the pursuit of his own interests without impediments 'from outside' rests on a deep-seated intuition of modern individualism" (Honneth, 2015, p. 46).

In opposition to the individualism of the liberal model, the republican model, which exalts participation in collective life, considers the whole a priority *vis-à-vis* the individual parts. It refutes the atomism in social relations and is grounded on the articulation between ethics and politics, which is based on the thesis that the meaning of the individual's life is only full within the community (Habermas, 2002a, p. 270). The role of the State in republicanism is not to subsidize the market's economic successes and individual rights, but to guarantee the success of collective life. Political life is not the result of a contract, but a natural sphere resulting from the solidarity bonds between individuals. Thus, social integration or cohesion is a key category of republicanism.

Within the liberal perspective, the process takes place exclusively in the form of interest commitments. [...]. Whereas the republican interpretation sees the democratic formation of the will taking place in the form of ethical-political self-understanding. [...]. Discourse theory assimilates elements from both sides, integrating them into the concept of an ideal procedure for deliberation and decision-making (Habermas, 1997, p. 19).

The deliberative model proposed by Habermas, unlike the *ethos* of the modern state, does not divide individuals into citizens of society (*bourgeois*) focused on self-interest, and citizens of the state (*citoyen*) inclined to collective life, as diagnosed by Hegel (2010). Intending to overcome a dualism between the juridical-liberal paradigm and the social welfare model, the deliberative model articulates both dimensions: "a positive re-coupling between private

and public autonomy is a necessary condition for the legitimacy of the proper order of a democratic rule of law" (Habermas, 2014, p. 102).

Thus, Habermasian deliberation has continuities and discontinuities compared to previous models. Liberalism welcomes the defense of individual rights, which cannot be eliminated (to collapse them would cause totalitarianism) but it rejects the excess of individualism and the consequent intersubjective deficit. From the republican model, it draws the intersubjective inclination, however. It does not maintain however its ethical idealism of naturalized assumption of community life, which implies the *strictly ethical conduct of political discourses*.

Discourse theory does not make the implementation of a deliberative policy dependent on a group of citizens collectively capable of acting but on the institutionalization of the procedures that concern them (Habermas, 2002a, p. 280).

Political deliberation presupposes a conception of autonomy in which the recipients of the law are simultaneously its coauthors so that the democratic *praxis* must be thought beyond mere demoscopic polls exhausted in the vote.

It is not for us to reduce elections and referendums to the act of voting. These votes reach the institutional weight of the legislators' decisions only in connection with a vital public sphere, that is, with the dynamics of the pros and cons of opinions, arguments, and positions freely floating (Habermas, 2014, p. 98).

Habermas' position (1997, p. 18), according to which "the process of deliberative politics constitutes the core of the democratic process", is permeated by the need to institutionalize deliberative

procedures and the democratic formation of will and opinion. There is, therefore, a procedural way and a political culture way.

Deliberative politics feeds on the game that involves the democratic formation of the will and the informal formation of opinion. Its development through the pathway of deliberation regulated by processes is not self-sufficient (Habermas, 1997, p. 34).

Deliberation is not limited only to the procedure, because otherwise, it would take the risk of falling into neutrality, as required in a liberal normative model. Such a model is understood as the primacy of the just over the good, in which the principlist dimension would overlap with the ethical dimension. Communitarians counter this neutrality under the argument that principles are not abstract but refer to contexts, worldviews, and values – mostly liberal. They argue that “no presumed neutral principle is really neutral. Any seemingly neutral process reflects, according to them, a certain conception of the good life” (Habermas, 1997, p. 36). Also, Habermas does not restrict deliberation to principles and procedures, because he does not lose sight of the discussion arena in which the different positions of subjects who deliberate about public agendas emerge. Without this, one would be limiting the breadth of public opinion or creating *gag rules* that would inhibit participation. “And, if we did not put our differences of opinion into question, we would not be able to fully explore the possibilities of an agreement that can be reached discursively” (Habermas, 1997, p. 35).

Another interesting point is that Habermas when accepting ethical-cultural discourses of the good life within the scope of the political presupposes that private and political autonomies are understood as cooriginal spheres. Domestic violence, for example, despite occurring at an intimate and private level, has public

resonances and needs to be legislated to counter reprehensible practices.

Talking about something does not mean meddling in someone's affairs. Without a doubt, the intimate sphere has to be protected from the curiosity and critical eyes of others; however, not everything that is reserved for the decisions of private persons should be removed from public thematization, nor protected from criticism (Habermas, 1997, p. 40).

Regarding this normative cooriginarity between the private and the public presupposed by Habermasian deliberative democracy, it is worth emphasizing that public legality can emanate precisely from the ethical contexts of the struggle for recognition in which subjects claim certain rights from their private experiences. (Habermas, 1997, p. 41). About the discursive procedure, Habermas (2002b) lists the following criteria:

(a) Advertising and inclusion: no one who, in view of a controversial validity requirement, can bring a relevant contribution, should be excluded; (b) equal communicative rights: everyone is given the same chance to express themselves about things; (c) exclusion of mistakes and illusions: participants must intend what they say; and (d) non-coercion: communication must be free of restrictions that prevent the best argument from surfacing and determine the outcome of the discussion (Habermas, 2002b, p. 67).

These criteria are an ethical reframing of the democratic procedures of Dahl's political science, which Habermas himself (1997, p. 42) considers interesting for deliberative processes: (a) inclusion of all the people involved; (b) real and equitable chances of participating in the political process; (c) equal voting rights in decisions; (d) equal

choice of themes and agendas; (e) articulate understanding of controversial matters and interests. Underlying this is Dahl's (2012, p. 306) thesis, according to which "the democratic process is a bet on the possibilities that a people when acting with autonomy will learn to act with justice."

Finally, Habermasian deliberation through discursive-procedural practical reason requires that the speakers comply with the universalization principle (UP) according to which:

[...] all the norms in force must fulfill the condition that the consequences and side effects, probably resulting from a general fulfillment of those same norms in favor of satisfying the interests of each one, can be accepted voluntarily by all individuals in hand (Habermas, 1999, p. 34).

It also requires compliance with the discourse principle (DP), according to which "all the rules in force would have to be able to obtain the consent of all the individuals in question if they participated in a practical discourse" (Habermas, 1999, p. 34).

Having put these reflections on Habermas' deliberative democracy model, his attempt to overcome the deficits of the liberal and republican paradigms, we will analyze Young's criticism of Habermas's proposal and her attempt to improve deliberation from an alternative model that she called "communicative democracy".

Iris Marion Young's proposal for communicative democracy

Young subscribes to overcoming the limits of a democracy based on interests and power through democracy based on the deliberation proposed by Habermas. It is a successful model when compared to the liberal and republican paradigms.

The model of deliberative democracy, on the contrary, conceives democracy as a process that creates an audience, that is, citizens coming together to address collective goals, ideals, actions, and problems. Democratic processes are oriented around the discussion of the public good, rather than competition for the private good of each one (Young, 2001, p. 367).

However, she considers that it is still a flawed model as it contains restrictions in its procedure. Its failure occurs in two poles: (i) it limits the democratic discussion to the critical argumentation idealized and loaded with far-fetched and elite cultural demands that can *silence* or *devalue* certain people or groups; (ii) it supposes that understanding and consensus are both the initial basis and the final *telos* of the discussions, which precludes the emergence of pluralism (Young, 2001, p. 365). Furthermore, this assumption of unity assumed by the deliberative model is contradictory given the pluralism that Habermas himself takes as a starting point for his theory. Another objection is that unity makes the demand for *self-transcendence* inherent in the communicative process – in which subjects transcend their subjective convictions and perspectives given a public consensus – unnecessary (Young, 2001, p. 375).

According to Marcelo Neves (2001, p. 126), this “neo-Enlightenment and consensualist” Habermasian search obliterated dissent and overburdened the multiplicity of the world of life. In addition to the consensual overload of the world-of-life – which is a sphere composed of society, culture, and personality – Habermas also compromises pluriform social *praxis* of the *Lebenswelt* requiring a specialized systemic language instead of a natural everyday language that is proper of the social *praxis*.

It is precisely in this double direction that Young intends to review the limits of Habermas's proposal:

First, I propose that differences in culture, social perspective, or particularistic commitment should be understood as resources to be used in understanding democratic discussion, not as divisions to be rejected. Second, I propose an expanded concept of democratic communication. Salutation, rhetoric, and narration are forms of communication that add to the argument in contributing to political discussion (Young, 2001, p. 365).

When trying to expand deliberation to communication, this proposal deserves attention, mainly, in two aspects. It highlights the importance of differences instead of uniformity, so that people's and groups' multiple speeches are the keynotes of the communicative process, even if there is no unity of beginning or end; therefore, the focus is not on consensus, but on the plurality of participations that should not be hindered by a method with excluding demands. Furthermore, communicative democracy does not want to supplant the argumentation model, but to add other channels left out by the deliberative proposal, such as rhetoric, narration, greetings – therefore, emotional, non-protocol, spontaneous components in which people and groups in their differences can express themselves.

In claiming this extension of deliberation to communication, Young does not refute but expands Habermas's proposal towards what is the source of his proposal for discursive ethics: communication. In addition, she seeks to expand what Habermas himself, in *The Structural Transformation of the Public Sphere*, criticized regarding Kantian publicity, namely, its possible restriction of public opinion to a group of scholars (Habermas, 2003, p. 110).

Regarding the failures of the deliberative model, Young states that deliberation theorists think that the purge of political and economic power from within decision-making processes would be sufficient to maintain discursive symmetry. However, they do not

consider that the procedure and the discursive rules themselves generate exclusions as they presuppose requirements and criteria that do not contemplate the multiple discourses, narratives, and styles. The deliberative model historically stems from institutionalized contexts in Western modernity in which, whether in courts, parliaments or universities, discourse is monopolized by dominant classes and power elites.

Since its Enlightenment principles, [the dominant institutions] have been male-dominated institutions and, in societies differentiated by classes and races, they have been dominated by the white race and the most privileged class (Young, 2001, p. 370).

Concretely, the styles privileged in deliberation are masculine and racist styles of discourses in which white supremacy and exclusion of women are evident. The debates assume a crude, monopolizing, inhibiting face, in which subordinate groups are automatically excluded from the presumed symmetry. Deliberation becomes agonistic, conflicting, and competitive, rather than welcoming to differences. This opens an arena in which the strength of the best argument in practice is restricted to certain groups and profiles.

The competition arena in search of the best argument inhibits, frustrates, and silences the participation of women, blacks, indigenes, people, and groups on the margins of the clarification process required by the rigor of the discourse. The deliberative model sets the rules but neglects their internal analysis and neglects a phenomenology of recognition among the subjects of the discourse.

Habermas' proposal suffers from a sociological deficit, especially when dealing with the material and symbolic reproduction of societies, as it does not sufficiently analyze the relations of power and division of labor, including ignoring the androcentric imposition

of labor relations within modern families in that women have the exclusive task of taking care of their children and home, which can imply the silencing of women both at the domestic and public levels (Fraser, 1987, p. 34). Habermas thus pays tribute to his conception, developed in 1967 in *Work and Interaction*, that work, and the set of material reproduction of life symbolized in it, would have secondary importance in the face of interaction (Habermas, 2006).

In addition, the norms of deliberation favor the general, protocol, formal discourse in detriment of particular narratives and narratives moved by emotions, in which the body and feelings break the surface. Sentimental expressions are seen as weakness, as counter-speech, as pseudo-argument (Young, 2001, p. 373). This opposition between reason and affectivity, mind, and body, is a resurgence of modern normativity itself, conceived within rationalist and universalist ethics.

In Kantian morality, to verify the correctness of a judgment, the impartial thinker does not need to leave the realm of thought but only seek consistency and the universality of the maxim. If reason knows the moral rules that apply universally to action and choice, there will be no reason for feelings, interests, or inclinations to penetrate the act of making moral judgments. [...]. In modern moral discourse, being impartial means especially being dispassionate: being entirely free of feelings in judgment (Young, 1987, p. 61-62).

Young's proposal consists of going against that position. Communicative democracy must expose particularities instead of universalisms, narratives instead of speeches, emotional components instead of abstract reason, bodily expressions instead of protocols and formalism, thus making pluralism and its diverse forms of evidence emerge, so that people and groups previously silenced and

obliterated can feel part of the democratic dynamics. For the author, "the differences in social position and perspective of identity function as resources for the public reason and not as divisions that public reason transcends" (Young, 2001, p. 377). With this, the very concept of "understanding" is altered, which within the deliberative model is conceived as a consensus, and in Young's communicative model it is conceived as an exchange of experiences and mutual learning.

Finally, the breadth of communicative democracy incorporates, in addition to the discourse, three components not sufficiently aggregated by Habermas in his proposal: greeting, rhetoric, and narrative. Instead of the agonistic nature of deliberative democracy, which is commonly marked by strong and conflicting debate, the greeting *lubricates* the conversation. Preliminaries like "good morning", "how are you?", "see you later" break with the rigor and the coldness of the speech (Young, 2001, p. 380). Non-linguistic gestures such as smiles, handshakes, bodily contact, actions rejected or indifferent to deliberation count for communicative democracy.

Rhetoric expands discourse and breaks with rigor, as persuasion can be done beyond concepts. It can use figurative language, seduction, conquest, humor. Socrates and Plato fought the sophists' rhetoric and persuasion because they understood that they were nothing more than flattery and adulation, they understood that they did not reach the truth. Both made a dichotomy between emotion and reason and restricted the communicative capacity to the hermetic conceptual discourse, although Plato himself used allegories to express his theories.

The other component highlighted by Young is narration; within it, plurality, particularities, values of a given person or a social group, styles, social and cultural diversity emerge. The narrative is an expression of subjectivity, it is free, without censorship, it is a non-

protocol style, it is open to different genders and social classes in which the subjects express their anxieties and expectations.

Final considerations

At first, we saw that Habermas structures his proposal of deliberative democracy based on the criticism of the limits of the liberal and republican models, rejecting the deficits and adding some normative components necessary for the legitimacy of the deliberative politics. In liberalism, he rejects its individualistic limitation based on self-interest. In republicanism, Habermas criticizes the excessive ethical idealism that takes the link between individual action and the political community in a naturalized way. Democracy cannot, for Habermas, be restricted to individual interests, nor dilute individuality in presumed community integration. His deliberative proposal assumes that the spheres of the private and the public are co-original.

As for aggregation, Habermas considers that deliberative democracy cannot give up the legal protection of individual rights presupposed by the liberal model, to the point that its collapse and denial implies totalitarian practices. Concerning republicanism, it welcomes the intersubjective potential in the sense of an opening of the individual to social life. Based on this, he thinks about deliberative democracy from two horizons: the institutionalization of procedures conducive to participation; and the democratic formation of citizens' will and opinion. Thus, he unites the elements of procedure and political formation as an indispensable basis for deliberation.

We have seen that Young considers Habermas's proposal – and in general of deliberative philosophers – an advance in relation to fragile democratic models in which self-interest counts. However, the author argues that the deliberative model is still flawed and

should be complemented by a model of communicative democracy. The flaw in the model proposed by Habermas lies in the exclusion it generates of subordinate and historically marginalized individuals and social groups from the deliberative processes in racist, sexist, and elitist societies.

Habermas was concerned with shielding the communicative action of colonization and the influence of money and power but did not notice the deficits implicit in the very procedure he proposed. By tying the deliberation procedure into strict rules of participation under neo-illuminist assumptions, he benefited certain groups at the expense of others and transformed the discourse into conflict, into an agonism that silences individuals and collectivities that do not pass through the sieve and assumptions of the rules and discursive molds. Emotions, sensitivity, bodily movements, narratives, rhetoric, greetings were elements exempted from the discursive rigor intended by the rules of deliberation. It is precisely these components dispensed by Habermas that Young reconsidered and strengthened in her proposal of communicative democracy to let groups and individuals formerly obliterated by the rigor and hermeticism of the discourse speak.

In addition, Young considers that Habermas conditioned deliberation to unity and consensus. Contrary to this, the communication model she proposes does not take unity and consensus as a starting and ending point, but plurality so that the fundamental *telos* consists of highlighting particularities instead of universalisms arising from norms of a given group that dominates the discourse. In this way, women, Blacks, Indigenous people, and low-income people must have a space to communicate their worldviews and demands in their own way, without adhering to exclusive rules and protocols.

From the above, it is possible to infer that the expansion of the Habermasian deliberative model based on Young's communicative

model is successful in rethinking the expansion of educational processes itself beyond a purely technical bias in training for the labor market. It is, therefore, a theoretical instrument that must be read with due attention, as it offers indispensable elements for the reconfiguration of democratic participation in contemporary societies, as it claims the plural participation of diverse groups and social segments, in addition to contemplating the multiple forms of participation that include the rational, emotional, corporal components, beyond a single discursive style of a given social class and a specific gender.

In periods of reflux of democracy, of increasing reinforcement of exclusionary particularities, the proposition of a communicative democracy that is based on the reciprocity of speaking and listening as well as on the inclusion of difference regains all its relevance, especially for education that at the level of Brazil has taken an increasingly technical and economicist predisposition to the detriment of citizenship and the formation of solidary and cooperative individuals, values that are dear to consolidated democracies, from a social point of view.

Therefore, we conclude that Habermas and Young, with their differences and complementarities, follow the tradition that goes back to Dewey on the inseparability between democracy and education. Deliberative democracy and communicative democracy emphasize the need for the formation of the public-democratic will in which individuals must be sensitive to public life and must recognize the aspirations and interests that other individuals have with regard to life in society. Preventing the strengthening of democracy based on values of solidarity, inclusion, respect for differences, and co-participation implies leading it to a purely neoliberal course of free competition, individualism, technicality, and productivism that generates exclusion.

References

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação**. Lei n. 9.394 de 1996. Brasília, DF: Casa Civil, 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: 07 maio 2019.

DAHL, Robert. **A democracia e seus críticos**. Tradução Patrícia de Freitas Ribeiro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

DEWEY, John. **Democracy and education**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2001.

FLICKINGER, Hans-Georg. **Em nome da liberdade**: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo. Porto Alegre: PUCRS, 2003.

FRASER, Nancy. "What's Critical about critical theory? The case of Habermas and Gender". *In*: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (ed.). **Feminism as critique**: on the politics of gender. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. p. 31-56.

GUTMANN, Amy. Educating for Individual Freedom and Democratic Citizenship: in unity and diversity there is strength. *In*: SIEGEL, Harvey (ed.). **The Oxford handbook of philosophy of education**. New York: Oxford University Press, 2009. p. 409-427.

HABERMAS, Jürgen. **Agir comunicativo e razão destranscendentalizada**. Trad. Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002b.

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

HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Trad. Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. v. 2. Trad. Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública:** investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Trad. Flávio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Na esteira da tecnocracia:** pequenos escritos políticos XII. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como “ideologia”.** Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2006.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**, 2: sobre a crítica da razão funcionalista. Trad. Paulo A. Soethe. Revisão de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou direito natural e ciência do Estado em compêndio.** Trad. Paulo Meneses [et al.]. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil.** Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

KITCHER, Philip. Education, democracy and capitalism. In: SIEGEL, Harvey (ed.). **The oxford handbook of philosophy of education.** New York: Oxford University Press, 2009. p. 300-318.

NEVES, Marcelo. Do consenso ao dissenso: o Estado democrático de direito a partir e além de Habermas. In: SOUZA, Jessé (org.). **Democracia hoje:** novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília, DF: UNB, 2001. p. 111-164.

YOUNG, Iris M. Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa. In: SOUZA, Jessé (org.). **Democracia hoje:** novos desafios para a teoria democrática na contemporaneidade. Brasília, DF: UNB, 2001. p. 365-386.

YOUNG, Iris M. Impartiality and civic public: some implications of feminist critiques of moral and political theory. *In*: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (ed.). **Feminism as critique**: on the politics of gender. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. p. 57-76.

YOUNG, Iris M. **Inclusion and democracy**. New York: Oxford University Press, 2000.

YOUNG, Iris M. **Justice and the politics of difference**. New Jersey: Princeton University Press, 1990.

YOUNG, Iris M. Structural injustice and the politics of difference. *In*: APPIAH, Kwame Anthony *et al.* (ed.). **Justice, governance, cosmopolitanism, and the politics of difference**: reconfigurations in a Transnational World. Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin, 2007. p. 79-116.

A mudança estrutural *digital* na esfera pública: observações sobre a atualização do diagnóstico de Habermas

Robinson dos Santos
Universidade Federal de Pelotas/CNPq
dossantosrobinson@gmail.com

Introdução

“Esfera pública” é simplesmente a categoria mais importante do pensamento habermasiano, como atesta a literatura especializada e comentadora de sua obra. Além de ser o objeto de sua tese de habilitação e marcar o início de sua carreira intelectual e acadêmica, ela perpassa todo o corpus da produção intelectual de Habermas e constituiu-se, portanto, como uma “agenda” permanente de pesquisa. Não apenas este fato é digno de atenção, como também o caráter interdisciplinar da questão e as respectivas abordagens do ponto de vista filosófico, sociológico e jurídico desenvolvidas ao longo das várias décadas transcorridas e também no presente. Após a publicação da obra de 1962, Habermas retornou ao tema, por diversas vezes retornou, conferindo-lhe novas análises, revisões a partir de objeções e críticas que lhe foram apresentadas por seus interlocutores (Allen; Mendieta, 2019, p. 356)

O fato de Habermas ter publicado recentemente uma análise, na qual identifica elementos para refletir e formular hipóteses sobre uma “nova” mudança estrutural da esfera pública, confirma a tese de que sua formação não é um evento histórico localizado no tempo e no espaço, isto é, datado, embora se presuma que, enquanto processo gradual e contínuo, ela assumiu certas formas historicamente e, portanto, pode ser identificada através de certos fenômenos.

Em seu escrito publicado no ano de 2022, *Eine neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*, particularmente na primeira seção, de três que compõem o livro (precisamente dois ensaios e uma entrevista), ele dedica sua reflexão, entre outras questões, aos impactos, consequências e desafios que a digitalização provocou nos processos de comunicação no interior da sociedade, sobretudo nas décadas recentes, e estabelece algumas hipóteses para uma *nova mudança estrutural* da esfera pública política.

No trabalho que segue pretendo reconstruir e analisar o que considero ser o elemento central na recente reconsideração de Habermas do tema por ele investigado nos anos 60, para elaboração de sua tese de habilitação.

Habermas desenvolve suas considerações nesta parte da obra em cinco etapas: (1) na primeira, aborda a relação entre teoria empírica e normativa para, em seguida, (2) esclarecer como e por que deveríamos compreender o processo democrático à luz da política deliberativa; em (3), aponta para condições improváveis de estabilidade de uma democracia capitalista marcada por crises; em (4), tomando este quadro teórico, esboça a estrutura midiática digitalmente transformada e seus efeitos sobre o processo político; em (5), analisa como o alcance dos novos meios resulta de uma utilização ampliada da oferta destes (neste caso, o aumento exponencial da utilização da internet nas duas últimas décadas é proporcional à diminuição dos jornais e revistas impressos, ao passo que rádio e televisão não sofreram tanto quanto estes) e, no último passo, (6) reflete sobre as consequências potencialmente ameaçadoras da ascensão dos novos meios de comunicação que crescem à sombra de uma valorização e orientação exclusivamente comercial de redes de comunicação em um contexto de pouca regulação; bem como sobre o processo de deformação da percepção da esfera pública política por parte dos sujeitos que se tornam progressivamente

usuários de redes sociais, as quais privilegiam um modo pseudo-público, fragmentado e fechado em si mesmo de comunicação.

Na medida em que não é possível fazer aqui uma análise exaustiva de todos os pontos e problemas que o autor levanta, gostaria de concentrar minhas considerações em torno de algumas das questões que Habermas analisa nas partes 4, 5 e 6 (desta primeira parte de *uma nova mudança estrutural*).

A reflexão de Habermas nestas seções se dá fundamentalmente em torno das *transformações, impactos e desafios* que se colocam para a esfera pública, sobretudo a partir do triunfo do mundo digital e das novas mídias sociais na contemporaneidade. Com efeito, parece-me residir aí precisamente o caráter de novidade na mudança estrutural: trata-se de, como anunciado no título, de uma *mudança estrutural digital da esfera pública*.

Neste sentido, desenvolvo a minha exposição da seguinte forma: 1) procuro recapitular brevemente os traços fundamentais do processo de formação da esfera pública, de acordo com obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1962); 2) reconstruo os passos principais da atualização deste tema com ênfase nas *transformações, impactos e desafios* que a digitalização da comunicação trouxe para a dinâmica da esfera pública, a partir das considerações de Habermas em "*Uma nova mudança estrutural*" (2022) e; 3) finalizo com algumas considerações sobre o quanto as novas formas da comunicação digital fomentam ou comprometem a democracia.

Traços fundamentais e principais efeitos da mudança estrutural da esfera pública no *Habilitationsschrift* de 1962

Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa, foi a investigação realizada por

Habermas para sua habilitação à docência universitária, a qual foi apresentada e defendida na Universidade de Marburg em 1961, a convite de Wolfgang Abendroth. “Após sua publicação *Mudança estrutural da esfera pública* alcançou rapidamente o status de uma obra clássica. Ainda que o livro, desde o início, tenha provocado críticas, ele serve até hoje como ponto de referência essencial para uma reconstrução historicamente orientada da ideia e prática da esfera pública burguesa” (Honneth, 2006, p. 168).

Com efeito, o texto pode até mesmo destoar das demais obras de Habermas por conter em grande medida aspectos históricos, assim observa Werle, o tradutor da obra para o português, sobretudo das transformações mais relevantes para o tema que se deram em países da Europa dos setecentos ao século XX. Contudo, ele não se resume ao um estudo meramente histórico: pelo contrário, “a investigação articula, em uma teoria crítica interdisciplinar, a discussão dos ideais normativos das esfera pública e seus desdobramentos efetivos e contraditórios na realidade das práticas sociais e instituições políticas” (Werle, 2014, p. 16)

Outro estudioso especialista em Habermas, Eduardo Mendieta, também confere ao texto uma importância fundamental, na medida em que se consagrou como obra de referência na área das humanidades e ciências sociais:

Todas discussões contemporâneas sobre essa categoria e espaço social fazem referência à discussão pioneira de Habermas. Sem dúvida, ao mesmo tempo, a categoria de esfera pública está no coração da obra de Habermas e moldou seu desenvolvimento desde 1961, quando completou *Mudança estrutural da esfera pública: uma investigação sobre uma categoria da sociedade burguesa* (MEEP). O conceito e a agenda de pesquisa relacionada a ele permaneceram a coluna vertebral de seu

trabalho até mesmo em suas discussões mais recentes sobre a constelação pós-nacional e uma esfera pública global ou transnacional, que agora tem que lidar com a mídia de massa e a consciência pós-secular de uma sociedade mundial (Allen; Mendieta, 2019, p. 356)

O princípio da *publicidade*, isto é, do diálogo com base em argumentos levado adiante no espaço público por parte dos cidadãos e cidadãs, discurso este caracterizado como livre de coerção e em uma situação fundamental de igualdade, sobre questões concernentes a todos do ponto de vista social, cultural e político, é um dos pilares fundamentais das sociedades democráticas. A investigação habermasiana se deu precisamente sobre as condições históricas, sócio-culturais e também políticas que propiciaram esta formação.

Nunca é demasiado lembrar que o termo original *Öffentlichkeit* serve para designar pelo menos três objetos distintos, pois pode ser empregado como substantivo, como verbo ou como adjetivo. De acordo com Allen e Mendieta (2019, p. 356) ele se presta para nos referirmos ao “público”, à “esfera pública” e à “publicidade”. Na sua definição,

Como substantivo, ele denomina uma esfera na qual se encontra a sociedade civil (...); como verbo ela se refere à aquilo que acontece no interior desta esfera, a saber, a formação da opinião pública por meio do uso público da razão (...) e, como um adjetivo (publicidade), ele se refere à qualidade ou características que instituições sociais adquirem por meio de sua formulação, elaboração e desenvolvimento mediante a legitimidade conferida pela justificação pública (*public reasoning*).

Do ponto de vista histórico, a formação de uma esfera pública é um processo que se desenvolve com o estabelecimento

do capitalismo na Europa do Século XVIII (Edgar, 2006). Habermas lembra que na Idade Média prevalecia uma distinção entre *publicus* e *privatus* em consonância com o direito romano mas não havia a esfera pública tal como a compreendemos hoje. A noção do que é considerado “público”, neste período, está conectada com aquilo que é relativo ou pertencente ao senhorio feudal. Portanto, “não é possível demonstrar, com base em critérios institucionais, que na sociedade feudal da Alta Idade Média existia uma esfera pública como um domínio próprio separado da esfera privada” (Habermas, 2014, p. 101). É claro que certos elementos simbólicos como selos, brasões e insígnias eram considerados “públicos” por representar a casta ou família dos nobres que dominavam. Essa noção de “público” está mais para um tipo de *status* social, do que relacionado com os sentidos de público e privado. Dito de outro modo, os símbolos conferiam visibilidade e representação pública aos senhores feudais. Neste sentido, “a representação de um determinado mandatário ou de uma nação pouco ou nada tinha a ver com a esfera pública representativa. Os príncipes podiam até representar o seu poder, porém, eles apenas o representavam *perante* o povo, não *para* o povo” (Siebeneichler, 2018, p. 85)

Com a progressiva separação entre o poder religioso e o poder dos principados e da nobreza, ocorre uma nova configuração da estrutura social: “a religião, que representava o vínculo da igreja com a autoridade divina, passa a ser um assunto privado”. O poder dos príncipes “começa a se tornar visível com a separação entre o orçamento público e os bens domésticos do senhor feudal” (Habermas, 2014, p. 110).

A sociedade civil, “como espaço genuíno da autonomia privada” e em contraposição ao Estado surge, por fim, com a burocracia administrativa, a elaboração de jurisdições e a institucionalização de poderes públicos. Por meio dessas transformações aquilo que

é considerado “público” não está mais ligado ao que representa o poderio do senhor feudal, mas designa um complexo de poderes institucionalizados, ou seja, uma instância objetiva, por oposição ao que é privado, isto é, relacionado aos indivíduos enquanto pessoas. Com efeito, assim define Habermas, a “sociedade civil se constitui como um contraponto à autoridade” (Habermas, 2014, p. 122).

Para a formação da esfera pública, a classe burguesa que se estabelece no seio da sociedade capitalista teve um papel fundamental. Composta por comerciantes, proprietários industriais e classes profissionais que economicamente se consolidam e prosperam neste novo cenário, esta classe começa a exercer progressivamente o controle da economia e de forma cada vez mais independente do Estado. A esfera pública nasce, então como *esfera pública burguesa*.

A definição de Habermas sobre a esfera pública burguesa é apresentada no segundo capítulo da obra:

A esfera pública burguesa pode ser entendida, antes de mais nada, como a esfera de pessoas privadas que se reúnem em um público. Elas reivindicam imediatamente a esfera pública, regulamentada pela autoridade, contra o próprio poder público, de modo a debater com ele as regras universais das relações vigentes na esfera da circulação de mercadorias e do trabalho social – essencialmente privatizada, mas publicamente relevante. O *medium* desse debate político é peculiar e sem precedente histórico: a discussão pública mediante razões (Habermas, 2014, p. 135)

Cabe notar que a classe burguesa, como observou Habermas nesta passagem, nitidamente não é a classe que governa do ponto de vista político. Ao contrário, ela é uma espécie de instância “intermediária situada entre o espaço público do Estado e os

interesses privados de membros individuais da burguesia” (Edgar, 2006, p. 124). “A auto compreensão da discussão pública mediante razões é derivada especificamente dessas experiências privadas que se originam com o público, da subjetividade da esfera íntima da família conjugal” (Habermas, 2014, p. 138).

Notadamente, no cenário das transformações históricas que se dão entre aqueles séculos analisados por Habermas e que aqui não é possível detalhar, as artes e a literatura, em especial, tornam-se uma importante parte do mercado e da indústria. A formação de uma classe cultivada só foi possível por meio de um longo processo de estabelecimento da cultura como algo acessível ao público, isto é, como mercadoria. Com efeito os dois pilares *fundamentais para consolidação do capitalismo foram a circulação de mercadorias e circulação de notícias* (Habermas, 2014, p. 116). E, mais, “a circulação de notícias não se desenvolve apenas vinculada às necessidades de circulação das mercadorias: as próprias notícias se tornam mercadorias” (Habermas, 2014, p. 126). A consolidação da imprensa favoreceu a formação de um público leitor. Precisamente neste contexto é que a esfera pública burguesa tem sua precursora: a esfera pública literária. “A esfera pública política resulta da esfera pública literária” (Habermas, 2014, p. 140).

A esfera pública literária é, neste sentido, o lugar por excelência das “discussões públicas mediante razões” e se concretizava nos círculos de discussão como cafés, confrarias e salões frequentados pelo público cultivado. Estes espaços se constituíram social e culturalmente como locais onde, por excelência, se exercitava a “crítica da arte como conversação” (Habermas, 2014, p. 158). As obras literárias, em especial aquelas expressas em formas de cartas e de romance, ganharam peculiar notoriedade por suscitarem discussões sobre, por exemplo, o estilo da escrita e a forma ou o tratamento conferido pelos escritores e autores às emoções e sentimentos. A

partir disso, também os ensaios e comentários passam a ser parte das discussões.

Em *Faticidade e Validade*, Habermas oferece uma caracterização muito esclarecedora sobre a esfera pública. Não se trata de uma “instituição” ou “organização”, nem de “uma estrutura de normas com diferenciação de competências e papéis, regulamentação de afiliação de seus membros etc.". Pelo contrário, ela pode ser compreendida de modo muito mais adequado “como uma rede para comunicação de conteúdos e tomada de posição, isto é, de opiniões; nela os fluxos comunicativos são filtrados e sintetizados de modo a se condensar em opiniões públicas voltadas a temas específicos.” (Habermas, 2020, p. 458)

O filósofo revisa na terceira seção do primeiro capítulo de *Uma nova mudança estrutural* (2022), quais são as condições econômicas, sociais e culturais que precisam ser preenchidas para o estabelecimento de uma democracia deliberativa e de correspondente cidadania ativa. Elas são três: 1) *a consolidação de uma cultura política liberal*; 2) *a igualdade social* e; 3) *o equilíbrio público-social dos imperativos opostos vigentes entre o estado democrático e a economia capitalista*.

O universo digital e a revolução nas formas da comunicação

Se as transformações históricas que ocorreram no passado recente, reconstruídas por Habermas entre os séculos XVII e XX foram decisivas para uma mudança estrutural, as transformações contemporâneas tiveram igualmente um impacto transformador e reestruturador nas relações situadas na esfera pública.

Uma diferença substancial que podemos observar e mesmo constatar empiricamente em relação à mudança descrita no

diagnóstico anterior, feito no *Habilitationsschrift* de 1962, é que os processos transformadores ocorridos na contemporaneidade aconteceram num intervalo de tempo extraordinariamente menor em relação à primeira e com impacto muito mais profundo e complexo quanto à sua natureza.

Enquanto anteriormente os meios de comunicação de massa, como televisão, jornais e revistas impressos dominavam a forma de comunicação e difusão da opinião pública, contribuindo para a formação das crenças compartilhadas e para a formação das vontades subjetivas, na atualidade, sobretudo a partir dos anos noventa, marcados pelo estabelecimento progressivo da internet como plataforma de comunicação, este monopólio da comunicação e disseminação da informação, pela via dos meios tradicionais, perde progressivamente sua força.

A formação da opinião pública – processo que quer dizer, de uma pluralidade de opiniões concorrentes entre si – é, como Habermas destaca, um elemento imprescindível numa democracia deliberativa e esta não acontece em sua plenitude sem uma participação efetiva do *sistema da mídia* que, de modo mais ou menos organizado e segundo certos critérios, coordena os processos de fluxo da informação.

É precisamente neste contexto, como lembra Habermas, que a qualidade deliberativa das opiniões é construída, por mais que exista também uma esfera da comunicação cotidiana, informal nas relações entre as pessoas. Ele se refere aos processos de *input*, *throughput* e *output* estabelecidos na dinâmica da comunicação, isto é, à entrada, ao trânsito ou fluxo e à saída (informação processada e entregue ao público), conferindo destaque ao processo intermediário (*throughput*), ou seja, à dinâmica de elaboração e tratamento dos temas e questões que chegarão à esfera pública. Seu interesse volta-se, então, à compreensão de “como a digitalização modificou

o sistema midiático que coordena essa comunicação de massa” (Habermas, 2022, p. 39). Para ele, esta é a questão que se impõe no atual contexto.

O sistema midiático da comunicação em massa exige, do ponto de vista técnico e organizacional, profissionais qualificados que sejam capazes de captar e condensar as opiniões dos cidadãos e exerçam a função de *gatekeepers* (conceito que explico na sequência). De fato, nem tudo é relevante a ponto de se tornar assunto a ser processado, publicado e discutido no espaço público. Então a quem cabe esta tarefa de análise, seleção, elaboração e veiculação das informações mais relevantes? Ela é a tarefa dos jornalistas, escritores, editores, produtores, revisores e de todos aqueles que trabalham nos processos e etapas dentro dos meios de comunicação. Eles funcionam justamente como “porteiros” ou “seguranças” que definem de acordo com certos critérios, mais ou menos esclarecidos, o que vai ou não vai fazer parte do repertório diário da comunicação. Talvez a melhor analogia com esta função seja a da *filtragem* (Hindman, 2009, p. 12). Os *gatekeepers* cumprem a tarefa de filtrar e selecionar o que será notícia e, portanto, irá compor o repertório das matérias debatidas na esfera pública política.

Esta teoria sobre o jornalismo profissional surgiu nos anos 50 e foi elaborada por David White. O termo teria sido empregado pela primeira vez por Kurt Lewin em 1947 para designar um indivíduo que toma uma decisão numa série de decisões (Traquina, 2005, p. 115).

Nesta teoria, o processo de produção da informação é concebido como uma série de escolhas onde o fluxo de notícias tem de passar por diversos *gates*, isto é, ‘portões’ que não são mais o que áreas de decisão em relação às quais o jornalista, isto é o *gatekeeper*, tem de decidir se vai escolher essa notícia ou não. Se a decisão for positiva, a notícia acaba por passar pelo

'portão'; se não for, a sua progressão é impedida, o que na prática significa a sua "morte" porque significa que a notícia não será publicada, pelo menos nesse órgão de informação (Traquina, 2005, p. 115).

Isso evidencia, como sabemos, o poder de influência que se concentra nas decisões ou escolhas levadas adiante por estes profissionais, pois os valores normativos, implícitos ou explícitos, que norteiam tais escolhas serão decisivos na *infra-estrutura da esfera pública*, pois eles acabam determinando os parâmetros da comunicação pública na medida em que decidem, como argumenta Habermas, quanto ao *alcance* e à *qualidade* daquilo que entregam (*output*).

Ora, em um contexto em que as empresas do setor da comunicação não auferem seus ganhos diretamente da atividade jornalística e sim do patrocínio e investimento de conglomerados de empresas privadas, pagos pela propaganda comercial de seus produtos e serviços, como esperar independência, isenção ou imparcialidade na seleção, elaboração e veiculação dos temas que farão parte do debate público?

Quão *inclusiva* é realmente a recepção das *opiniões publicadas* – quão *intensivamente* e com que investimento de tempo elas são recebidas no lado do resultado, por leitores e ouvintes e são *processadas continuamente* em opiniões públicas eficazes, nas duas áreas da esfera pública política acima mencionadas e, finalmente, como são pagas na moeda dos resultados eleitorais ao sistema político – isso depende, em última análise, dos utilizadores dos meios de comunicação social e, na verdade, de sua atenção e de seus interesses, seu tempo disponível, sua formação educacional prévia e assim por diante (Habermas, 2022, p. 40).

Na atualidade, uma das principais consequências do impacto da digitalização foi e continua sendo o enfraquecimento dos meios de comunicação de massa tradicionais. É notória e empiricamente constatável a perda de espaço destes veículos para as mídias alternativas, plataformas e redes sociais. Em certa medida, por outro lado, aqueles também cederam ao imperativo da digitalização sob pena de desaparecerem.

Por essa razão, o fenômeno de uma *nova mudança estrutural* da esfera pública política pode ser inferido e interpretado, no entender do filósofo, a partir da abrangência e do tipo de *utilização dos meios* digitais (Habermas, 2022, p. 40). De que modo e o quanto esta transformação afeta a *qualidade deliberativa* do debate público, é uma pergunta que fica em aberto, de acordo com Habermas. A *regressão política* que podemos perceber de maneira inequívoca na atualidade não é um fenômeno exclusivo e decorrente da transformação digital dos processos de comunicação. Esse processo vem de muito antes, conforme os estudos da ciência política, da comunicação e da sociologia demonstram.

Neste sentido, um dos desafios consiste em demonstrar o quanto a própria esfera pública, na atualidade, fomenta e reforça essa regressão ou pode ser um espaço de resistência pois, o modo pelo qual ela está organizada enquanto sistema, incide diretamente sobre a qualidade e formação da opinião (Seeliger; Sevignani, 2022). Por isso mesmo, observa Habermas, seria necessário analisar o aspecto da *inclusividade* da formação da opinião pública e a *racionalidade* das opiniões predominantes na esfera pública (Habermas, 2022, p. 41).

Os meios digitais não são propriamente “meios de comunicação”, no sentido que tínhamos até então, afirma Habermas (p. 44). Mesmo assim, seu fácil alcance para a grande maioria dos usuários, sua expansão acelerada e o favorecimento do uso ilimitado são fatores que os empoderam como autores independentes e os

colocam na condição, não mais de de meros receptores passivos da informação, mas em condições de atuar junto, isto é, fazer parte do processo e em situação de igualdade.

A “nova” mídia difere da mídia tradicional porque as empresas digitais fazem uso desta tecnologia para oferecer aos usuários oportunidades potencialmente ilimitadas de conexão digital como um quadro mural vazio para seu próprios conteúdos comunicativos. Ao contrário dos tradicionais serviços de notícias ou canais editores, como mídia impressa, rádio e televisão, essas empresas não são responsáveis pelos seus próprios ‘programas’, ou seja, pelos conteúdos comunicativos que são produzidos profissionalmente e passam por filtros editoriais. Eles não produzem, nem editam, nem selecionar; mas na medida em que agem na rede global como intermediários “sem responsabilidade” que estabelecem novas conexões e, com a multiplicação contingente e aceleração de contatos inesperados, iniciam e intensificam discursos com imprevisibilidade conteúdos, alteram profundamente o carácter da própria comunicação pública (Habermas, 2022, p. 44).

Enquanto no modelo tradicional havia um processo unilateral e linear na relação entre o mensageiro (imprensa) e o receptor (leitor e audiência) e a distinção dos papéis é claramente demarcada, há uma responsabilidade pressuposta na atividade do jornalismo e na comunicação profissional. Isso se dilui quase que completamente no caso das plataformas. Estas, doravante, são presumivelmente responsáveis por possibilitar a formação de redes de conexão e o intercâmbio espontâneo entre os usuários.

Se esta mudança por um lado, eliminou a relação de *assimetria* que antes era a característica principal nos processos de formação

da opinião pública, ela origina, por outro lado, problemas quanto à organização desregrada e arbitrária dos conteúdos justamente pelo fato de não haver filtros ou regulamentação. Neste cenário, temos o auto-empoderamento dos indivíduos no sentido de serem comunicadores independentes: potencialmente todos se tornam comunicadores e mediadores de notícias, fatos e relatos, além de poderem dar voz à sua própria opinião sobre assuntos de qualquer natureza. A aparente democratização e a promessa de emancipação, observa Habermas, está sendo abafada pela “cacofonia em câmaras de eco” ou no fenômeno das bolhas, que vimos crescer nos anos recentes, sobretudo nas redes sociais. Talvez os “influencers” exerçam neste cenário um papel enquanto lideranças informais (embora não seja possível aqui uma análise deste fenômeno típico da era digital), mas em tese qualquer indivíduo pode se tornar um novo membro desta categoria. O custo deste processo é o declínio do modelo de jornalismo profissional.

Neste sentido, uma vez que todos são autores e, ao menos por enquanto, não havendo uma regulamentação definitiva, nem qualquer tipo de filtro ou seleção, o espaço se abre generosa e ilimitadamente para a propagação de conteúdos duvidosos, fake news, materiais proibidos, de cunho ideológico e extremista, bem como para a formação e ação planejada de movimentos ultra-radicais, etc. Em conjunto, as tendências de *fragmentação* e *dissolução* de limites postas em marcha pela digitalização das formas da comunicação chocam-se contra a dinâmica integradora, outrora ao menos em tese buscada e estabelecida pelos meios tradicionais na esfera pública.

Após apresentar na seção 5 dados empíricos que corroboram o cenário de declínio do consumo por parte da população, da leitura de jornais e revistas impressos, dos noticiários em canais de televisão e o concomitante aumento progressivo do tempo diário

dispensado à internet, redes sociais e plataformas, Habermas percebe nesta dinâmica duas tendências fundamentalmente antagônicas:

Este quadro geral sugere que, por um lado, com a diversidade da mídia no lado da oferta e um correspondente pluralismo de opiniões, argumentos e perspectivas de vida, são preenchidos pré-requisitos importantes para a formação a longo prazo de opiniões imunes a preconceitos; mas, por outro lado, a crescente dissonância de uma diversidade de vozes e da complexidade conteudística dos tópicos e posições desafiadores, está levando uma crescente minoria de consumidores de mídia a usar plataformas digitais para retirar-se para câmaras de eco protegidas, composta por pessoas que pensam da mesma forma (Habermas, 2022, p. 53).

Astendências de *fragmentação* e *dissolução* acima mencionadas são uma evidência de que reforçam um cenário de ruptura. As chamadas “câmaras de eco” ou “bolhas” permitem aos indivíduos um tipo deformado de socialização, em que não há a possibilidade de espaço para visões e vozes contrárias.

No interior desta lógica, é possível produzir mundos ou, nas palavras do filósofo, “ilhas de comunicação”, fatos alternativos que são confirmados intersubjetivamente e que, por fim, acabam por reivindicar estatuto epistêmico próprio. Neste sentido, as câmaras de eco permitiriam o estabelecimento e o fortalecimento de “*esferas públicas concorrentes*”. Um fator que incide neste contexto e que não pode ser ignorado é a vinculação ou ancoragem das plataformas na esfera econômica e falta de uma regulamentação geral. As plataformas são antes de mais nada empresas e, portanto, visam lucro e fidelização do usuário.

À guisa de conclusão: esfera pública digital ou esfera digital pseudo-pública?

As transformações analisadas por Habermas e que, neste curto espaço de tempo das últimas três décadas, provocaram *uma nova mudança estrutural na esfera pública* não permitem ainda análises conclusivas. Evidentemente, isso não impede que se reflita sobre o fenômeno nas mais diversas direções no intuito de compreendermos a complexidade e a magnitude desta transformação, bem como de seus impactos.

Neste sentido, o impacto das plataformas sobre os processos de comunicação, por mais que permitam vislumbrar ganhos potenciais no acesso aos conteúdos culturais (os quais também passam por mudanças na forma e nos processos de socialização), na conexão e articulação entre indivíduos e grupos em torno de interesses ou mesmo pautas culturais, políticas e sociais comuns, bem como para os mais diversos tipos de atividades e objetivos, traz consigo também o desenvolvimento de potenciais danos ou prejuízos à vida social. Dito de modo bastante simples: a digitalização, ao mesmo tempo em que parece fomentar mais a democracia, paradoxalmente fornece também os meios para sua obstaculização e, no limite, até mesmo para sua supressão.

Esta ambiguidade por si só, já permite que nos perguntemos *se e em que medida* a internet pode realmente ser considerada uma *forma nova da* ou mesmo uma *ampliação da* esfera pública. Conectada com esta pergunta, surge outra não menos relevante relacionada aos dois movimentos antagônicos que foram citados acima, acerca do papel relacionado à democracia: a internet, pensada aqui como o grande acontecimento da era digital, se constitui em uma ameaça ou em uma força motriz para o fortalecimento da democracia?

Antes de indicar os elementos que podem auxiliar na elaboração dessa resposta, cabem ainda algumas observações de Habermas sobre o fenômeno. Na seção VI das suas reflexões e hipóteses, o filósofo faz as seguintes ponderações:

A descrição das plataformas como ‘ofertas de mídia para networking de conteúdo comunicativo através de qualquer distância’ é, em vista do desempenho das plataformas, orientadas por algoritmos nada neutros, como Facebook, YouTube, Instagram e Twitter, se não ingênua, pelo menos incompleta. Com efeito, estes novos meios de comunicação realmente existentes, são empresas que obedecem aos imperativos que regem a valorização do capital e pertencem, conforme sua cotação na bolsa de valores, à companhias transnacionais mais ‘valiosas’. Devem os seus lucros à exploração de dados, que vendem para fins de publicidade ou que externalizam de outra forma, como bens. Esses dados consistem em informações que se acumulam como subprodutos de suas ofertas orientadas ao usuário, na forma de dados pessoais que seus clientes deixam para trás na Internet (agora sujeito a consentimento formal). Os jornais também são geralmente empresas privadas que são financiadas em grande parte pelas receitas provenientes de anúncios. Mas, embora os velhos meios de comunicação sejam eles próprios os veículos publicitários, o tipo de criação de valor que provocou críticas ao ‘capitalismo de vigilância’ (...) alimenta-se de informações comercialmente exploráveis que são aleatoriamente ‘capturadas’ por outros serviços e, por sua vez, permite estratégias de publicidade individualizadas (...). Neste caminho controlado por algoritmos, as mídias sociais também promovem um maior avanço em direção à mercantilização dos contextos do mundo da vida (Habermas , 2022, p. 54).

É de suma importância frisar este aspecto apontado por Habermas, com relação ao fenômeno da algoritmização. Grande parte das nossas ações e relações se dão, cada vez mais, no contexto e no formato digital. Nossas preferências, escolhas, pesquisas, leituras, quantidade de tempo dispensado, horários de acesso e registros de dados pessoais são capturados, memorizados, analisados e, inclusive, se tornam moeda de troca, isto é, informação que pode ser vendida.

Ao mesmo tempo em que somos estes seres que existem aqui e agora, também somos progressivamente o nosso próprio avatar ou, se assim se preferir, o conjunto digitalizado de algoritmos que está em algum lugar, em alguma nuvem e que pré-existe nas plataformas que já acessamos ao menos uma vez. Deste modo, é compreensível (embora também irônico) que “o anonimato que um dia foi um subproduto das sociedades modernas massificadas”, e que outrora fora visto como algo negativo e até certo ponto prejudicial, do ponto de vista cultural, social e político, torna-se na atualidade “um bem não mais assegurado” (Thiel, 2020, p. 203). Manter-se anônimo na atualidade, está relacionado com a privacidade. Trata-se, portanto, de algo que todos os indivíduos querem por que, de fato, necessitam e, no entanto, cada vez mais isso setorna impossível.

As redes sociais, na medida em que carregam e armazenam fluxo de dados, não são apenas uma infraestrutura de comunicação, mas principalmente se tornam cada vez mais, também uma infraestrutura de observação de comportamento. Ora, neste sentido, os usos e abusos das big-datas se fazem notar, justamente por não termos uma regulamentação definida. Este abuso de poder foi demonstrado e analisado, por exemplo, nas duas obras de Cathy O’Neil, *Algoritmos de destruição em massa: como o big data aumenta a desigualdade e ameaça a democracia* e *A máquina da vergonha: quem lucra na nova era da humilhação* (este último ainda não disponível em português).

Na literatura especializada, em áreas como comunicação, ciências sociais, filosofia e ciência política, podemos identificar pelo menos duas grandes tendências de interpretação e de posicionamento crítico com relação a este tema: de um lado estão aqueles que admitem, ainda que com reservas, o pertencimento do mundo digital como parte da esfera pública e percebem nele mais um reflexo ou mesmo uma extensão da primeira, admitindo que se poderia falar de uma *esfera pública digital*.

Na opinião de Thorsten Thiel, para citar um dos autores que se situa nesta perspectiva mais otimista, a “mudança estrutural digital da esfera pública não ameaça a democracia, pelo contrário ela cria impulsos para sua modificação formal” (Thiel, 2020, p. 204). Terje Rasmussen compartilha do mesmo ponto de vista. Ele até admite que “é certo que a Internet é abordada pela população mais como consumidores e particulares do que como cidadãos”. Contudo, ele percebe ao mesmo tempo também uma utilização das plataformas para fins políticos por uma parcela significativa de órgãos e entidades da sociedade civil, “organizações nacionais e internacionais, por manifestações *ad hoc*, por partidos políticos e por políticos individuais”. Segundo ele, “está em curso uma virtualização dos debates políticos” (Rasmussen, 2014, p. 1316).

De outro lado, estão os que entendem que não se pode conceber a esfera digital como refletindo os mesmos padrões e mesmas práticas da esfera pública por que, de fato, não se trata do mesmo padrão de ações e de relações. Em suma, sua arquitetura, suas finalidades e seus processos não são de modo algum os mesmos. Nesta última perspectiva a esfera digital, por mais que se pretenda ao alcance de todos os indivíduos e por supostamente promover a democratização dos processos de comunicação e interação, em verdade proporciona, na melhor das hipóteses, uma esfera *pseudo-pública*. Jodi Dean (2003) argumenta refutando a ideia de que a internet possa ser considerada

um tipo de esfera pública, partindo sobretudo das suas características peculiares mais elementares. Benjamin Barber (2003) entende que os novos meios e a internet não são favoráveis ao que se busca na esfera pública real. Para ele as finalidades das plataformas, internet e mídias sociais não só distanciam progressivamente os agentes de uma interação comunicativa real entre si (isolamento social), como limitam em grande medida o enfrentamento via debate político das ideias e, sobretudo, reforçam a propagação de informações falsas, isto é, sem qualquer tipo de controle ou checagem, postas em circulação de maneira totalmente arbitrária, atuando de forma exatamente contrária ao que se poderia encontrar (ao menos em tese!), por exemplo, no caso do jornalismo profissional. O próprio Habermas compartilha desse ceticismo quanto ao mundo digital poder ser compreendido como esfera pública.

Por outro lado, há também outros pesquisadores que entendem que não há uma contradição explícita entre a esfera pública e o mundo das plataformas, e caracterizam a sua relação a partir de uma multiplicação interna da própria esfera pública.

Nesse processo, o jornalismo profissional, e os meios de comunicação de massa tradicionais, que organizam em grande parte os públicos, são cada vez mais ignorados como guardiões dos fluxos de comunicação pública com a ajuda das mídias digitais e sociais (...). A mídia digital facilita o acesso ao público e contém o promessa de comunicação bidirecional. Como resultado de um acesso mais fácil, as esferas públicas se expandiram posteriormente, confundindo as fronteiras dos diferentes níveis da esfera pública entre comunicação individual, de grupo e de massa – semipúblicos na interface com o privado esfera e questões pessoais. Esta expansão leva a uma pluralização das esferas públicas, já que os meios de comunicação ou comunicadores individuais tendem a atingir um alcance decrescente (Seeliger; Sevignani, 2022, p. 10)

Considerando o que foi exposto até aqui, gostaria de concluir apontando para os principais elementos da análise de Habermas na parte final de seu estudo e que permanecem como ponderações críticas à nova mudança estrutural da esfera pública.

- 1) Uma das consequências mais importantes a ser levada em consideração neste cenário é mudança na organização e na forma do trabalho dos meios de comunicação: se outrora o objetivo primordial destes era o de funcionarem como instância mediadora e formadora da opinião pública, com forte inflexão na área cultural, literária, política e econômica, propiciando uma pluralidade de perspectivas para a apreciação e deliberação por parte dos agentes sociais, o que significa dizer que eles também exerciam uma função crítico normativa; na atualidade essa função, ainda que continue sendo posta em prática pelos meios tradicionais de comunicação de massa, segue em franco declínio;
- 2) Com a plataformização, a internet e as mídias sociais, bem como todos os processos ligados à digitalização, diluem-se as barreiras que antes separavam o produtor e o consumidor da informação a ponto de qualquer indivíduo poder ser, em tese, também produtor, além de ser consumidor da informação;
- 3) No interior das empresas da comunicação o foco é direcionado exclusivamente para o faturamento: extingue-se a já ultrapassada sala de redação, antes ocupada por profissionais, ao passo em que em seu lugar é criada a sala de coordenação, que agora se orienta, em processos de decisão, obedecendo aos imperativos algorítmicos, observando o comportamento dos usuários na quantidade de cliques e “likes”, os *trend topics* (os assuntos vistos com mais frequência) e orientam as ações segundo as balizas da monetização;

- 4) Com tudo isso, acentua-se a desprofissionalização do trabalho jornalístico e editorial, o que se reflete conseqüentemente no fenômeno da *despolitização*, na medida em que, em relação ao público, não é mais a formação de opinião e das vontades subjetivas o alvo a ser perseguido e sim suas opções reais e potenciais de consumo e o seu entretenimento, pois o tempo médio dedicado pelos indivíduos em plataformas é diretamente proporcional ao seu êxito ao seu ganho;
- 5) Essa dissolução do jornalismo profissional que outrora atuava como *gatekeeper*, tem como principal conseqüência o favorecimento da propagação de *fake news*, teorias da conspiração e, sobretudo, o recente fenômeno do amaldiçoamento da mídia em geral por parte de grupos extremistas. Neste cenário a estratégia é dupla: “espalhar notícias falsas e, ao mesmo tempo, combater a ‘imprensa mentirosa’, que por sua vez perturba o público e os principais próprios meios de comunicação social” (Habermas, 2020, p. 63).
- 6) Os processos de isolamento e de formação de “câmaras de eco”, popularmente conhecidas como “bolhas”, permite aos seus participantes fortalecerem e confirmarem mutuamente seus julgamentos enviesados e, por outro, lado não deixa de ser curioso que alimentem, ao mesmo tempo, com isso, pretensões de validade universal quanto ao conteúdo de tais julgamentos. Com efeito, precisamente nesta contradição reside uma grande hipocrisia.
- 7) Como Habermas observa, a conseqüência mais estarrecedora é que da perspectiva destas esferas *semi ou pseudo-públicas*, “a esfera pública política dos Estados constitucionais democráticos não pode mais ser compreendida como um espaço inclusivo para um esclarecimento possível de

pretensões concorrentes de verdade e de consideração geral de interesses; precisamente esta esfera pública, que até então se *apresentava como inclusiva*, é então rebaixada a uma das esferas semipúblicas competindo em pé de igualdade.” (Habermas, 2020, p. 63)

Referências

ALLEN, Amy; MENDIETA, Eduardo (Eds.). **The Cambridge Habermas Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

BARBER, Benjamin. Which technology and wich democracy?. In: JENKINS, Henry; THORBURN, David. **Democracy and the new media**. Cambridge: MIT Press, 2003.

BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina. **The Habermas Handbook**. New York: Columbia University Press, 2009.

BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina. **Habermas-Handbuch**. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 2009.

DEAN, Jodi. Why the Net is not a Public Sphere. In: **Constellations**. v. 10, n. 1, 2003, p. 95-112.

EDGAR, Andrew. **Habermas: The Key Concepts**. London and New York: Routledge, 2006.

HABERMAS, Jurgen. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa**. São Paulo: Unesp, 2014. 568 p.

HABERMAS, Jurgen. **Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik**. 2. Ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2022.

HABERMAS, Jurgen. **Facticidade e Validade: Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia**. Tradução: Felipe Gonçalves e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2020.

HABERMAS, Jürgen. **Faktizität und Geltung**: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **Kultur und Kritik**: Verstreute Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

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

HABERMAS, Jürgen. **Strukturwandel der Öffentlichkeit**. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. 13. Aufl. Darmstadt; Neuwied: Luchterhand, 1982.

HONNETH, Axel (Hrsg.). **Schlüsseltexte der Kritischen Theorie**. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006.

HINDMAN, Matthew. **The Internet Trap**: How the Digital Economy Builds Monopolies and Undermines Democracy. Princeton: Princeton University Press, 2018.

O'NEIL, Cathy. **Algoritmos de destruição em massa**: Como o big data aumenta a desigualdade e ameaça a democracia. Tradução: Rafael Abraham. Santo André: Editora Rua do Sabão, 2020.

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

RASMUSSEN, Terje. Internet and the political public sphere. *In: Sociology Compass*, v. 8, n. 12. 2014. p. 1315-1329.

SEELIGER, Martin; SEVIGNANI, Sebastian (Hrsg.). **Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit?** (Leviathan, Sonderband n. 37). Baden-Baden: Nomos Verlag, 2021.

SIEBENEICHLER, Flávio Benno. O conceito de esfera pública no pensamento de Habermas. *In: Logeion – Filosofia da Informação*. Rio de Janeiro, v. 5, 2018. p. 84-96.

STAAB, Philipp; THIEL, Thorsten. Privatisierung ohne Privatismus: Soziale Medien im digitalen Strukturwandel der Öffentlichkeit. *In: Ein*

neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit? (Leviathan, Sonderband n. 37). Baden-Baden: Nomos Verlag, 2021.

STAAB, Philipp; THIEL, Thorsten. Social media and the digital structural transformation of the public sphere. *In: Theory, Culture & Society*. v. 39, n. 4, 2022, p. 129-143.

TRAQUINA, N. **Teorias do Jornalismo**: porque as notícias são como são. 2. ed. Florianópolis: Insular, 2005.

THIEL, Thorsten. Öffentlichkeit, digitale: Zum neuen Strukturwandel der öffentliche Sphäre. *In: Heinrich-Böll-Stiftung (Ed.). Stichworte zur Zeit: Ein Glossar*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2020.

WERLE, Denilson Luis. Apresentação à edição brasileira. *In: HABERMAS, Mudança estrutural da esfera pública*: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução: Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2014.

A legitimação do “sistema dos direitos” pelos direitos humanos

Giovanne Henrique Bressan Schiavon¹
UEL /PUCPr
schiavon@uel.br / schiavon.g@pucpr.br

Introdução

O conceito de “Estado de Direito” supõe que todos os submetidos ao direito possam conhecer de antemão as normas que regulam as condutas sociais de sorte a justificar suas decisões tendo à vista prerrogativas e sujeições que ficam coercitivamente garantidas. Daí que, tradicionalmente, a teoria do direito define a relação jurídica como o vínculo coativamente exigível de pessoas que compartilham interesses na vida social, disciplinada pelas normas estatuídas pela política.

O modelo institucional do Estado de Direito sucedeu o Estado fundamentado com recurso ao “direito natural”, fixando a ideia da normatividade definida em termos da positividade justificada sob o caráter geral e abstrato da instauração da legalidade. E, a partir de então, tomou-se como legítimo todo e qualquer direito quando produzido ou reconhecido pelo Estado respeitando a metodologia formal-objetiva. De um lado: a norma jurídica atribui a um sujeito o direito subjetivo que se volta para a obtenção do interesse tutelado, de outro há a correspondente imposição de dever de ação ou de sujeição a outro sujeito que suporta o ônus da prestação invocada.

1 Giovanne Henrique Bressan Schiavon. Universidade Estadual de Londrina. Rodovia Celso Garcia Cid, PR-445, Km 380 - Campus Universitário, Londrina - PR, 86057-970. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Av. Jóquei Club, 485 - Hípica, Londrina - PR, 86067-000.

Tal conceito favorece a noção da política como origem legiferante das normas jurídicas, as quais devem ser aplicadas por órgãos estatais.

A despeito da aparente simplicidade dessa explicação, questões concretas de aplicação do direito evidenciam que distintos órgãos judiciais interpretando a mesma norma, por vezes, identificam sentidos diversos para o conteúdo da relação a ser decidida. Revelam, desta sorte, distintas “razões de decidir” que simultaneamente encontram implícitas na fonte formal de que decorre a sentença que põe fim ao conflito.

Então, as dificuldades que podem advir da indeterminação do conteúdo das normas jurídicas e as demandas por legitimação do sentido afirmado para essas, renovam o interesse do conceito de “direitos humanos” enquanto elemento de validação da ordem jurídica como um todo.

Nos estreitos limites deste ensaio, se desenvolve a reflexão sobre a possibilidade de os direitos humanos desempenharem o papel de legitimação das normas jurídicas tal qual estabelecida por Jürgen Habermas em capítulo do livro: “A constelação pós-nacional” traduzido por Claudio Molz e publicado pela editora Littera Mundi) sob o nome: “Acerca da legitimação com base nos direitos humanos”, traduzido também por Márcio Seligmann-Silva e publicado no livro “Direito e Legitimidade” organizado por Jean-Christophe Merle e Luiz Moreira (pela editora Landy).

Naquele texto, Habermas segue por dois caminhos: primeiro revisita a argumentação desenvolvida no capítulo III da obra *Facticidade e Validade (Direito e Democracia)* e na sequência reconstrói o conceito de direitos humanos sob considerações da crítica asiática. Quando da crítica revisora ao capítulo III da obra *Facticidade e Validade* (publicada no Brasil sob o nome “Direito e Democracia”), Habermas inicia esclarecendo o conceito político de legitimação (ou de legitimidade). Ele situa a sua reflexão na constatação de que,

diferente do momento anterior à afirmação do estado constitucional (quando os ordenamentos eram compreendidos como derivados de um direito natural), na era contemporânea os ordenamentos resultam do poder político. Sob esses contornos, a seqüência trata (2) da caracterização do sistema jurídico identificado sob o Estado de Direito (Facticidade do “sistema dos direitos”), depois (3) do modo de validação (da Legitimação) do “sistema dos direitos” por meio dos direitos humanos, para então tratar (4) da reflexão sobre democracia e pragmática jurídica tal a desenvolvida sob o Capítulo V da obra Facticidade e Validade. Não se desenvolverá aqui o tema da crítica asiática ao conceito de direitos humanos.

A Reconstrução Da Compreensão Dos Direitos Humanos Segundo Habermas: dos direitos subjetivos aos princípios jurídicos.

É certo que a reflexão habermasiana se volta para o direito com a problemática análise da fundamentação do agir ou “de como escolher a conduta correta”. Em grandes linhas, se identifica na pós-modernidade que o estudo dos direitos humanos revela o mesmo espírito que norteava os antigos quando discutiam o conceito de justiça. Naquele momento, os direitos humanos antes de serem transformados em um instituto jurídico regulado pela lei existiram apenas como ideia de justiça natural. Mas, se anteriormente se percebia na doutrina do direito natural certa uniformidade quando da interpretação dos fenômenos, com o advento da era contemporânea, a racionalidade (ou o modo como as pessoas interpretam a realidade) se vê dividida em múltiplas concepções éticas aptas a indicar a “vida boa”.

Mesmo inconsciente, cada época possui uma explicação própria do seu modo de viver (a definição da “razão de decidir”),

resultando, por fim em reflexos na explicação da produção e na metodologia de aplicação do direito. Pela história, várias teorias foram elaboradas para explicar a existência e aplicação do direito. Por exemplo, a teoria do direito natural se notabilizou por preconizar a existência de certa razão (um “ethos”) que obrigaria a ordem positiva em grau de hierarquia ou sobreposição. Para essa doutrina, há identidade entre moral e direito, entre Estado e religião, de sorte que poder soberano é o concedido por Deus.

Com a afirmação do “Estado de Direito”, o modelo jusnaturalista que vinculava a existência e validade do direito a certo conjunto de ideias metafísicas, padeceu com dificuldades para manter seu caráter utópico (ainda não solucionadas). Isso porque com a consolidação do Estado laico não se verifica a presença de modelos de justiça universalmente compartilhados. Então, estudos como os de Hegel, expressos com a obra “Filosofia do direito” e os de Max Weber com a obra “A ética protestante e o espírito do capitalismo” foram lidos no sentido de que o processo de racionalização identificado na cultura ocidental desemboca em “desencanto do mundo”. Esse é entendido como a perda da crença de que os valores se encontram respaldados pela ordem imutável, acessível a todo o sujeito racional, até então fundamento da doutrina do direito natural.

Ainda que se possa interpretar que Weber, ao destacar a existência do desencanto do mundo, não pretendeu atacar a razão em si (ou à possibilidade de os indivíduos saberem o que é bom ou mau), tão-só questionar suas pretensões. Habermas vislumbra que a crítica weberiana consolidou a percepção de que as ordens jurídicas poderiam ser sustentadas somente a partir da coação estatal, sem referência a valores.

O Estado de Direito convive com a separação do direito com a moral, que são considerados como conjuntos normativos independentes e não relacionados. Nesse sentido foi lida a obra de

Kant, conforme a qual o conceito de moralidade envolve deveres (“eu devo algo”), enquanto o direito foi reservado para prescrever autorizações (“se A é, B deve ser). Das prescrições morais derivam deveres recíprocos, das prescrições jurídicas derivam liberdades subjetivas.

Neste contexto, o Estado-nação unifica em seus órgãos técnicos a produção e aplicação do direito. Como explicam Bobbio (1995) e Barbieri Durão (1998), o liberalismo político se desenvolveu a partir da consideração de que o direito não deve ser explicado de modo metafísico ou ser vinculado a um conteúdo material predeterminado, mas sim em função da afirmação de alguns direitos subjetivos básicos a serem garantidos formalmente pela sociedade. Um Estado mínimo, com ênfase na proteção dos direitos civis e políticos, perante o qual, o direito é resultado de uma necessidade e pode ser explicado pela sua utilidade.

Efetivamente, o Estado de Direito conviveu com novos modelos jurídico (positivismo), político (liberalismo) e se destacou a ética utilitarista. O utilitarismo propõe que o direito seja aplicado de modo neutro, como a maximização do bem-estar social líquido, ou seja, se deve fazer um “cálculo custo x benefício” com o qual a menor restrição à liberdade deve gerar o máximo de ganho social na forma de prestações (direitos subjetivos) garantidos pela regulação estatal².

Tal deriva de que, o liberalismo ao postular tratamento igual para indivíduos considerados formalmente iguais, incorpora à organização estatal o raciocínio de direito privado do “pacta sunt servanda” (os pactos devem ser cumpridos), base sob a qual a atuação do Estado dirige-se não para o conteúdo do negócio, mas para a

2 A formulação clássica do utilitarismo é identificada nos trabalhos de dois filósofos ingleses, Jeremy Bentham (1748-1832) e John Stuart Mill (1806-1873). Segundo Rawls (1997, p. 34-8) o princípio básico do utilitarismo foi formulado da maneira que segue: Uma pessoa deve agir de modo a produzir o maior saldo de bem sobre o mal, para todos os considerados.

garantia do pactuado e o equilíbrio político passa a ser explicado em termos econômicos. Já havia ensinado Adam Smith, no clássico “The Wealth of Nations” (A riqueza das nações), que o equilíbrio econômico surge do trabalho individual em busca do seu bem.

Assim, cada indivíduo sempre busca o melhor para si e individualmente progride, o que beneficia o grupo, por ser este compreendido como a reunião de todos, o Estado não deve dizer quando vender, mas sim, garantir que, uma vez negociado, o produto seja entregue e criar bases para cobrança do preço. A atividade econômica, então, seria regulada através de um pensamento objetivo: cada qual busca o melhor para si e a demanda regula a oferta³.

O ponto central do paradigma liberal parece ser que no Estado de Direito todos são iguais perante a lei, e tal implica na previsibilidade dos julgamentos garantida pela aplicação objetiva da norma facticamente identificada. De antemão, todos devem saber qual é seu espaço de ação. Desse conhecimento decorre a exigência abraçada pelo positivismo quanto a necessidade da delimitação clara da legalidade. A lei representa a vontade geral e baliza a interferência estatal nos negócios privados.

Esse tripé (utilitarismo, liberalismo e positivismo) prevaleceu até que, com o surgimento do Estado de bem-estar social (“welfare state”), a sociedade assume que a igualdade formal pode fomentar a desigualdade material, o que forçou a revisão da compreensão do formalismo jurídico. Tal se deu por, pelo menos, duas vias: uma, pela crítica quanto à compreensão dos fins a serem alcançados pela ordem jurídica (segurança ou justiça?), outra, pela identificação da

³ A perspectiva liberal valoriza a autonomia das partes, vez que, sustenta que o mercado possui a capacidade de se autorregular, o Estado atua limitando os excessos, conseqüentemente os interessados nessa regulamentação, seriam somente os próprios concorrentes. Motivos pelos quais afirma que a atuação do direito se dirige para garantir um direito subjetivo de cada concorrente ao livre desenvolvimento de sua “personalidade econômica”.

possibilidade da indeterminação da norma jurídica face ao fenômeno da “contradição performativa”, o que fomenta a revisão do conceito de direitos humanos em favor da sua compreensão como “princípio”.

Os direitos que antes eram “naturais”, agora passaram a ser declarados como direitos subjetivos justificados sob a abstrata noção do respeito à dignidade humana. Nessa linha, o surgimento da Organização das Nações Unidas em 1945 trouxe em sua resolução o interesse de “preservar às gerações seguintes do flagelo da guerra...; a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e valor da pessoa humana, na igualdade de direitos de homens e mulheres e das nações grandes e pequenas...”.

Se antes os Estados de Direito encontravam-se “fechados” em seus direitos positivos nacionais, a estruturação do Estado Constitucional se deu em paralelo ao estabelecimento da “Declaração Universal dos Direitos da Pessoa Humana” (1948). Essa foi produzida com a proposta de harmonização dos distintos ordenamentos jurídicos nacionais. Para valer para todos os indivíduos, em qualquer Estado. Proclamando os princípios de igualdade, liberdade e fraternidade; condenando a escravidão, tortura, penas ou trabalhos cruéis, subumanos ou degradantes; reconhecendo a pessoa jurídica; protegendo a vida privada e intimidade familiar, honra e reputação; protegendo os direitos básicos, trabalho e remuneração digna, dentre outros direitos.

Sob o Estado de Direito, moralidade e legalidade expressam distintas perspectivas para se avaliar o agir dos indivíduos. Habermas explica que essa separação, a qual denomina como “privilegio conceitual básico de direitos, em oposição a deveres” se funda na afirmação de que os ordenamentos jurídicos têm sua validade restrita a um determinado espaço social e tempo histórico enquanto as prescrições morais abrangem todas as pessoas sem limites históricos ou sociais (em todos os tempos e lugares de modo uniforme).

As normas jurídicas da modernidade desligam os indivíduos dos mandamentos morais ou das prescrições de outro gênero.

Conseqüentemente, o ordenamento jurídico resulta irremediavelmente separado da moral. A razão de Estado sobrepõe-se à razão individual. Ao direito não compete, por exemplo, aprimorar o sistema social, apenas estabilizá-lo. Se antes o direito era descoberto pelo sujeito cognoscente fazendo uso da razão, agora seu conhecimento está restrito ao exame da norma jurídica facticamente determinada, conferindo-se aura divina à lei dos homens. Porquanto, se a observância às tradições tivesse persistido como fundamento do direito, as regras que favoreceram a escravidão nunca teriam sido abolidas.

A vantagem dessa vinculação da ação humana ao interesse positivado além de possuir o mérito de indicar positivamente qual a conduta correta, alivia as pessoas dos mandamentos morais e/ou prescrições de qualquer outro tipo que não jurídicas. Torna possível a observância das normas jurídicas independentemente da adesão interna ao sujeito sobre o seu valor, ou acerto de seu conteúdo.

Respeitados os contornos normativos, ninguém é obrigado a fazer ou deixar de fazer algo senão em virtude do facticamente identificado sob as formas do direito. Assim, sob o preço de sua desvinculação com a moral, Habermas vaticina que vê corporificado o ideal hobbesiano de que “é permitido tudo o que não for explicitamente proibido”.

Por conseguinte, o ordenamento jurídico é situado em certo tempo e lugar, protege a integridade dos seus membros apenas e desde que os concernidos aceitem o status (gerado artificialmente) de portadores de “direitos subjetivos”. Ou mais exatamente, de espaços (âmbitos) normativos abertos para atuação orientada pelas próprias preferências e garantidos pela atuação dos órgãos estatais.

É certo que, o desencantamento do mundo, representa fenômeno ambíguo, pois ao liberar o indivíduo das amarras da tradição,

o poder soberano é deslocado ora para o indivíduo através de seus representantes (democracia representativa), ora à vontade popular (democracia direta). Em ambas propostas, o direito segue explicado como guia das condutas sociais, que em vez de ser fundamentado em argumentos morais ou éticos, agora é justificado como expressão do poder coletivo que possibilitou à cada pessoa a liberdade de agir conforme os contornos das regras politicamente estatuídas.

O inconveniente do Estado de Direito, enquanto modelo teórico, advém da suposição de que ordenamento jurídico seja completamente autônomo, ou fechado aos outros sistemas sociais. Porquanto, diferente da explicação do Estado fundado no direito natural, por meio da qual as ações encontravam-se legitimadas sob a referência dos costumes, com a afirmação do Estado de Direito se deu sob a suposição de que as formas jurídicas por si só fomentariam a legitimação do conjunto das regras jurídicas.

E, então, os modelos cognitivo-voluntaristas do direito prosperaram com a afirmação de que a atividade de aplicação do direito é essencialmente “decisionista”, expressando certa “revelação” da vontade soberana. Nessa sorte, a proposta do positivismo jurídico normativo (de se considerar como requisito da norma jurídica unicamente a imperatividade) termina por vincular o conceito de norma à exclusiva atuação estatal originando (ou decidindo) o direito.

Note que, segundo essa explicação, o direito contemporâneo pode ser entendido como oferecendo aos sujeitos (pessoas) a opção de considerar as normas apenas como uma restrição fática à eleição da conduta a ser praticada (e a partir dessa preparar-se para uma escolha estratégica pautada nos seus interesses “versus” consequência) ou de considerar as prescrições jurídicas como manifestações da vontade geral e cumpri-las por “respeito às leis”.

O direito que extrai sua legitimidade da legalidade tem que a dominação jurídica não radica na qualidade do seu conteúdo, mas na

autoridade, que expressa certa relação de vontades perante a qual prevalece a vontade mais forte. O positivismo jurídico, subjacente ao Estado de Direito, favorece a percepção de que a legitimidade do julgamento de aplicação das regras jurídicas se vincula à observância neutra de subjetividade, sem referência a outros valores (a exceção da segurança sistêmica entendida como elemento supremo do ordenamento).

Habermas identifica que o positivismo, a exemplo do encontrado no pensamento de Max Weber, distingue os enunciados descritivos como suscetíveis de comprovação (e por isso verdadeiros, a exemplo dos postulados científicos), dos enunciados normativos que remetem a uma crença ou a um consenso, mas, supõe que os enunciados normativos, a despeito de não serem passíveis de verdade ou falsidade, devam ser aplicados de modo certo, valorizando a segurança, a qual é considerada como valor maior de um sistema. Nesse passo, identificada a norma social, resultado do consenso, a jurisdição deve aplicá-la sem outras considerações, seja com respeito à eficácia ou à justiça⁴.

O positivismo concebe assim o sistema do direito como sistema de regras que se autorregulam. Regras aplicadas conforme a determinação de outras regras, a ponto de se auto fundamentarem de modo certo e seguro.

Sob esses contornos, o positivismo jurídico associa a norma existente a algum fato social ou fenômeno jurídico concretamente produzido no meio social, mas, embora valorize a norma facticamente identificada, ainda assim, frequentemente se encontra a afirmação

4 A crítica ao pensamento de Max Weber empreendida por Jürgen Habermas pode ser encontrada na obra: HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**. Tomo I: racionalidad de la acción y racionalización social. Trad. Manuel Jiménez Redondo. 1a. ed, reimp., Madrid: Taurus, 1988.

de que o ordenamento jurídico significa o “consenso” instaurado por referência a interesses ou valores.

Jürgen Habermas assevera que a modernidade não pode acarretar o abandono da pretensão de legitimidade enquanto critério que confere autoridade a enunciados normativos. Nesse passo, se propõe a reconstruir (e resgatar) o conceito de legalidade kantiano⁵, sob a suposição de que sem o esclarecimento da ligação da facticidade do direito com a sua validade (modo de legitimação) não se pode esperar a adesão de pessoas moralmente responsáveis ao cumprimento do direito. À autoridade competente, então, a positivação legítima da norma e a obrigação de garantir sua efetivação.

Desta sorte, identifica que o problema fundamental da instauração do Estado constitucional, que se desenvolve como antítese do Estado de Direito, é explicação da legitimação do poder estatal. Tal legitimação, inicialmente, era buscada em valores universais e terminam referida ao conceito de justiça socialmente compartilhado, a exemplo do princípio da legalidade kantiano.

Nessa via, desde sua origem o conjunto de movimentos que objetivam legitimar e limitar o poder estatal recebe o nome de “constitucionalismo”. Esses foram nutridos por diversas fontes, tal a teoria dos freios e contrapesos (a proposta da separação das funções estatais em órgãos distintos), qual a teoria da soberania popular ou democracia, as quais tratam de uma verdadeira quebra do poder

5 O princípio da legalidade kantiano se encontra formulado da seguinte maneira: “Toda ação é direita (ou conforme ao direito, *recht*) se ela, ou a liberdade do arbítrio segundo a sua máxima, pode coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal!”. Vale esclarecer que este princípio registra que a correção da norma jurídica não se encontra associada a alguma vantagem substancial, mas a um critério de validação formal, veja a respeito: ALMEIDA, Guido Antônio. Sobre o princípio e a lei universal do direito em Kant. **Kriterion**, Belo Horizonte, no 114, dez. 2006, p. 209-222.

estatal, o qual, pertencendo a todos, disse Rousseau, é como se não pertencesse totalmente a ninguém.

De fato, se o positivismo falha em algum ponto é o de se satisfazer com a existência de julgamentos periódicos que são afirmados legítimos ainda que “pereat mundus”. Nesse sentido, a fim de se resgatar a crença na legitimidade dos julgamentos, a proposta habermasiana para o vetor que compatibiliza as perspectivas complementares do direito é a argumentação a partir de “princípios” jurídicos. Enfim, dos debates teóricos resultaram reflexos para a prática jurídica fomentando a reflexão sobre o significado do Estado resultará na reconstrução da compreensão do conceito de soberania e por via de consequência à explicação ao modelo de legitimação do ordenamento jurídico, com a superação do “sistema do direito” em prol do “sistema dos direitos”.

A Reconstrução Da Legitimação Do Direito: a modificação do conceito de soberania e a afirmação dos direitos humanos

A reconstrução do modelo de legitimação do direito em sociedades constitucionais repercute a questão: como ter como legítimo certo conjunto normativo que possui a característica de ser modificável a qualquer momento pelo legislador?

No final do século XX, Jürgen Habermas se prestou à reconstrução das teses positivistas, em prol do que denominou como “sistema dos direitos” por meio do aproveitamento da perspectiva pragmática da comunicação. Nesse passo, o sistema dos direitos habermasiano supõe que direitos humanos ocupem a posição de “princípios pragmáticos” que revelam limite normativo à atividade estatal de regulação das condutas sociais.

Habermas denuncia que a concepção de que a legitimidade do ordenamento jurídico deriva da legalidade convive com a incongruência de que embora as regras tenham sido estatuídas para fazer frente a algum interesse, esse não aparece (ou é considerado) no momento de sua aplicação pela jurisdição, ou seja, o interesse que motivou o estabelecimento do consenso, “desaparece” quando convertido em regra concretamente estabelecida. O que, na prática, resultou na primazia da legalidade em detrimento da legitimidade do direito revelando o fenômeno da “contradição performática”.

Já na Grécia antiga, Aristóteles distinguiu os critérios da justiça distributiva dos critérios da justiça comutativa, segundo os quais há situações em que não é adequado que se trate igual pessoas desiguais e tal inspirou a John Rawls (1997), por volta dos anos 50, a estabelecer os estudos que culminaram com a publicação da obra “Uma teoria da justiça”, que favorece a compreensão do direito organizado por princípios de justiça, pois, se é certo que o direito pode ter destacado seu caráter de estabilização social, também é certo que esse mesmo direito pode aspirar à realização da equidade através das formas do direito.

Na mesma linha, Herbert Hart (2002) quando identificou a presença de casos indeterminados (ou “zonas de penumbra”) na aplicação do direito, destacou que esses forçam à jurisdição a exercer juízos morais. Porquanto, ainda que não se identifique sob as regras concretamente estabelecidas a resposta certa para o caso, se o Estado de Direito proíbe aos indivíduos o exercício da autodefesa (ou de aplicação do direito por si, sem recurso aos órgãos do Estado), por igual, se obriga o Estado a atender aos reclamos sociais estabelecendo a resposta para cada caso, mesmo que incerto o conteúdo da regra jurídica.

Habermas, com o propósito de superar essa deficiência, recorda que Ronald Dworkin (2002) desenvolveu sua “teoria da integridade do

direito” a partir da suposição de que a aplicação das regras jurídicas exige a atuação de “princípios” que repercutem simultaneamente distintos projetos de vida boa. Por esta via, opera a substituição da visão unilateral do direito, por uma teoria compreensiva do direito, que não depende do recurso à moral enquanto fonte de criação de regras jurídicas.

Quer se dizer, a explicação do ordenamento jurídico para além de afirmar direitos subjetivos, deve esclarecer os princípios retóricos da argumentação jurídica. Ou mais exatamente, a perspectiva procedimental expressa pela crítica ao positivismo incorpora que há de se considerar a coerência da aplicação do direito com a observância dos princípios pragmáticos da comunicação incorporados sob a forma de modalidade de normas jurídicas.

É de se recordar que, sob a figura do Estado fundado no direito natural o legislador encontrava-se vinculado à sua compreensão da natureza. As regras jurídicas eram percebidas como manifestação de certo ordenamento supra positivo. Porém com a emergência do Estado de Direito, a teoria política buscou uma dupla resposta à questão da legitimidade: o apelo aos direitos humanos histórica ou culturalmente situados ou o apelo à soberania da vontade popular (de sorte a que a legitimidade derivaria da legalidade concretamente estatuída).

A primeira via tem que, pelos direitos humanos, estabelecesse posições jurídicas legítimas por si mesmas e que emprestem “força” moral ou ética às outras normas; as quais passam a ser tidas como dependentes daquela no que respeita a legitimação. Com a identificação da existência de sociedades pluralistas as visões integrativas de mundo e éticas coletivamente vinculantes desintegraram-se. Motivo pelo qual a partir da emergência do Estado Constitucional, contra as tentativas de reduzir as explicações do direito a visões unilaterais, Habermas insiste em que a ideia dos

direitos humanos – o direito fundamental de Kant a iguais liberdades subjetivas de ação – não deve ser apenas imposta ao legislador soberano como barreira externa, nem ser instrumentalizada como requisito funcional para os seus próprios fins.

A segunda via, em sentido tradicional, extrai da ideia de soberania popular certo procedimento que, sob considerações às suas características democráticas, fundamenta a suposição de resultados legítimos. Assim, o poder de decidir estatal não tem sido entendido conceitualmente de um mesmo modo em todos os tempos. Nesse sentido, o artigo 28 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, das Nações Unidas, remete a uma ordem global, “sob a qual os direitos e as liberdades que se estabelecem nessa Declaração, possam ser plenamente realizados”.

De sorte que, como ilustra Habermas (1995) o Estado a partir de meados do século XX vê-se negociando a produção de normas em organismos internacionais, isso quando não se obrigou pura e simplesmente a adotá-las através do fenômeno da supranacionalidade, ou, ainda, quando essa produção normativa resulta de forças sociais não estatais (em âmbito interno, grupos de pressão, grandes empresas etc. e, em âmbito internacional, organizações não-governamentais).

Denuncia Habermas que, a teoria política não equacionou consistentemente a tensão entre a soberania do povo e os direitos humanos, entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos. O republicanismo, que remonta a Aristóteles e ao humanismo político do Renascimento, diante das liberdades individuais (não políticas), constantemente concedeu prioridade à autonomia pública dos cidadãos. Quer se dizer, que o império da lei deve se sobrepôr à vontade política transitoriamente captada.

Pois, como identificado por John Locke, as formas estatais podem servir para aliviar o perigo das maiorias tirânicas, postulando

a prioridade dos direitos humanos face a vontade popular. Em um dos casos, os direitos humanos deveriam fazer remontar a sua legitimidade ao resultado da autocompreensão ética e da autodeterminação soberana de uma comunidade política; no outro caso, esses deveriam originalmente constituir-se como barreiras legítimas para impedir que a vontade popular soberana cometa o excesso de interferir nas intocáveis esferas subjetivas de liberdade.

Enfim, a suposição de que o procedimento legiferante respaldado pela soberania popular pode tornar legítima a ordem jurídica deste decorrente resulta em promessa ineficaz, se não se observar o efetivo respeito à participação política dos cidadãos, sendo certo que a preservação do caráter utópico dessa promessa demanda que se preserve o direito à comunicação (tal recebendo, qual compartilhando ideias) e a participação na formação das políticas públicas, de modo a garantir o espaço da autonomia pública dos cidadãos.

Nessa linha, aos direitos humanos clássicos, também conhecidos como direitos de 1ª. geração que garantem aos membros da comunidade jurídica vida e liberdade privada para seguir os seus projetos pessoais (e que fundamentam uma soberania das leis que as torna legítimas a partir de si mesmas), devem ser acrescidos de novos direitos humanos, que representam a garantia de participação coletiva na formação das normas jurídicas.

Sob esses dois pontos de vista normativos deverá legitimar-se o ordenamento jurídico, portanto modificável, como um meio de garantir uniformemente a autonomia privada e pública do indivíduo.

Sob esses contornos, os escritos de Jürgen Habermas expressam que a redação e o entendimento dos documentos jurídicos em muito se aproveitam da incorporação das metodologias do estudo da linguagem em geral. Daí que, nos anos 80, ganhou destaque sua concepção do “discurso racional”, ou “teoria discursiva do direito”, a

qual propôs o resgate da credibilidade da fundamentação racional do direito.

Desta sorte, sob aspecto metodológico, a crítica habermasiana reage ao malogro do positivismo, mas diferente do simples resgate da teoria do direito natural (jusnaturalismo), não preconiza a vinculação do direito positivo a um conteúdo material específico (moral ou ético), mas a reconstrução da compreensão dessa fundamentação sob contornos ético procedimentais. Tal pois, a crítica ao positivismo obriga a revisão de seus conceitos fundamentais. Porquanto a formação do Estado de Direito representou a substituição da explicação metafísica da ordem jurídica por uma explicação voluntarista calcada na soberania popular que padeceu sob dificuldades concretas para justificar sua aplicação.

Com apoio em Habermas (1997, p. 233-234), é possível afirmar que o direito, enquanto instrumento que possibilita a vida em sociedade, precede o surgimento do poder político, organizado no Estado. Todavia, concebe-se que as leis (o direito sancionado pelo Estado) e a administração (o poder do Estado organizado juridicamente) surgem simultaneamente na forma de poder político. Assim, o desenvolvimento do direito resultou no poder político soberano, “no qual o poder do Estado e do direito do Estado se constituem reciprocamente”.

Em outras palavras, a intuição de Habermas é que cidadãos livres e iguais, se pretendente regulamentar legitimamente o seu convívio precisam se atribuir reciprocamente iguais direitos a participação na formação da vontade política. Concebe sob esta via que a ideia de tal prática constituinte combina o exercício da soberania do povo com a criação de um sistema de direitos.

Em síntese, o ordenamento jurídico do Estado Constitucional (modificável e obrigatório) deveria legitimar-se ou sob a ideia de soberania popular ou a partir da referência aos direitos humanos

clássicos. Contudo, à luz de que essas doutrinas tiveram esgotadas sua capacidade utópica de legitimação do ordenamento jurídico, Habermas propõe a democracia seja percebida em moldes pragmáticos que supõe o reconhecimento dos direitos a comunicação e a participação política.

Democracia E Pragmática Jurídica

Na seção anterior, se desenvolveu que Habermas vislumbra que os direitos humanos inicialmente foram considerados como normas morais, as quais assumem a qualidade de normas jurídicas garantidas pela atuação estatal. Posteriormente, houve a revisão desta explicação, com a instauração de Estados Constitucionais. Nesta seção se desenvolve que o projeto de Habermas para a justificação do Estado Constitucional discute a possível legitimação pragmática do “sistema dos direitos” e tal passa pela reconstrução do conceito de direitos humanos.

Daí que a pergunta que inaugura o capítulo V, da obra *Facticidade e Validade*, é: de que modo o sistema dos direitos e os princípios do Estado de Direito podem ser compatibilizados no contexto das sociedades contemporâneas (plurais e complexas)?

As teorias ontológicas do direito, a exemplo da proposta de vinculação da ordem positiva ao direito natural, tiveram o mérito de aplicar a ideia aristotélica de que nenhuma regra pode regular sua própria aplicação. Suposição que leva o julgador a estabelecer sua sentença por referência a algum “valor” ou contexto ético-tradicional.

Como já desenvolvido, a erosão das tradições ou a afirmação da pluralidade cultural acarretou a perda do referencial hermenêutico corporificado no direito natural. A partir de então, o modelo positivista ganhou destaque com a explicação de que a soberania

popular poderia ser bem satisfeita com a eleição de representantes que assumiriam as tarefas de legislar e de julgar.

As já identificadas deficiências na explicação da legitimidade que deriva da pura legalidade não implicam, para Habermas, no retorno ingênuo para a explicação da legitimidade em termos da moralidade histórica ou culturalmente definidas. Toma por certo que, em sociedades complexas e plurais, os direitos humanos histórica e culturalmente definidos que, à primeira vista, oferecem à política da comunidade das nações a base de legitimação reconhecida por todos, no entanto, tem sua validade universal questionada, tal pela falta de clareza a respeito da hierarquia dos direitos humanos frente as normas ordinárias, qual pela indeterminação de seu conteúdo.

Quanto a questão da hierarquia dos direitos humanos frente as normas ordinárias, os direitos humanos têm pretensão de universalidade, mas aplicação restrita à comunidade jurídica que os positivou. Nesse passo, é de se verificar certa tensão entre autonomia privada (âmbito dos direitos individuais) e a autonomia pública (âmbito das garantias políticas).

A argumentação pública com recurso aos direitos humanos é acompanhada inclusive da dúvida fundamental de se acaso sob as premissas de outras culturas, a forma da legitimação política ocidental encontraria assentimento. Na forma mais radical, o próprio ocidente pode considerar que a afirmação de que, por detrás do pleito de validade universal dos direitos humanos, apenas se esconde uma pérfida pretensão de poder.

Sob esses contornos, “Democracia” deve ser compreendida como modelo de sistema político (método) de formação das decisões públicas. Mais exatamente, Habermas a explica como o conjunto de “regras do jogo” que atribuem ao cidadão, ou melhor, à maioria de seus membros, o poder direto ou através de representantes, de assumir ditas decisões.

Conforme o ideal democrático, o cidadão deve ser capaz de se identificar simultaneamente como autor e destinatário das normas jurídicas. De acordo com esta concepção, a fonte de legitimação democrática dos poderes públicos é a autonomia, isto é, a liberdade positiva que consiste em “governar-se a si mesmo”. Ou o fato, em outras palavras, de que as decisões sejam tomadas, direta ou indiretamente, por seus destinatários, e sejam, por isso, expressão da “vontade” e da “soberania popular”.

Esta noção de democracia frequentemente é chamada “procedimental”, posto que suas formas são identificadas com o método de sua exteriorização, com a estruturação de procedimentos adequados, precisamente, para garantir que as decisões alcançadas sejam expressão da vontade popular. A democracia, em outras palavras, teria a ver com “quem” (o povo ou seus representantes) e com o “como” (a regra da maioria) das decisões, mas seria independente do que se decide, vale dizer, dos conteúdos, ainda que estes fossem antiliberais, antissociais e até mesmo antidemocráticos.

De outra sorte, um conceito “substancial” de democracia em sentido prescritivo-normativo parte de que essa não se define somente de modo procedimental, mas que também deve se voltar para realizar de algum projeto constitucional representado pelos direitos humanos e pelos direitos fundamentais politicamente definidos.

A estatuição e a aplicação das normas, enquanto expressão do ideal democrático sob moldes procedimental, devem ser desenvolvidas por meio de procedimentos que se valem da “argumentação”. Como sabido, argumentar consiste em dar razões a favor ou contra uma determinada tese que se sustenta ou se procura refutar. Essa atividade pode envolver elevado número de argumentos (razões parciais), conectados entre si de variadas formas e se mostrar complexa por reproduzir distintas concepções de vida.

Os argumentos constituem parte de uma mesma argumentação, porque se inscrevem sob o mesmo contexto de decisão, que inicia com a propositura de uma discussão e termina com uma resposta.

Dessa maneira se pode distinguir entre a argumentação em seu conjunto (a discussão sobre a validação da decisão) de cada um dos argumentos que compõem e os conjuntos parciais de argumentos (linhas argumentativas) dirigidos a defender ou combater uma tese ou uma decisão. O primeiro dos argumentos leva ao segundo e o conjunto prova ou refuta a decisão. De modo que, ingressar na atividade argumentativa significa aceitar que o problema de que se trata (o problema que faz surgir a argumentação) há de ser resolvido mediante o desenvolvimento da troca de razões e que essas razões se fazem presentes por meio dos argumentos expressos pela linguagem.

Argumentar supõe, pois, renunciar o uso da força física ou da coação psicológica como meio de solução de problemas. Ademais não existe uma única forma de entender – e de estudar – a argumentação e os argumentos.

Questões de aplicação de normas passam pela autocompreensão do mundo dos participantes, porquanto a legitimidade da existência de certa norma é referida aos interesses de todos, enquanto quando se trata de saber qual o conteúdo deve ser aplicado, os interesses a serem contemplados são os dos concernidos. Nesse passo, as perspectivas particulares têm que se ajustar com a estrutura geral da norma existente.

Sob esses contornos, os direitos humanos situam-se como princípios basilares da argumentação, aos quais se reserva o controle e legitimação do trabalho estatal. Os direitos humanos expressam caráter dúplice, simultaneamente existem como fonte formal e material das normas jurídicas de modo geral. Além de se situar como limitação formal, seu conteúdo possibilita a conferência dos motivos

que animam o agir dos agentes estatais, uma vez que, seus atos devem ser públicos e motivados, permitindo inclusive o controle da discricionariedade dos agentes públicos.

Tome por exemplo que, as pessoas quando usam o cinto de segurança cumprem a lei, não importando se concordam com a relevância desse uso. Reconhece-se que o dever jurídico surge da imposição da vontade coletiva. Assim, o indivíduo não é obrigado a cumprir a lei por dever, por acreditar no acerto dessa, mas simplesmente por reconhecer nessa a decisão social. Não é necessário que todos concordem com o conteúdo da obrigação, mas que a entendam. Ninguém se encontra obrigado a cumprir a lei movido por um convencimento da justiça de seu conteúdo, mas que respeite sua existência.

Vale destacar que, quanto ao exemplo da obrigatoriedade do uso do cinto de segurança, ainda que não seja exigível que o cidadão concorde com o conteúdo da obrigação definida, igualmente ninguém está impedido de cumprir certa norma jurídica convencido de sua justiça. Então, se veria o cumprimento do direito de modo ético e, pode-se indicar que, pelo menos para aqueles que observam a aplicação da norma sob a convicção de seu acerto, essa norma jurídica é sim dotada de conteúdo legítimo.

Neste momento Habermas afirma o conteúdo do que se pode considerar o direito humano mais importante, seu princípio da democracia: “os cidadãos só podem pleitear legitimamente aquelas regulamentações, com as quais todos os eventuais implicados poderiam concordar como participantes de discursos racionais”.

Sua intuição funda-se sob a pressuposição de que resultados legítimos precisam apoiar-se, em última instância, em arranjo comunicativo que revela o lugar em que se pode formar uma vontade política racional. O princípio democrático supõe o respeito à comunicação e à participação política dos cidadãos, necessários

para constituir de modo racional a legitimidade do direito originado do legislador político, tal respeito deve ser institucionalizados juridicamente.

Em outras palavras, o direito a integrar à comunicação social (a autonomia privada) e à participação política (a autonomia pública) são em si, esses próprios, normas jurídicas. A reconstrução da ideia de legitimação (e a reafirmação dos direitos humanos com a assimilação dessa nova categoria de direitos) ilustra que o nexo interno que se buscava entre direitos humanos e soberania do povo consiste, pois, em que os direitos humanos institucionalizam as condições de comunicação para formar a vontade de maneira política e racional. Direitos que possibilitam o exercício da soberania do povo, não podem, a partir de fora, ser impostos a essa prática como restrições.

A divisão das categorias dos direitos humanos ganha sentido sob considerações de que a justificação argumentativa para a existência dos direitos a comunicação e a participação só é convincente, de forma imediata, para esses, mas não para os direitos clássicos à liberdade que garantem a autonomia privada dos indivíduos. Os direitos clássicos à liberdade (sob os quais se deve garantir a cada qual chances iguais de conquista de seus projetos pessoais de vida e proteger de forma abrangente os direitos fundamentais), parecem evidenciar outro caminho para sua justificação – e não se esgotam, por exemplo, no seu valor instrumental para a formação democrática de vontade – tais são eficientemente justificados sob considerações da coerção estatal estabelecida através de que todos são igualmente submetidos as mesmas normas.

Há, nesse trecho, a explicitação de duas classes de “princípios”: os que garantem o espaço político e os de direitos clássicos à liberdade. Vale destacar o trecho que estabelece que os direitos políticos são construídos “não podem ser impostos a essa prática como restrições”, de modo que, os direitos à comunicação e à

participação se pode conceber como conquistas sociais. De outra sorte, os direitos clássicos à liberdade (os que devem garantir a cada qual iguais chances de conquista de seus projetos pessoais de vida) parecem evidenciar valor intrínseco.

Não se deve, porém, deixar de ver que, para os cidadãos, a escolha do modo, com o qual vão exercer a sua autonomia política, já não lhes está livremente disponível. Eles participam da elaboração da lei apenas como sujeitos de direito; já não lhes é facultado decidir sequer, qual linguagem gostariam de utilizar.

Portanto, antes de se poder institucionalizar os pressupostos de comunicação para uma formação discursiva da vontade, os preceitos jurídicos já devem estar disponíveis sob a forma de direitos individuais fundamentais/constitucionais. Para a elaboração desse código jurídico, é indispensável, no entanto, produzir o “status” de sujeitos de direito que, como portadores de direitos subjetivos, pertençam a uma associação voluntária de parceiros de direito e que deverão ter a possibilidade efetiva de, sendo o caso, postular judicialmente esses direitos.

As duas classes, ainda que distintas, são indissociáveis porquanto não há como se considerar a efetiva existência de direitos a comunicação ou a participação política sem a autonomia privada dos cidadãos. Consequentemente, sem os direitos clássicos à liberdade, em especial, sem o direito fundamental/constitucional às iguais liberdades subjetivas de ação, não haveria nenhum meio para a institucionalização jurídica daquelas condições, sob as quais os cidadãos pudessem participar da prática da autodeterminação.

Nessa via, a autonomia privada e a pública pressupõem-se mutuamente. A intuição que informa a existência do Estado Constitucional (o nexu interno entre democracia e Estado de Direito) consiste em que se, por um lado, os cidadãos só podem fazer uso adequado da sua autonomia pública se forem suficientemente

independentes em virtude de uma autonomia privada que esteja uniformemente assegurada; por outro, só podem usufruir uniformemente a autonomia privada se, como cidadãos, fizerem o emprego adequado dessa autonomia política.

Por isso, direitos fundamentais liberais e políticos são inseparáveis. A imagem da exterioridade e da interioridade é enganosa – como se existisse um âmbito nuclear de direitos elementares à liberdade, com a prerrogativa de poder pleitear prioridade diante dos direitos à comunicação e à participação. Para o tipo de legitimação ocidental, a co-originariedade entre direitos políticos fundamentais e direitos individuais fundamentais é essencial.

Desta sorte, conforme o sentido substancial, as garantias formais e as ideias normativas dos direitos humanos são emanações da afirmação da própria democracia e esses têm determinado a autocompreensão (o sentido da existência) das democracias constitucionais dos dias atuais.

Notas Conclusivas

O direito contemporâneo, que permanece desconectado de qualquer fundamentação metafísica, possibilita e se nutre do poder estatal. Mas, não se encontra liberado das demandas por legitimidade. Pois, Habermas supõe que o ordenamento aspira ser digno de reconhecimento e, para tal, se aproveita de todas as fundamentações e construções de argumentos presentes na comunicação social.

A intuição de Habermas parte de que a explicação da realidade se dá de modo comunicativo e deve envolver todos os concernidos, não através de um consenso, mas com a convicção de todos (“entendimento”). A sucessão do Estado fundado no direito natural pelo Estado de direito, se deu pela afirmação dos direitos subjetivos, de prerrogativas ou espaços (âmbitos) normativos abertos para

atuação orientada pelas próprias preferências e garantidos pela atuação dos órgãos estatais.

Daí que as normas jurídicas se apresentam como guia das condutas que, em vez de serem fundamentadas sob argumentos morais ou éticos, podem ser justificadas como expressão do poder coletivo, garantidas por meio da coerção estatal e que possibilita a cada pessoa a liberdade para agir conforme os contornos de regras politicamente estatuídas.

A caracterização do sistema do direito, subjacente ao Estado de Direito, favorece a percepção de que a legitimação da atividade de aplicação das normas jurídicas é obtida por meio do exercício neutro de subjetividade, expressando o elemento da segurança sistêmica. De outra sorte, Habermas propõe sua superação do sistema do direito em favor do sistema dos direitos. Explica sua proposta por meio da denúncia de que a concepção do sistema do direito convive com a incongruência de que embora as regras jurídicas tenham sido estatuídas para fazer frente a algum interesse, esse que justificou o estabelecimento dessas, não é considerado quando do momento de sua aplicação revelando contradição performática.

Desta sorte, a pragmática habermasiana aponta às pessoas a opção de considerar as regras como manifestações da vontade geral legitimadas pelo desenvolvimento de princípios que não são justificados em certo projeto de “vida boa”. Em outras palavras, princípios da argumentação dos quais não deriva alguma vantagem substantiva, mas a garantia de espaços jurídicos que garantem o direito à comunicação e participação política.

O projeto constitucional, que sintetiza os movimentos em prol do controle e limitação do poder estatal, assume nova feição, qual seja, para além de afirmar direitos subjetivos, recebe o papel de fixar os princípios retores da argumentação jurídica, como nova categoria de direitos humanos.

A partir desta suposição, Habermas se coloca o problema da legitimação de ordens jurídicas concebidas como manifestação do poder político, sob considerações de que essas são compostas por normas feitas cumprir de modo coercitivo e mutáveis conforme a sucessão de interesses sociais. Recorda que, como modelos alternativos à compreensão dos direitos humanos enquanto elementos pragmáticos da argumentação jurídica, se apresentam os direitos humanos como produto histórico ou cultural e o apelo ao exercício da soberania popular enquanto origem do poder político.

A via da legitimação do sistema do direito pela associação aos direitos humanos enquanto produto histórico ou cultural supõe que esses emprestem força moral ou ética às demais normas jurídicas, as quais passam a ser dependentes daquelas, no que respeita sua legitimação. Enquanto o apelo à soberania popular como origem do procedimento legiferante legítimo por ser expressão da vontade social, tal promessa somente se mostra hábil para expressar caráter utópico, se efetivamente forem observados os direitos à comunicação e à participação política.

O Estado Constitucional, que sucede o modelo do Estado de Direito, se instala em sociedades complexas e plurais, deixa de contar com os direitos humanos enquanto elementos histórica e culturalmente definidos. Nessa linha, Habermas tem que o desenvolvimento de sua proposta precisa enfrentar os temas da suposta falta de clareza a respeito da hierarquia dos direitos humanos frente as normas ordinárias e o problema da determinação de seu conteúdo.

Para escapar das dúvidas quanto ao caráter universal de sua proposta, de que a pragmática jurídica com o aproveitamento dos direitos humanos como princípios da argumentação jurídico-política não representa nova versão do colonialismo europeu, Habermas procura esclarecer que a definição da posição hierárquica dos direitos

humanos frente as demais normas jurídicas passa pela definição do conceito adotado para democracia em si. No pensamento de Habermas essa expressa certo modelo de sistema político (método) de formação das decisões públicas, conforme o qual o cidadão é ator que deve ser capaz de se identificar simultaneamente como autor e destinatário das normas jurídicas. Erigindo a autonomia cívica como a fonte de legitimação dos poderes públicos, como valiosa em si, sem vincular seu exercício a certo ou determinado resultado.

Então Habermas afirma o conteúdo do que se pode considerar o direito humano mais importante, seu princípio da democracia: “os cidadãos só podem pleitear legitimamente aquelas regulamentações, com as quais todos os eventuais implicados poderiam concordar como participantes de discursos racionais”.

A intuição habermasiana pressupõe que normas jurídicas extraem sua legitimidade, em última instância, do arranjo comunicativo que revela o lugar em que se pode formar uma vontade política racional. O princípio democrático supõe o respeito à comunicação e à participação política dos cidadãos, necessários para constituir de modo racional a legitimidade do direito originado do legislador político, tal respeito deve ser institucionalizados juridicamente.

Referências

BARBIERI DURÃO, Aylton. La moralidad en la ilustración. **Boletim**. Londrina [UEL], n.35, p. 43-54, jul./dez., 1998.

BOBBIO, Norberto. **Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant**. Tradução Alfredo Fait, 3 ed., Brasília: Universidade de Brasília, 1995.

DWORKIN, Ronald. **Levando direitos a sério**. Tradução: Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**. Tomo I: racionalidad de la acción y racionalización social. Tradução: Manuel Jiménez Redondo. 1a. ed, reimp., Madrid: Taurus, 1988.

HABERMAS, Jürgen. **O Estado nação europeu frente aos desafios da globalização**. Tradução: Antonio Sérgio Rocha. **Novos Estudos, São Paulo: CEBRAP, n. 43, p. 87-101, nov. 1995.**

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, 2 vols.

HART, Herbert L. A. **O conceito de direito**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

RAWLS, John. **Teoría de la justicia**. 2. ed. Tradução: María Dolores González. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

SOARES, Guido F. S. **Curso de direito internacional público**. São Paulo: Atlas, 2002. v. 1.

Habermas Revisitado, da esfera pública clássica à esfera pública digital: aspectos do “sistema” e “mundo da vida” no Brasil sec. XXI

Cláudio Cardoso de Paiva¹
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
claudiopaiva@yahoo.com.br

Introdução

A participação no II Simpósio Internacional Jürgen Habermas é motivo de honra, jubilo e gratidão, e apresenta um desafio pois a matéria é complexa, mas também uma rara oportunidade de interagir com a sabedoria filosófica. Nossa experiência teórica e profissional, como professor-pesquisador em Teoria da Comunicação, artes da mídia audiovisual e Jornalismo, aproxima-nos de alguns temas pesquisados por Habermas, em *Mudança estrutural na esfera pública* (1962) e *Teoria da Ação Comunicativa*, obras que remetem ao projeto de “reconstrução da democracia”.

Apresentamos um mapeamento de alguns fatos importantes, à guisa de análise, nas primeiras décadas do século XXI, colocando o pensamento de Habermas em perspectiva. Logo, um recorte histórico-metodológico pode ser estabelecido desde a explosão das torres gêmeas (2001) e a pandemia da COVID 19 (2020).

No Brasil, estas foram décadas turbulentas: protestos de junho (2013), guerra cultural, golpe de Estado (2016), necropolíticas de Temer (2016-2017) e Bolsonaro (2018-2022), fim do regime autoritário e início da redemocratização (2023).

¹ Cláudio Cardoso de Paiva. Prof. Titular do Departamento de Comunicação, CCTA/ UFPB

Este ensaio é um esforço de reflexão do Brasil, observando a virada da democracia ao autoritarismo e enfim a saída democrática. Período histórico marcado pela conjunção do fundamentalismo religioso, tráfico político, fake news e desinformação.

Dentre os grandes arcanos que brilham no pensamento contemporâneo, Jürgen Habermas se destaca pelo esforço descomunal em decifrar o enigma social, político e cultural, e se impõe há quase um século, como um grande formador de cientistas sociais; é um filósofo, sociólogo e pedagogo que nos faz pensar sobre o “Mundo da Vida”.

Nosso argumento se apoia nos aportes do campo filosófico, análise sociológica e hermenêutica jornalística, com o objetivo de enfrentar o “negacionismo”, “retórica do ódio” e “dissonância cognitiva”. Logo, o resgate de Habermas (o último iluminista) é de bom presságio. Sua batalha intelectual (do alto dos seus 94 anos) pela autonomia e emancipação do conhecimento, pela passagem da ignorância à sabedoria, é revigoradora. De longe, suas traduções ativam a imaginação racional e transformadora do Sul Global.

O exercício da razão comunicativa para a democratização do espaço público é visto por muitos como utópico, idealista, inalcançável. Para nós, é instigante e necessário; trata-se de um convite à reconstrução de um espaço crítico viável, produtivo, includente.²

2 Cumpre fazer uma breve distinção entre “espaço público” e “esfera pública”, e para isso seguimos a proposta de Bucci, que relê Habermas e defende o conceito de “telespaço público” (incluindo as mídias). Assim, para ele, há indefinições e “duplicidade dinâmica”, mas as distinções devem ser respeitadas (Bucci, 2021, p. 135). O conceito de “espaço público”, no Brasil, vem da arquitetura urbana, onde as pessoas transitam, onde há encontros presenciais e manifestações públicas em carne e osso. Ex: Comícios das Diretas Já, Protestos dos “Caras Pintadas” e os manifestos separados por um muro (durante o “impeachment” em Brasília). E ao seu turno, o conceito de “esfera pública” é - desde Habermas, 1962 - uma abstração, virtual ponto de encontro para a ação comunicativa sem depender de encontro

Para dissipar o “obscurantismo cognitivo” é preciso beber nas fontes das Humanidades e Ciências Sociais. Nessa direção, um bom método é o aprendizado remoto: assistir às aulas dos grandes especialistas nas áreas de história (Lilian Schwarcz, Eduardo Bueno e Flávio Vassoler)³, sociologia (Jessé Souza)⁴ e antropologia (Muniz Sodré)⁵. Seus discursos concorrem para a validação das “esferas públicas digitais”, que subvertem o “imperativo categórico” do infoentretenimento. O uso da tecnologia orientado para a produção e distribuição de conhecimento, é isto que os mestres fazem; ensinam um ofício.

A aula remota é um modo de ação comunicativa performativa que pode gerar saberes e fazeres crítico-criativos. As aulas-

corporal. É episódica, mas se fixa como referência habitual e pode se prolongar por 24hs, com “pretensão de eternidade” (ibidem). Fica aberta para acesso dos atores no “espaço” e consiste em um “não-lugar” fora dos mapas urbanos. A “esfera pública” é construída pela comunicação entre os sujeitos e o “espaço público” é feito para os sujeitos; ambos têm efeitos na sociedade e na história, mas só a “esfera pública” pode ser forjada nos shows midiaticizados, videogames coletivos, lives e conferências virtuais, devido à sua liquidez, provisoriidade e volátil materialidade.

- 3 Há aulas e conferências no YouTube, na área de História, com Lilia Schwarcz, Eduardo Bueno e Flávio Vassoler, como vigorosa produção de saber, por pesquisadores, em modo analógico e digital, que forjam agenciamentos inteligentes para a “esfera pública digital”.
- 4 Vide a contribuição de Jessé Souza, na Sociologia, uma mirada crítica na realidade brasileira, focando as questões de classe, etnia e gênero; rico legado para as várias gerações de pesquisadores, que além das obras físicas, podem acessar leituras imersivas.
- 5 Da **Antropológica do Espelho** (Sodré, 2002) à **Mídia-Multidão** (Bentes, 2016), há obras que traduzem distintamente as ações culturais mediadas pela tecnologia (como novas “esferas públicas populares”). Bentes vê positividade nas “comunidades populares conectadas”. E Muniz, ao seu turno, elabora o conceito de “bios mediático”, teoricamente eficaz para o enfrentamento do “vírus cognitivo” que hoje contagia a vida mental e social. Veja-se ainda as obras de Muniz Sodré que explicitam a complexidade da esfera pública brasileira: **A Ciência do Comum** (2014), **As Estratégias Sensíveis** (2006), **Sociedade (in)civil** (2021), **O Fascismo da Cor** (2023).

conferências remotas nos aproximam, pelo vídeo, do Brasil e do Mundo. Mostram imagens da vida social em toda sua complexidade.

No Brasil, há aspectos que impõem exigências específicas na investigação social: machismo, racismo, misoginia, homofobia e xenofobia são sintomas de “patologias sociais”, que precisam ser sanadas. A história comprova que o conhecimento liberta.

As ações inteligentes e criativas historicamente têm exorcizado as discórdias, os afetos negativos, a linguagem das trevas. Para além do culto do ódio, dissonância cognitiva e o insuportável peso do patriarcado, há sinais de vida por toda parte, respostas racionais e “estratégias sensíveis” (Muniz Sodré) contra o atraso e a ignorância.

A “dissonância cognitiva” resulta de um complexo que abarca a ignorância, ressentimento, ódio, “pulsão de morte”, desejo de eliminar o outro, visto como inimigo. É um tipo de imaginação delirante, que cria – para si – uma realidade paralela, isto é, a paranoia; um turvamento ético, político e cognitivo que se espalha como vírus.

Para nos orientarmos no pensamento, algumas questões se colocam, no que respeita à atualidade da teoria crítica e sua inserção no espaço público informal da comunicação em rede, e aqui devem servir como roteiro para uma elaboração crítica:

- É possível exercer exitosamente a teoria crítica no interior do sistema midiático regido *a priori* pelo mercado? Há lugar para a inteligência do *medium* digital alternativo no projeto habermasiano? Existem potências cognitivas na comunicação colaborativa, fortes o suficiente para enfrentar as *fake news*, a pós-verdade e a desinformação? São reflexões e inquietações acerca do jornalismo, mídias sociais e sociopolítica atual, que solicitam respostas, e nessa direção, lançamos aqui algumas hipóteses para uma reflexão.

Jessé Souza, Fernando Haddad e Muniz Sodré (pesquisadores que incluem Habermas em suas investigações) têm a vantagem de conhecer as patologias locais e globais: as seitas político-miliciano-

religiosas, o mercado das *fake news*, a colonização algorítmica e o capitalismo de dados.

Autores como Eugênio Bucci, Wilson Gomes, Castro Rocha (estudiosos de Habermas) conhecem a comunicação em rede, na academia, pesquisa científica, gestão pública e mercado editorial. Por experiência, conhecem o espectro autoritário da extrema direita e o uso perverso das plataformas digitais. São ágeis mediadores da filosofia de Habermas na reflexão sobre as anomias da sociedade brasileira contemporânea. E usando o ciberespaço para se comunicar, estes acadêmicos contribuem para a formação de um consistente espaço crítico, alicerce para a atuação da “esfera pública digital”.

Desde a concepção de “esfera pública burguesa” (1962) até as “microesferas públicas”, na academia, jornalismo e fóruns de debate, firma-se uma ágil “cognição conectada coletiva”. Há programas de excelência, centros de pesquisa intercontinentais, cujos conteúdos geram informações que orientam consensos transnacionais e políticas institucionais, que funcionam como aberturas de canais para o esclarecimento público.⁶

Fazendo uma busca nas plataformas, com o termo-chave “Habermas”, a partir de um olhar mais detido e seleção criteriosa, capturamos alguns estudos que cobrem distintas áreas interdisciplinares, vinculadas às teses habermasianas. Servem de referências no rigor da investigação sobre violência, sociedade, direito, saúde, educação e tecnologia:

1) Investigação da violência e das práticas autoritárias contra vulneráveis; 2) Pesquisa em tecnologia da saúde e políticas públicas durante a pandemia; 3) Estudos das normas jurídicas e competências legais em tecnologia da informação; 4) Exame das estratégias de

6 Caberia destacar as pesquisadoras Nancy Frazer e Seyla Benhabib, leitoras críticas de Habermas, hoje com vasta produção teórica. São ativistas políticas e feministas, cujo trabalho, em grande parte, orienta o debate social e político no Ocidente.

ensino e aprendizagem no uso da mediação tecnológica; 5) Serviço de monitoramento e vigilância das fake news, desinformação e pós-verdade. São pesquisas que se baseiam na sociologia habermasiana e saltam diretamente da nossa história recente.

Esse conjunto de dados nos fornece *insights* para a exploração dos temas sociais, culturais e políticos que migram do mundo da vida para os conteúdos da internet. Logo, há ações comunicativas relevantes partilhadas que formam uma nova *agora digital*.⁷

Vislumbramos, portanto, as dimensões críticas das “esferas públicas digitais” como extensões e complementaridades do clássico “espaço público” habermasiano.

As leituras de Habermas hoje se fazem na universidade, jornalismo, publicações especializadas, e também nos sites, lives, conferências, aulas virtuais, trazem um novo formato de esfera pública, com outro vínculo, fluidez, duração e socialidade. Correm nas águas das redes sociais e no circuito da “virtualidade real”, como diz Manuel Castells, autor de *Redes de Indignação e Esperança* (2013). Têm liquidez, logo têm substância.

A metáfora da liquidez remete a Bauman, leitor de Habermas, que denuncia o caráter de liquefação do mundo da vida: em *Modernidade Líquida* (2000), *Amor Líquido* (2003), *Vida Líquida* (2005), *Medo Líquido* (2006), *Tempos Líquidos* (2006). Mas onde Bauman só vê crise, Habermas vê oportunidade para interagir

7 Estes dados nos permitem vislumbrar uma cartografia do espaço público informacional, ou conjunto de “esferas públicas digitais”, que traduzem modos de democratização do conhecimento, nos canais: 1) Portal Brasil 247; 2) Canal Lília Schwarcz; 3) Canal Buenas Ideias (Eduardo Bueno); 4) Sumaúma – Jornalismo do Centro do Mundo (Eliane Brum); 5) Podcast Tecnopolítica (Sérgio Amadeu). Tais instâncias constituem partículas de inteligências sensíveis e luminosas, que migram dos livros, jornais, universidades e fóruns de debates para uma “esfera pública digital” ou “informacional”, cuja potência crítica favorece modos de democratização do saber. São profissionais na “vanguarda” do pensamento crítico, social e político brasileiro, cujos livros e vídeos são esclarecedores.

com interlocutores críticos, pragmáticos ou apocalípticos. Assim, percebe a nova experiência social sob o signo da “pós-secularização”, onde a fé e a ciência, o direito e o fato, a exclusão e a solidariedade, a ignorância e a sabedoria, constituem instâncias de discussão no debate público.

Distopia e utopia: a torre fulminada e a estrela da esperança

O Terceiro Milênio veio sob o signo da “torre fulminada”, imagem de um certo “fim de mundo”, como Apocalipse. O mundo viu pela TV a explosão das torres gêmeas (11.09.2001) e em seguida, a resposta do Império, sob a forma da “guerra ao terror” (EUA x Al Qaeda), invasão no Afeganistão, Iraque, Síria (genocídios na periferia do “império”), como se as cruzadas, a Inquisição, a guilhotina e o nazismo retornassem do inferno.

No Brasil, o quadro histórico não é muito harmônico: houve o golpe de Estado contra a primeira Presidenta da República, Dilma Rousseff (2016), a desastrosa gestão de Michel Temer (2016-2019) e a desmontagem dos avanços sociais e trabalhistas desde a constituição de 1988. E a gestão de Jair Bolsonaro (2019-2022) além da destruição das instituições, negou a epidemia do coronavírus, que fez mais de 700 mil vítimas.

Hoje (2023), no Brasil, paira a sensação de sairmos de um sistema distópico, como uma ficção de *Black Mirror*, e reina a impressão de voltarmos a uma certa estabilidade e expectativa política favorável que reúne otimismo e aposta em dias melhores.

Historicamente, cumpre lembrar as estratégias de redemocratização no Brasil pós-ditadura militar (1964-1985). Ali percebemos ali o espírito da Escola de Frankfurt (Adorno, Benjamin, Marcuse e Habermas), além de Marx, Hegel, Lukàcs e Gramsci,

o discurso crítico com pretensão de democracia e cidadania. A memória histórica é importante para não repetirmos erros do passado. Então, hoje, durante a “trégua”, celebramos o retorno a uma certa normatividade cívica, através de um pacto político de centro-esquerda e eleição democrática que nos permitiu a volta ao Estado de Direito.

A inclusão dos setores excluídos no processo de reconstrução nacional prenuncia novos ares: mulheres, afro-brasileiros, comunidades indígenas, população LGBTQIA+, idosos, deficientes, ambientalistas participam dos processos deliberativos, demonstrando, como prescreve Habermas, avanços no “mundo da vida” e a reconstrução de um projeto de espaço público para enfrentar o danoso sistema econômico-político-neoliberal.

Não navegamos num mar de águas tranquilas; em escala global, vivenciamos instabilidades de vários espectros. No Exterior, a ferrenha disputa político-ideológica, o recrudescimento da extrema direita nos Estados Unidos, Europa e outras nações, a tensão mundial das guerras da Ucrânia (OTAN) x Rússia, e Israel x Palestina. A incerteza de uma nova ordem econômica mundial capitaneada pela China (que ameaça a hegemonia do império estadunidense) e a nova face do capitalismo transnacional turbinado pelo monopólio das megacorporações de tecnologia digital (big data) são sinais preocupantes.

Tudo isso ameaça a estabilidade planetária. E, no plano interno, apesar da derrota do ex-presidente (inelegível), ainda há na internet um bombardeio de discursos ofensivos e ações de cunho neofascista que exalam uma ação comunicativa tóxica. *Fake News* e desinformação circulam nas capilaridades do sistema econômico-financeiro e burocracia político-parlamentar, minando as estratégias democráticas de emancipação nacional.

A esfera pública na era da virtualidade real

Convém manter o foco de atenção nas fake news, tentativa de apagamento da verdade factual e emergência do negacionismo, ignorância, violência e brutalidade. A produção da mentira via redes sociais hoje atua como método de gestão e desconstrução histórica. O terror do “big brother” (Orwell, 1984) e a legiferância da “novolíngua” parecem estar de volta, dessa vez de forma consentida. Talvez devêssemos falar de um “admirável mundo novo” (Huxley) ou domesticação biopolítica dos cidadãos. Alexa, Siri, Bixby, Google, assistentes virtuais das *big tech* são íntimos colaboradores, nossos semelhantes, irmãos, mas falsos como a “barbilândia”. São expressões *fakes* do “capitalismo fofinho” (Beigelman) que capturam nossa atenção e roubam dados, a partir de um mero olhar, qualquer gesto involuntário ou breve digitação no teclado.

Certamente não encontraremos um estudo de Habermas tratando especificamente dessa temática. Mas há trabalhos do filósofo que iluminam algumas complexidades que se agitam no novo mundo vivido e dão pistas – nessa direção – para uma investigação acerca do tema específico da nossa análise, senão vejamos:

A comunicação sistematicamente distorcida (1970), *O novo conservadorismo* (1989), *O Ocidente dividido* (2006), *A nova obscuridade* (2015) e *A inclusão do outro* (2018): esses títulos são mais do que uma mera retórica no seu projeto de emancipação, trata-se de uma varredura sociológica de quase um século de História.

Habermas é prolixo, mas não cessa de emitir sinais positivos, e o seu mérito mais nobre é nos fazer pensar, atualizar os “exercícios do ver” e nos instigar para a dimensão performativa do discurso orientado para o diálogo, o consenso e o entendimento.

Há trabalhos de envergadura, escritos por autores habermasianos, inspirados em suas ideias e autores críticos

construtivos que ressignificam a obra, problematizando os critérios de ética, justiça, verdade e facticidade, mesmo em uma ambiência midiaticizada, cujos valores se encontram em liquefação. Cumpre então indicar, neste ensaio, alguns autores e ideias atentos à sociologia de Habermas, cujos argumentos estimulam reflexões sobre o “Sistema-Mundo”, doravante em processo de midiaticização permanente.

Espectros de Habermas e a zona jurídica brasileira

No prefácio para a nova edição de *Mudança Estrutural na Esfera Pública* (1990) Habermas faz sua autocrítica, revê alguns pontos de vista importantes e assim abre caminho para novas interpretações da filosofia política do “espaço público”, doravante mais atualizado e inclusivo, no que respeita às esferas da ética, da moral e do direito.⁸

A sua obra *Teoria da Ação Comunicativa* (1981) constitui uma macroanálise da sociedade via ciências da linguagem: a “teoria dos atos de fala” (Austin e Searle), o “princípio dialógico” (Bakhtin) e a “interação simbólica” (Mead) são parte da substância habermasiana. E, a análise dos discursos na vida social é uma grande virada no seu trajeto.

Isto nos instiga a repensar como os atores habitam as redes sem notar o poder simbólico da hipermídia, contagiada pela retórica do ódio e dissonância cognitiva.

A obra *Direito e democracia: entre Facticidade e Validade* (1992) promove a construção de uma nova esfera pública acadêmico-jurídica. Hermeneutas, juristas, magistrados, redimensionam a obra de Habermas, estudando suas noções e conceitos para a “aplicação”

8 Habermas passou a incluir referências às questões de gênero, após a réplica da feminista Nancy Frazer ao livro **Mudança estrutural na esfera pública** (1962), na obra **Repensando a Esfera Pública** (1992). O episódio resultou, no fim das contas, em ampla publicização da filosofia habermasiana e do conceito de “esfera pública”, referência incontornável na pesquisa contemporânea na área de Humanidades.

em sua *praxis* profissional.⁹ Há relatos de pesquisas teóricas e empíricas, robustas investigações sobre o “direito na esfera pública digital”, “ética e biotecnologia”, “direito e desinformação na pandemia”, “fake news e democracia deliberativa”.

No que respeita à Filosofia do Direito, caberia sublinharmos, o caso do *lawfare* no Brasil, particularmente, a operação da “Lava Jato” que subverteu as normas jurídicas, exerceu jurisprudência seletiva, e embaralhou as regras do jogo com respeito à ética, ao direito, aos critérios de verdade e facticidade, tão caros à filosofia habermasiana.¹⁰

Um exame do sistema econômico-político contra o “mundo da vida” revela as formas reativas nacionais: a volta das forças armadas, o poder paralelo dos milicianos, o tráfico de influência, o fundamentalismo evangélico, o judiciário cambiante, o poder legislativo fisgado pelo “orçamento secreto”, desastre ambiental, genocídio indígena e circuito midiático sem compromisso com a “verdade factual”. Eis a nossa complexidade.

9 As mudanças estruturais no espaço público brasileiro no sec. XXI estimularam a pesquisa no campo da Filosofia do Direito, onde não só profissionais, mas leitores-cidadãos de vários setores se interessam pelas questões da aplicação da lei, exercício da justiça com base no direito, desde os tribunais de “Pequenas Causas”, passando por casos extremos como a fraude jurídica da Lava Jato, até os melindres éticos, legais e clínicos da biotecnologia. São valiosos nesse domínio os trabalhos de fôlego: **Fundamentação do Direito em Habermas** (Moreira; Deharo, 2019), **Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas** (Martins; Poker, 2014); **Democracia, justiça e emancipação social**: reflexões jusfilosóficas a partir do pensamento de Jürgen Habermas (Bittar, 2013); **Habermas e o Direito**. Da Normatividade da Razão à Normatividade Jurídica (Blotta, 2010); **Razão e Consenso**: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia (Dutra, 2005).

10 No “regime de exceção”, como são consideradas as gestões de Temer e Bolsonaro, o *lawfare* se espalhou como vírus na esfera jurídica nacional, vide sua extensão na Paraíba: **Calvário. O Caso Márcia Lucena**. O mais explícito caso de *lawfare* dentre os que se deram em torno do “lavajatismo” (Sena; Kotter, 2022). E, em outro registro, **O outro lado. O quebra cabeça da justiça na Operação-Calvário** (Rodrigues, 2022).

Há uma especificidade no novo contexto: o sistema tecnológico estabelece uma nova *agora* informacional. Os grandes Estados-Nações são sombreados por potências algorítmicas (*big data*) que lhes fazem concorrência, e suas receitas exorbitantes fazem o PIB nacional dos países ricos parecer irrisório. Pois então, será no interior dessas engrenagens sociotecnológicas que se farão as lutas pela restauração do Estado de Direito, imparcialidade jornalística, direito à informação e democratização do conhecimento.

A disputa da “Verdade” pelos militares e a sociedade civil

Certamente os textos de Habermas não constituem as fontes mais adequadas para explorar o problema das forças armadas brasileiras, mas podemos intuir na sua verve iluminista as emanações da obra de Kant, *A Paz Perpétua* (1795), o que coincide com sua pretensão filosófica voltada para a paz, liberdade, autonomia e emancipação. Isto já é favorável para avançarmos numa cultura da paz e campanha do desarmamento. Em entrevista recente, acerca da guerra na Ucrânia, “Europa entre a guerra e a paz” (IHU, 23.02.2023), ele faz a crítica do uso da força bruta e das armas contra a sociedade civil.

Cumpre aqui refletir sobre a postura dos militares com respeito à compreensão do conceito de “verdade” e logo remontamos à celebre “Comissão Nacional da Verdade”¹¹, instalada no governo de Dilma Rousseff (16.05.2012). Este fato acirrou inquietações dentre os militares. Embora eles tenham sido protegidos pela Lei da Anistia

11 **Comissão Nacional da Verdade** (CNV), abreviadamente Comissão da Verdade, foi um colegiado instituído pelo [governo do Brasil](#) para investigar as graves violações de [Direitos Humanos](#) ocorridas entre 1946 e 1988. As violações aconteceram no Brasil e no exterior, praticadas por “agentes públicos” e pessoas a seu serviço, com apoio ou no interesse do Estado brasileiro (Wikipédia, 2023).

(1979), não tendo que responder pelos seus crimes durante a ditadura (1964-1985), foram responsabilizados pela tortura e assassinatos no livro *Brasil Nunca Mais* (1985).

Como resposta, os militares produziram um volumoso dossiê chamado ORVIL – *Oito tentativas de tomada do poder* (Nascimento; Maciel, 2012, p. 952), que significa sintomaticamente LIVRO ao contrário, uma longa catalogação das “ações terroristas de esquerda”. O “ORVIL” foi usado pelo guru da extrema direita, Olavo de Carvalho (morto em 2022), que através de cursos *on line* difundiu seu conteúdo doutrinário para um grande contingente de e-leitores com tendências fascistóides. Assim, ele forneceu a substância ideológica para a chamada “guerra cultural” no Brasil, cuja finalidade é causar a dissonância cognitiva, o ódio e a violência. Carvalho foi um dos responsáveis pelo afastamento da Presidenta, base intelectual da operação Lava Jato, prisão do Presidente Lula, e não só contribuiu para a eleição de Bolsonaro, mas também para a devastação do projeto institucional de esfera pública democrática no país.¹²

De modo tragicômico, relembramos os atores sociais apoiadores da doutrina de extrema direita (2019-2022), os ditos “patriotas”, fanáticos, fascistas que habitam a “nova obscuridade” do século XXI. As imagens do grotesco (carona no para-brisa do caminhão), imagens escatológicas (nudez obscena na invasão do STF) e as imagens iconoclastas (destruição de objetos históricos) compõem as peças de um Teatro do Absurdo.

Após uma série de tentativas golpistas, com truculência e agressividade, em 08.01.2023, a turba invadiu e depredou às sedes dos Três Poderes. E os fatos investigados na “CPMI de 8 de Janeiro”, instaurada no Congresso Nacional, comprovam a participação de

12 Cf. ROCHA, J. C. Castro. **Guerra Cultural e Retórica do Ódio** – Crônicas de um Brasil pós-político (2021), e ROCHA, J. C. Castro. **Bolsonarismo: da Guerra Cultural ao Terrorismo Doméstico** (2023).

grande parte dos militares (como mentores ou atores) nos atos golpistas.

Assim, a recorrência a Habermas, leva-nos a uma reflexão profunda sobre o discurso, a política, a ética e a verdade, e nos instiga a repensar as especificidades do caso brasileiro, onde nunca se experimentou uma democracia plena e duradoura.

Partimos de uma perspectiva epistemológica com base nas Teorias da Comunicação (e do Jornalismo), na interface com a filosofia, história, sociologia e ciências da linguagem; seguimos as pistas de Habermas, desde *Mudança Estrutural na Esfera Pública* (1962) e *Teoria da Ação Comunicativa* (1981) à *Facticidade e Validade* (1992). Suas abstrações funcionam como lentes de aumento para enxergarmos melhor.

A primeira (M.E.E.P) nos leva a refletir sobre a fragilidade democrática da nossa história republicana, a falta de uma esfera pública articulada com a razão emancipatória e a ética orientada para o “bem comum”. A segunda (T.A.C.) nos indica uma via para enfrentar o “entulho autoritário”, para lutar contra a ação discursiva racista, classista, patriarcal, machista, homofóbica e etnocêntrica. A terceira (F.e.V.) interpela a condição humana atual em que os fatos são obliterados pela desinformação, negação do real e produção da pós-verdade, em que “o vírus é a mensagem”.

A evidência da falta ou ausência dos pré-requisitos para a “modernização social e cultural” (Habermas, 1981b) não nos desalenta. A paciência do conceito e a lenta maturação do *work in progress* anuncia sinais de vida na terra devastada. Obras como *A Inclusão do Outro: Estudos de teoria política* (1999) levam-nos a repensar o estado da nossa calamidade socioeconômica, e ao mesmo tempo instiga uma reflexão sobre a nova gestão democrática brasileira, com pretensão econômico-política inclusiva e o recente reconhecimento da importância do Brasil nos fóruns internacionais.

A obra *Dialética da Secularização: Sobre razão e religião* (em coautoria com Ratzinger, 2005) cai como uma luva para refletirmos sobre o novo fundamentalismo, o neopentecostalismo como um campo normativo em que se articulam os sistemas moral, religioso e financeiro. A esfera pública religiosa tem presença expressiva no parlamento (leia-se “bancada da Bíblia” em associação com as ditas “bancadas do boi e da bala”).

Os escritos compilados em *Fé e Saber* (2001) e *A Nova Obscuridade* (2001) desnudam os bastidores históricos da fé na religião e no capital, e expõem os nervos do sistema político e econômico neoliberal. Este sistema atua hoje à sombra dos algoritmos, com influência no *modus operandi* da economia política informatizada. O que se nomeia hoje como “colonialismo de dados” (2021), “capitalismo de vigilância” (2021) ou *infocracia* (2022) encarna o espírito do “capitalismo tardio”, em uma versão perversamente sofisticada, em que os cidadãos precisam estar sempre visibilizados e publicizados, pois sua presença e visibilidade geram ativos financeiros para as *big techs*.

O espaço público do sec. XXI: adesões, controvérsias e transfigurações

Hoje, cientistas e intelectuais do mundo inteiro revisitam o velho sábio alemão: há adesões e críticas com respeito a Habermas pelos leitores. Seu edifício conceitual é um grande legado e sua leitura exige um esforço extraordinário para a compreensão.

Os conceitos de espaço público, competência comunicativa, educação mediada pela tecnologia, ética e direito no campo digital, *fake news* e verdade factual são objetos de estudo em várias línguas, cenários e ideologias, devido à “colonização do mundo vivido” pelo sistema digital (encarnado em objetos como a I.A., o *big data*, o ChatGP3).

É instigante notar os modos possíveis de articulação dos conceitos de Habermas com os temas da agenda pública da academia, fóruns de debate público, produção editorial (jornais, revistas e livros) e *praxis* jornalística especializada.

Habermas permanece vivo e sempre revisitado. Os argumentos (a favor ou contra sua obra) têm gerado debates, discursos e ideias originais. Habermas se nutre da substância do pensamento crítico de Kant (razão prática), Hegel (dialética), Weber (racionalidade), Durkheim (solidariedade), Mead (interação simbólica), entre outros, para compreendermos as interfaces do “mundo da vida” e o “sistema” que permeiam as “nervuras do real” (Chauí).

O trabalho de tradução e divulgação da obra habermasiana

As incursões de Habermas na Teoria Crítica, Filosofia, Sociologia, Psicologia, Educação e Direito foram sistematicamente acompanhadas por Barbara Freitag-Rouanet e Sérgio Paulo Rouanet, seus fiéis leitores e tradutores. Não é pouca coisa fazer a tradução do pensamento complexo de Habermas. E o livro *Habermas* (Freitag; Rouanet, 1980) jaz na cabeceira sociológica de várias gerações de professores-pesquisadores brasileiros; muitos tiveram aqui a sua iniciação ao pensamento crítico habermasiano. O trabalho ilustra a fidelidade aos princípios de uma razão iluminista libertária, o que se atualiza nas obras *Teoria Crítica, Ontem e Hoje* de Bárbara Freitag (1986) e *Dialogando com Habermas* (2005).

Caberia sublinhar o contributo de Sérgio Paulo-Rouanet para o debate e crítica da obra de Habermas, nos artigos “Verdade e Ilusão do Pós-moderno” e “Poder e Comunicação”, ensaios filosóficos sobre a condição humana na “modernidade tardia”, incluídos na obra de envergadura *Razões do Iluminismo* (Rouanet, 1987).

No primeiro, uma atualização magistral da engenharia teórico-conceitual da modernidade. Um ajuste de contas com o legado de Kant e as Luzes do esclarecimento, refinamento do modelo weberiano da diferenciação entre tradição e modernidade, e um avanço extraordinário (pedagógico, crítico e esclarecedor) na interpretação das três instâncias da tradição, modernidade e pós-modernidade. No segundo, uma tradução do embate entre Foucault e Habermas, um olhar sobre a razão como instrumento de controle e dominação x a racionalidade comunicativa como vetor de emancipação da espécie.

A Comunicação Educacional como prática para a Liberdade e Autonomia

Várias ocorrências no Brasil durante as gestões neoliberais (Temer e Bolsonaro) afetaram a área da Educação gerando graves prejuízos. As pautas esdrúxulas da “Escola sem partido”, “Escolas cívico-militares” e exclusão da Filosofia e Sociologia do Ensino Médio são só algumas das estratégias de desmonte dos avanços educacionais. Convém, estrategicamente se observar os acontecimentos em curso (não só no Brasil) atrelados à conduta autoritária e violenta sob a égide do “pensamento único”, em que a ciência, a filosofia, a sociologia, a educação e as artes são consideradas ameaçadoras; estes são sinais de expansão de uma “dissonância cognitiva coletiva” com efeitos desastrosos.

Logo, encontra-se em curso uma “guerra cultural” cujo alvo são as instituições de ensino, desde o ensino médio até o ensino universitário. Nesse processo interagem dimensões irracionais, em que atuam gurus sinistros como Steve Bannon (assistente de Donald Trump) e Olavo de Carvalho (mentor da gestão militar-miliciana), cuja pretensão e interesse se movem por afetos regressivos, em que

o ressentimento e a falta de empatia dominam os espíritos fracos e daí nasce uma esfera pública fascista e totalitária.

A crítica desse espectro da esfera pública tóxica tem sido elaborada na *praxis* jornalística (de cunho sociológico e filosófico), nas obras *Limites da Democracia* (Nobre, 2022), *O Ovo da Serpente* (Dieguez, 2022), *O delírio do poder* (Tiburi, 2019) e *A Máquina do Ódio* (Mello, 2020).

Habermas e a plataformização da esfera pública

O conceito habermasiano de “espaço público” (desde Kant), passando pela crítica (e autocrítica), nos anos 90, está vinculado à visão ético-normativa do jornalismo como *medium* e espaço de mediação entre o sistema (Estado e Economia) e o mundo da vida (habitat do público). Em seu último livro *Uma nova mudança estrutural na esfera pública e política deliberativa* (2022), ele inclui a instância das mídias sociais e teoriza o que denomina como “plataformização da esfera pública”, com novos riscos e oportunidades.

É preciso uma ação estratégica para enfrentar a imprensa corporativa, a serviço dos interesses financeiros. Cumpre criticar a sua falta de ética e irresponsabilidade. Nessa direção, o *Observatório da Imprensa* (Dines), que reúne internet, rádio e TV, critica a mídia fisgada pela lógica do mercado e propõe uma moderna “esfera pública esclarecida”.

A obra de Habermas é relevante também pelo prisma crítico das “arquiteturas da modernidade”, passando pela “racionalização sociocultural” (Weber) e “razão iluminista na neomodernidade” (Rouanet). Para estes, “a modernidade é um projeto inacabado”, cuja base é uma razão emancipatória, com a qual nem todos concordam. As interlocuções e críticas feitas por Habermas a Lyotard (autor do termo “condição pós-moderna”), Luhmman (o social explicado pela

teoria dos sistemas), ou Sloterdijk (e a “crítica da razão cínica”) só lhe revigoram a coragem de criar e a sua tenacidade no agir comunicativo.

Habermas e o espaço crítico no Brasil e no mundo

Os acontecimentos mundiais, desde a Batalha de Seattle (1999), Primavera Árabe (2010-2013), 15-M Indignados na Espanha (2011), Occupy Wall Street (2011) e os Protestos de Junho no Brasil (2013) sinalizam enfrentamentos globais ao neoliberalismo e não passaram despercebidos pelo pensamento crítico internacional.

Entretanto, há o paradoxo das “primaveras”: as estratégias de utopia “tardo-moderna” terminaram fisdadas pelo sistema e muitos dos movimentos democráticos geraram o seu contrário, ou seja, gestões e governamentalidades autoritárias. As “primaveras” se tornaram invernos sociopolíticos e midiáticos mundiais, mas contêm algo positivo em suas estratégias de ação (Habermas permanece atento a tudo isso).

No caso do Brasil, os “Protestos de Junho 2013”¹³ foram cooptados pelo neoliberalismo, pela extrema direita e – se por um lado expuseram a crise da democracia neoliberal, por outro, desencadearam o recrudescimento do autoritarismo e o golpe de Estado, chamando a atenção de intelectuais em todo o mundo, como se pode ler nas manchetes: “Intelectuais estrangeiros criticam ‘golpe branco’ e manifestam solidariedade a brasileiros” (Opera Mundi, 21.6.2016). E, nesse momento, convém lembrar, “Habermas assina manifesto em defesa da democracia no Brasil” (GGN, 2016).

Há que se notar o surgimento de novas estratégias de comunicação, como a Mídia Ninja, usando as redes sociais como exercício de “ativismo digital”, o que nos leva a refletir sobre a

13 Cf. PAIVA, C.C. et al. **Protestos.com.br**: fluxo livre de informações e coberturas jornalísticas das manifestações de rua e redes sociais. Ed. UFPB, 2015.

emergência de um novo desenho geopolítico da esfera pública.¹⁴ Mídia Ninja é uma ação ativista de comunicação digital, conectada com a teoria libertária de Habermas, que significa uma positiva experiência de “esfera pública midiática popular”.

Nova Obscuridade x Novo Esclarecimento

No período que antecedeu o golpe de Estado, assistimos à intensificação da bipolaridade política nacional. A ascensão neoliberal levou ao embate entre os grupos de esquerda e de direita, que se manifestaram nas ruas. Porém, na esfera pública de direita, as mídias corporativas apoiaram o golpe. Nas redes sociais houve protesto contra Temer e Bolsonaro. As vozes do protesto social se fizeram perceber pelas hashtags #Fora Temer, #EleNão, #VergonhaAlheia. Logo, o Brasil conheceu uma experiência de ação comunicativa política na velocidade, ubiquidade e instantaneidade das mídias digitais.

Em meio à profusão de informações, destacamos a potência da esfera audiovisual no cinema, empenhada em publicizar a grande divisão política e ideológica nacional.¹⁵

O pensamento crítico já se mantinha atento à nova modalidade de ação comunicativa conectada, mas a extrema direita, movida

14 Cf. PAIVA, C.C. Daniel na cova dos leões: mídia Ninja no programa Roda Viva. In: BARRETO, E. et al. **Mídia, Tecnologia e Linguagem Jornalística**. João Pessoa: Editora do CCTA, 2014.

15 Em meio à profusão caótica de informações, durante o golpe de 2016, irrompe a potência de uma “esfera pública audiovisual”, empenhada em denunciar a farsa política nacional. Filmes como **O Muro** (Lula Buarque de Holanda, 2017), **O Processo** (Maria Augusta Ramos, 2018), **Democracia em Vertigem** (Petra Costa, 2019) e **Alvorada** (Anna Muylaerte & Lô Politi, 2021) são documentários de resistência e historicamente ficarão na memória das lutas sociais e políticas da nação. E em uma perspectiva habermasiana, denunciam a deterioração da “esfera pública” e o bloqueio da “ação comunicativa” orientada para a normatividade democrática.

pelo ódio e ressentimento não hesitou em contratar os serviços de *hackers*, especialistas em *marketing* político. Assim, primeiramente o “gabinete do ódio” forjou uma comunicação pirata digital, no Palácio do Planalto, um foco de guerrilha ideológica. E depois vieram as multidões presenciais na Esplanada do Ministérios, em grupos separados por um muro dividindo o território.

Para além do muro, a cultura do ódio, a campanha das *fake news*, os discursos insanos da pós-verdade, terraplanismo, o fantasma comunista, a suposta ameaça à família, à propriedade e ao patrimônio compuseram uma “prosa caótica”, que aliás já se irradiava pela internet há muito tempo, desde as *hashtags* do Orkut: #EuOdeio, #Cansei e #VaipraCuba, expressões da direita usando a tecnologia como exclusão do outro.

Há nesse contexto sociopolítico o uso massivo das mídias sociais como “máquinas de guerra”, e nisso a extrema direita é muito eficiente. Relembremos, o treinamento estratégico do juiz Sérgio Moro, nos EUA, executor da operação Lava Jato, concedeu-lhe o *know how* para a fraude jurídica, espionagem digital e perversidade política.

Mostra-se aqui a dominação totalitária do “mundo vivido” pelo “sistema”, neste caso, encarnado pelos tentáculos do *deep state* norte-americano, republicanos de Washington, NSA, *rackers* mercenários, a elite do atraso do Ocidente. Isto nos remete o caso da “operação da Lava-Jato” (made in USA) e as relações espúrias entre parte do sistema judiciário brasileiro e o sistema estadunidense de vigilância global.¹⁶

16 Cf. SOUZA, J. **A guerra contra o Brasil**. Como os EUA se uniram a uma organização criminosa para destruir o sonho brasileiro (2020); ALONSO JR et. al. (org.) **Operação Lava Jato: Crime, Devastação Econômica e Perseguição Política** (2021).

É importante lembrar que a operação “Lava Jato”, capitaneada pelo juiz Sérgio Moro, foi exitosa pela cumplicidade do sistema midiático (Rede Globo) e tecnológico (internet). Mas, surpreendentemente, como uma nova “devassa da devassa”, a Lava Jato foi defenestrada pela operação “Vaza-Jato”, estratégia de contrapoder socioinformacional sob os auspícios do Intercept (publicação na forma de jornal on-line independente).¹⁷

“Vaza Jato” é um esquema que denuncia a atuação do judiciário agindo em causa própria, obtendo vantagens em negociações fraudulentas, violação da soberania e atentado à segurança nacional. Grandes rasgos no tecido ético, moral e político da nação.

A substância analítica para examinarmos as formas jurídicas se encontra na obra *Facticidade e Validade* (1990), e se estende em outros livros e artigos subsequentes. E note-se o desdobramento dos temas desse livro, na produção de textos e obras distribuídos exitosamente no mercado editorial e circuito acadêmico informatizado.¹⁸

17 Cf. PAIVA, C.C. “A Coragem da Verdade e Produção de Sentido na era das Fake News. O Intercept: Estratégias de Comunicação e Jornalismo Colaborativo”. Paper apresentado no VIII Colóquio Semiótica das Mídias. **CISECO** – Centro de Semiótica e Comunicação. Japaratinga – Alagoas, 2019.

18 Vide os artigos no Dossiê Digital - **Habermas, 80 Anos – Revista Cult**, nº136, 2009: “Um pensador da razão pública” (Luiz Bernardo Leite Araujo); “Habermas e a educação” (Ralph Ings Bannel); “A face de Janus dos direitos” (Delamar José Volpato Dutra); “Direito e Democracia” (José Pedro Luchi) e “Ambivalência moral e política do mundo moderno” (Jessé de Souza). Artigos científicos no espaço editorial das “revistas culturais” são um privilégio. A inserção da sociologia de Habermas na agenda jornalística significa oxigenação do pensamento, numa fase crítica dos arranjos econômicos, políticos e culturais na nova cartografia planetária, na era do dito “multilateralismo mundial”.

Emanações de Habermas no Pensamento Brasileiro

É importante reconhecer a influência de Habermas na produção do campo intelectual brasileiro, a exemplo do sociólogo Jessé Souza, um dos mais combativos pensadores, autor da Tese de Doutorado, *Habermas e as Patologias da Modernidade*, Heidelberg, 1991 (2021). A obra de Souza¹⁹ demonstra a influência de Habermas, parte como adesão e parte como crítica de alguns aspectos, mas inclui a filosofia do Mestre, como uma das fontes da sua própria sociologia crítica do Brasil.²⁰

Cumprir incluir nessa instância de discussão o Livro-Tese de Fernando Haddad, *De Marx a Habermas – O Materialismo Histórico e seu paradigma adequado* (1996). O autor desenvolve uma perspectiva fiel às ideias de Habermas, mas faz a crítica-constructiva partindo do debate entre Habermas (teoria crítica) e Luhmann (teoria dos sistemas):²¹

Sem tratar das redes sociais não se entende 2013 em sua totalidade. Criou-se uma ilusão nas esquerdas em relação ao potencial emancipatório da internet. Acho que as redes sociais estão mais para Luhmann do que para Habermas. Quero dizer com isso que a ênfase dada pelo filósofo alemão Jürgen Habermas às possibilidades de participação política proporcionadas pela modernidade talvez tenha sido exagerada. E que a visão mais pessimista de seu conterrâneo, o sociólogo Niklas Luhmann, seja mais adequada ao mundo de hoje (Haddad, 2017, online)

19

20 Dentre os livros mais importantes de Jessé Sousa, **A ralé brasileira** (2009), **A classe média no espelho** (2018), **A Elite do Atraso** (2019), **Como o racismo criou o Brasil** (2021) e **O Brasil dos humilhados** (2022).

21

De algum modo, a derrota de Fernando Haddad para Jair Bolsonaro, nas eleições de 2018, nos leva a pensar como a extrema direita inescrupulosamente soube usar as redes sociais (fazendo guerrilha cultural e jogo sujo no exercício na cultura do ódio), e a centro-esquerda levou tempo para entender as estratégias de mediação digital.

No cerne da filosofia e ciência da comunicação orientada para a teoria política e ciência jurídica, desponta o contributo de Wilson Gomes, cujas obras de envergadura têm alicerçado o debate na esfera pública universitária, jornalística e política.

Gomes (2018) participa da crônica jornalística nacional, fazendo análises rigorosas, sem deixar de desenvolver um trabalho de investigação crítico-analítica na academia. É importante destacar a sua exploração dos vínculos entre a tecnologia e a sociedade, as redes sociais e a política, também numa perspectiva habermasiana. Além do que diáloga com as obras de Maquiavel, Hobbes e Arendt, em trabalhos de fôlego como *Internet e participação política no Brasil* (2011) e *A democracia no mundo digital* (2018).

Habermas, para além da COVID, um “mundo da vida” saudável

Uma análise da esfera pública no Brasil, em 2020, assolada pela pandemia (saúde), pandemônio (política) e infodemia (big data) não poderia prescindir dos trabalhos filosóficos-sociais também inspirados em Habermas. Aliás, é de bom presságio ler a sua entrevista publicada simultaneamente no *Le Monde*, *La Republique* e Instituto Humanitas, da UNISINOS - RS: “A solidariedade é a única cura” (13.02.2020). O pensador faz uma pergunta que atinge o coração do “sistema” (incorporado aqui pela tecnoburocracia, política pública na área de saúde e economia-política da saúde pública):

Temos que aceitar o risco de sobrecarregar os sistemas de saúde e, portanto, aumentar a taxa de mortalidade para reiniciar mais cedo a economia e, assim, reduzir a miséria social causada pela crise econômica? (Habermas; Ihu, 2020).

Investigar a contribuição de Habermas significa igualmente seguir seus epígonos, alunos, fãs e leitores que têm espalhado pelo mundo uma atualização permanente e exponencial do seu trabalho. Destacaríamos nessa direção a coletânea de artigos advindos da obra *Medicina Comunitária*, intitulada: *Habermas, Discurso e Organizações. Pandemia* (Lima, 2022). A obra trabalha com os processos informacionais em torno da emergência global de saúde pública, causada pela pandemia de Covid-19 e a administração da informação nas organizações. O trabalho se caracteriza pelo emprego da “pragmática do discurso e ética da linguagem” no cerne da administração da informação nas instituições. Em pauta, “a emergência da epidemia e o enquadramento científico”, em diversos artigos fecundos e com especificidades epistemológicas distintas.

O telespaço público: da Indústria Cultural à Superindústria do Imaginário

O trabalho de Eugênio Bucci tem redefinido a forma do espaço (esfera) público no Brasil, no século XXI, observando a influência do sistema informacional que reconfigura a proposta habermasiana sem danificá-la. Bucci examina o que ele chama de “formação do telespaço público”, considerando a telemática como dispositivo de mediação entre o “sistema” (Estado e Capital) e o “mundo da vida” (Cotidiano). Assim remonta a “gênese material da esfera pública”, observando a “opinião pública” como o mito imprescindível”. (Bucci, 2021, p. 65)

Bucci se desloca no cenário internacional e verifica as distorções da opinião pública na América e as massas hipnotizadas pelas novas modalidades de nazismo. E lança uma proposta conceitual, discutindo como as “telepresenças” definem o “telespaço público”. O seu foco incide sobre a análise das “arenas públicas mundiais” e rediscute as possíveis distinções entre “esfera pública” e “espaço público” (Bucci, 2021, p. 135). Essa formulação do conceito de “telespaço público” amplia as margens da investigação no âmbito do jornalismo, sociedade midiaticizada e ecossistema informacional.

O trabalho de Bucci, de longe, um dos mais bem elaborados no Brasil, retoma os estudos da Comunicação pelo prisma filosófico-político, revisitando as antigas proposições de Habermas, no livro *Existe democracia sem verdade factual?* (2019). E neste precioso opúsculo, Bucci elabora um roteiro pós-habermasiano instigante.

Leituras críticas: da democracia à “infocracia”

Há que se reconhecer a legitimidade dos distintos modos como se lê Habermas no horizonte da crítica econômico-política e sociocultural do século XXI. Isto quer dizer que os pesquisadores-professores leitores de Habermas encontram na sua plêiade filosófica um manancial de *insights* para atuar na batalha do conhecimento. Os autores recolhem os frutos da sua sabedoria e (mesmo involuntariamente) plantam suas sementes, sem deixar de recorrer a outros pensadores, que vão complementar a sua reflexão.

Cumpramos observar a contribuição do filósofo teuto-coreano Byung-Chul-Han (celebrado autor de ensaios sobre o contemporâneo, com Tese sobre Heidegger). Seus sábios “livrecos” são *best sellers* instigantes, irrigados pelas fontes conceituais de Habermas, e também dos grandes arcanos do pensamento ocidental clássico e moderno, como Kant, Hegel, Arendt, sem esquecer Barthes, Foucault,

Baudrillard, Derrida, além de outros autores vivos na cena intelectual, acadêmica e jornalística.²²

No curto e direto *Infocracia: Digitalização e Crise da Democracia* (2022), Han reclama dos efeitos da tecnologia da informação, enquanto sistema de digitalização da vida, promotor do “cansaço social”. Denuncia a informatização que atrofia o vigor da experiência presencial no mundo da vida, e critica a *infocracia* como “patologia social” que abole o livro em troca de pacotes de informação. Para ele, o regime da *infocracia* ameaça a democracia e impõe uma “midiocracia” como norma cognitiva, ético-política, operacional. Logo, há um declínio da esfera pública democrática e o fim da “ação comunicativa”. Han critica os espaços de interação digital reduzindo a existência dos indivíduos em “filtros-bolhas”, em que a vida se perfaz num presente contínuo, “looping do eu permanente”. (Han, 2022, p. 52). Reclama das dificuldades no “mundo da vida”, dos empecilhos para a formação do consenso. Para ele, na prosa cotidiana há um “estoque de entendimentos” que funcionam de modo meramente utilitário, com efeitos regressivos.

No texto há ecos da leitura do *Discurso Filosófico da Modernidade* (Habermas, 2005). Han aponta o problema da “desfactualização e crise da “comunicação discursiva”, instâncias tão caras a Habermas. A sua crítica demonstra o reconhecimento do projeto de Habermas, mas visto sob o signo de uma idealização. Para o teuto-coreano, a vontade de realização no projeto da modernidade de Habermas não se cumpriu, mas o uso que faz da sua obra indica interesse e deferência pelo seu projeto de emancipação.

Han denuncia a crise da razão emancipatória na esfera pública digitalizada e o princípio da realidade desvirtuado em nome do

22 Arendt (2007; 1989) dentre outros é a autora de referência na filosofia política de Habermas, orientando a reflexão sobre as relações de poder e a pretensão do princípio democrático na esfera pública.

“dataísmo” (transfiguração do mundo sob o domínio do *big data*). Logo, uma colonização do mundo da vida e a virtualização da existência formatada pelo sistema de “dataficação” da realidade.

Ele denuncia a substituição da cognição e da intersubjetividade que produzem o aprendizado humano, pelo *machine learning* (aprendizado de máquina). Han diz que o *big data* bloqueou a “teoria da ação comunicativa” em favor da “teoria behaviorista da informação”. Assim, a experiência social no ciberespaço passaria a ser regida pela lógica do “comportamento condicionado” (Pavlov), a partir da captura consentida de dados e a cooptação dos clientes pelo *big data*, reduzidos à condição de cidadãos-consumidores.

Haveria, na perspectiva de Han, a disseminação de um processo hipertrofiado de produção de informação, que ele chama de “infodemia”, de maneira análoga à pandemia. Empiricamente, cita os casos de Trump e o Brexit como efeitos desse sistema sem empatia social, atrelado à economia neoliberal e presa do capitalismo (financeiro) de dados.²³

Fakenews, desinformação x competência comunicativa

O problema da Verdade e as fontes da moral, do direito e da religião, em Habermas, podem ser instâncias auspiciosas à reflexão sociopolítica, na atual fase da redemocratização nacional. Há uma atitude compreensiva e dialógica da parte de Habermas no que concerne à dimensão normativa religiosa, como se mostra nos livros:

23 Poderíamos avaliar Byung-Chul Han (leitor de Habermas), como um novo filósofo pessimista, até conhecer suas obras mais otimistas como **A Filosofia do Zen-Budismo** (2020), **A Salvação do Belo** (2019) e **Louvor à Terra, uma Viagem ao Jardim** (2022).

Habermas (2001) em *Fé e Saber*, analisa a derrubada das torres gêmeas pelos muçulmanos (2001) e faz uso do conceito “pós-secular”, uma inovação na sua teoria da modernidade. Para nós, brasileiros, traz algumas pistas para refletirmos sobre o “fundamentalismo tropical”, sua projeção no espaço público e suas relações tensas no âmbito da sociedade laica.

Dialética da Secularização - Sobre Razão e Religião (2007) é um diálogo com Joseph Ratzinger (Papa Bento XVI), que especula uma “ordem social baseada na paz”, sobre a espiritualidade em nosso tempo e as perspectivas para o futuro.

A teoria crítica habermasiana propõe um diálogo ecumênico orientado para a pacificação, mas com base no *ethos* da racionalidade comunicativa e aberto ao sistema de crenças cultivado por diversas orientações religiosas. Para ele isto é legítimo desde que não interrompa o equilíbrio ético-comunicativo na espessura da sociedade laica.

Habermas: redescobertas e reconstruções

No princípio, era a manipulação da imprensa, opinião publicada, simulação do acontecimento através da pauta, enquadramento, agendamento, construção midiática da realidade. Hoje, na era do virtual, assistimos a uma intensa produção de enunciados descolados da realidade. Há uma espécie de dissonância cognitiva generalizada. Para os extremistas, verdade ou ilusão pouco importa; para eles, “a esfera pública é plana” pois isto lhes favorece. Ali podem praticar o exercício do ódio e apagar o outro, seu “eterno inimigo”. Logo, precisamos da “ética discursiva” e do “princípio dialógico” para realizar uma “mediação intersubjetiva” equilibrada, na nova (des) ordem mundial da informação. Para isso um esforço de abstração se faz necessário e a filosofia de Habermas pode ajudar.

Primeiramente, convém situar Habermas vinculado ao projeto iluminista de crítica da ideologia e emancipação da imprensa como vetor de democratização. Em seguida cumpre perceber sua trajetória marcada por adesões e confrontos com seus precursores filosóficos e autores contemporâneos. E enfim, cumpre observar como ele incorpora novos conceitos ao longo de suas investigações, e como isto modifica a concepção do “espaço público”, hoje fragmentado em vastas “microesferas públicas”.

No jovem Habermas há recorrência ao marxismo (herança da Escola de Frankfurt), enfrentamento de Popper (e o espírito positivista). Habermas inicia seu trajeto sob os auspícios de Horkheimer (mas se indispõe contra a ideia de “eclipse da razão”), e interage a favor e contra Adorno (na recusa da “dialética negativa”).

Da filosofia de Kant, acolhe a crítica da razão prática, mas contesta o “imperativo categórico” e busca transcender a concepção do espaço público tradicional, fazendo a crítica da esfera pública burguesa (ao seu ver limitada e excludente), e segue uma pragmática da comunicação com pretensão emancipatória. De Hegel, opõe-se à “autobiografia do espírito” (um dogma filosófico) e da sua filosofia acolhe o método dialético. Buscando um novo caminho, parte para o estudo concreto das intersubjetividades, retorna à sociologia de Durkheim (aos regimes de solidariedade) e superando a “racionalização desencantada” (Weber), reafirma o poder da racionalidade mirando o “consenso” gerado no diálogo deliberativo das intersubjetividades, condição possível para o entendimento e acesso à cidadania.

Estudando Heidegger, Habermas se opõe ao seu antisemitismo e ao conceito de “reificação técnica”, partindo para a confrontação entre o “sistema” (Estado e Economia) e o “Mundo da Vida”. E na leitura de Arendt, retém a crítica do totalitarismo, a concepção libertária do poder, o respeito para com a religião e a atenção às formas jurídicas.

Nessa direção seria importante observar o diálogo entre Habermas e Foucault²⁴. O alemão vê o filósofo da “genealogia do poder” movido pelo irracionalismo e Foucault enxerga na razão uma instância coercitiva, que controla os corpos através de um “regime disciplinar” (biopolítica). O diálogo é relevante para uma compreensão atual da complexidade em que se entrelaçam o poder e o discurso na teia midiática digital.

Os processos de deliberação, decisão e participação social, que estão na geografia de pensamento de Habermas, são recorrências incontornáveis no debate contemporâneo, e fazem parte da agenda discursiva na esfera pública acadêmica, midiática e jornalística.

A avaliação da “ação comunicativa democrática”, em tempo de mediação sociotecnológica, deve passar pelo crivo da esfera acadêmica (primado do conhecimento científico) e pela esfera midiático-jornalística (crítica do modelo de verdade para a opinião pública). O expediente do *fact checking* é um avanço significativo na checagem das fontes, na filtragem que elimina a substância tóxica – o *fake* – da informação.

Razão crítica da Escola de Frankfurt e razão lúdica da Escola de Chicago

A obra de Habermas pelo prisma das suas relações com o “interacionalismo simbólico” é interessante desde o diálogo da Escola de Frankfurt com a Escola de Chicago. É importante pela descoberta, reconhecimento e adesão às interpretações do poder simbólico da linguagem e a inclusão dos grupos periféricos, subalternos e

24 Vide o ensaio “Desmascaramento das ciências humanas pela crítica da razão: Foucault”, cap. IX, da obra **O Discurso filosófico da Modernidade** (1985). p.3 33-372.

alternativos em ação no planeta, o que será o tema da obra *A inclusão do outro* (1996).

Pela ótica do “interacionalismo simbólico” e das ciências da linguagem, o pensamento de Habermas vai ganhar novos contornos e novos alcances epistemológicos, no acesso à filosofia de Simmel, à antropologia de Goffman e à psicossociologia de Mead, que demarcarão novos rumos na sua *praxis* filosófica, social e linguística.²⁵

Um exemplo singular das leituras de Habermas se apresenta no trabalho de Muniz Sodré, o grande arcano do pensamento comunicacional e inteligência afro-brasileira; o Mestre encontra em Habermas elementos de uma epistemologia construtivista, que:

... em nome da Filosofia ou da ética, dispõe-se a pensar um novo espaço público com o instrumental de uma suposta razão comunicativa. Por trás da sua ética do discurso está a preocupação com um possível caos do sentido (pelo menos do ponto de vista do racionalismo conceitual) decorrente da ampliação dessa realidade inapreensível pelas formas tradicionais de representação. Seja em Habermas, Apel ou Gadamer, é dentro de uma comunidade de comunicação que se

25 Caberia nos determos um pouco aqui em torno da influência da “Teoria dos Atos de Fala” (AUSTIN/SEARLE) sobre a elaboração habermasiana. Os “atos de fala” são “locucionários” (em que o locutor, dotado de sentido e referência, organiza com rigor a forma linguística, a partir das normas gramaticais), “ilocucionários” (em que o enunciador afirma, sugere, exige ou promete), “perlocucionários” (em que o locutor prima no efeito sobre o interlocutor ou audiência) e “performativos” (quando o locutor transforma a palavra em ação). Tais “atos” fascinam Habermas, pois revelam para ele as dimensões complexas da pragmática da comunicação humana/social. E tais enunciados (tão esotéricos) se tornam mais transparentes na síntese explícita no título da obra póstuma de Austin: **Como Fazer Coisas com as Palavras**, coletânea de uma série de conferências realizadas na Universidade de Harvard (1955), publicada em 1962. E a tradução portuguesa de Marcondes Souza Filho, nesse sentido, é forte como um mantra: **Quando Dizer é Fazer – Palavras e Ação** (1990), o que se explicita claramente no espírito da obra prima habermasiana **Teoria da Ação Comunicativa** (1981).

desenvolve um horizonte de sentido, condição para a compreensão intersubjetiva (Sodré, 2002, p. 247).

As obras *Antropológica do Espelho* (2002), *As Estratégias Sensíveis* (2006), *Reinventando a Educação* (2012) e *A Ciência do Comum* (2014) são plenas de referências ao pensador alemão. A interpretação de Habermas por Muniz Sodré apresenta uma complementariedade fundamental, em termos de sabedoria social e política do Brasil. Eis aqui a inscrição de um pensamento que inclui a dimensão do corpo, afeto, dança, rituais de iniciação, expressões afro-brasileiras, dos índios e das culturas que transcendem a lógica racional europeia, e que reconhece os saberes da própria experiência latina.

Esta é uma dimensão do Sul Global que não consta na obra de Habermas, a parte que falta na sua filosofia social. Essa mirada só seria possível aos olhos de um brasileiro, não-indiferente à ideia do espaço público revigorado pela ação comunicativa, mas que a concebe conectando a razão e a sensibilidade, o corpo e a alma no ato da investigação.

Para concluir

Há um volume surpreendente de eventos (congressos) e publicações (físicas e virtuais) acerca da obra do filósofo, estendendo suas temáticas aos mais diversos domínios do conhecimento (ambientalismo, ciências da religião, ciências da informação e da comunicação, além da sociologia, psicologia e filosofia do direito).

A grande conquista da nossa pesquisa foi o avanço de algumas hipóteses sobre a positividade da “esfera pública digital”, como espaço livre, democrático e emancipado, e a grande surpresa foi encontrar as várias “faces de Janus” nesse espaço crítico, com matizes do Sul

Global, com tudo o que isso implica em termos de complexidade e desafio.

A primeira grande transfiguração da esfera pública habermasiana (1962) adveio da crítica de Nancy Frazer, no texto “Repensando a esfera pública”, onde reivindica a inclusão das mulheres no espaço democrático e emancipado.²⁶ Foi sábia a atitude do filósofo, na reedição da obra “*Mudanças...*”, (1990), revendo seus pontos de vista e - como ele mesmo diz - inserindo dados complementares à sua teoria da esfera pública (como a “emancipação de uma esfera pública feminina”).²⁷

Durante as investigações encontramos proposições (legítimas) de rearticulação dos “saberes, poderes e fazeres”, buscando a arquitetura de novas esferas públicas, que se expressam na produção de artigos criativos, obras de fôlego, projetos instigantes que migram da organicidade do “mundo da vida” e enfrentam novas adversidades sistêmicas:

- O desenho da “esfera pública feminina” representada além de Frazer, por Benhabib (democracia deliberativa),²⁸ traz diferenciais relevantes, primeiramente pelo reconhecimento da alta taxa atual do feminicídio, depois positivamente pelo avanço das lutas das mulheres em um contexto machista-patriarcal, e enfim pela aposta no êxito das gestões femininas nos negócios, ministérios, autarquias e instituições públicas.

- Em outro registro, o livro *Batalhas Morais – política identitária na esfera pública midiaticizada* (Miskolci, 2021) traz uma releitura implacável, enfrentando os falsos conceitos como “ideologia

26 FRASER, Nancy. “Rethinking the Public Sphere”. In: CALHOUN, Craig. **Habermas and the Public Sphere**. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1992.

27

28 BENHABIB, Seyla. “Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática”. In: WERLE & SOARES (org.). **Democracia deliberativa** (2007).

de gênero”. Miskolci discute a política identitária no âmbito do neoliberalismo, pauta a questão LGBTQIA+ na interface da mídia, comunicação e tecnologia, e assim amplia o conceito capital de “espaço (esfera) público”.

- A obra *As esferas públicas do Brasil* (Perlato, 2018) é estratégica, primeiro por ressaltar as “afinidades eletivas” entre o projeto de Habermas e os públicos subalternos brasileiros, principalmente na atual fase da redemocratização; depois porque atualiza e redefine a esfera pública habermasiana pelo prisma da periferia global.

- Reconhecendo a esfera pública como vetor de democratização e cidadania, de modo interdisciplinar, as obras *A Cidadania Digital – A crise da ideia ocidental de democracia e a participação nas redes digitais* (Di Felice, 2020) e *Cidadania Digital – A conexão de todas as coisas* (Magalhães; Di Felice; Franco, 2023) desempenham um papel importante. Reúnem a ecopolítica, as linguagens digitais, o ativismo ambientalista e as tecnologias sociocolaborativas, como novas “formas comunicativas de habitar”, orientadas para a preservação da vida e do meio ambiente.

- As redes sociais religiosas “não-fundamentalistas” em curso (remotamente e presencialmente) significam positivities – enquanto formação de uma esfera pública acadêmica e editorial, orientada para a crítica e o diálogo entre a moralidade laica, as crenças e outras lógicas sociais. O advento do “pós-secular”, significa o retorno do místico-religioso nas democracias sociais liberais, e nessa direção avançam as pesquisas brasileiras explorando as interfaces dos evangélicos e a política (Nascimento e Silva; Costa; Luz; Silva, 2023).²⁹

29 Vide texto “Evangélicos e mídias sociais hoje: a dinâmica das crises institucionais, os influenciadores digitais e os pastores na internet” (SILVA, O; COSTA; LUZ; SILVA, H., 2023). In: ANÉAS, A; MERLO, L; GAMA, R. (org.) **Evangélicos & Política**. S. Paulo: Recriar, 2023.

- Na *esfera das artes*, há o trabalho coletivo para superar o imaginário depressivo durante o confinamento, através do *Projeto Coronavida*, que promove a coragem e a tenacidade no enfrentamento do sistema necropolítico. Com as tecnologias interativas, agita-se uma nova modalidade de esfera pública estética, lúdica, revigoradora, tema de *Políticas da Imagem, Vigilância e Resistência na Dadosfera* (Beiguelman, 2021).³⁰

- Ainda sob o prisma da interface estética e política, perguntaríamos o que pensaria o filósofo sobre protesto holográfico, dos espectros humanos-tecnológicos ocupando as ruas, durante a Lei da Mordaça na Espanha (2015). Uma transfiguração radical da esfera pública em modo holográfico e nem por isso menos democrática (Jacob, 2016).

Parece-nos que o ímpeto universalista de Habermas tem sido, de algum modo, relativizado. Isto é, disposto a conciliar as diferentes pretensões democráticas de vários segmentos sociais que se veem concernidos no seu projeto filosófico e social.

No começo do ensaio apontamos algumas questões como pretexto para uma argumentação investigativa e agora convém retornarmos a elas:

Quanto à questão se é possível exercer exitosamente a teoria crítica no interior do sistema midiático regido *a priori* pelo mercado? Responderíamos afirmativamente, desde que a teoria crítica seja atualizada em um contexto sociocomunicacional comum a todos, seguindo as normas do “contrato social de informação midiático”, implícito no acordo e intersubjetividade dos atores (num diálogo possível entre Habermas e Charaudeau).³¹

30 Ver trabalho de BEIGUELMAN, G. **Coronavida: pandemia, cidade e cultura urbana**. São Paulo: Escola da Cidade, 2020.

31 É tentador imaginar o diálogo entre Habermas e Charaudeau, autor dos livros **A Manipulação da Verdade** - Do triunfo da negação às sombras da pós-verdade (2022) e **A Conquista da Opinião Pública – Como o Discurso manipula**

E se haveria lugar para a inteligência do *medium* digital alternativo no projeto habermasiano? Diríamos que sim, mas sem o “imperativo categórico” do infoentretenimento e com predisposição para atualizar os conceitos da sua filosofia social.

Existem potências cognitivas na comunicação colaborativa, fortes o suficiente para enfrentar as *fake news*, a pós-verdade e a desinformação? Sim, desde que se faça uso do *fact-checking*, apuração jornalística e reportagem baseada na “verdade factual”.

Buscamos focalizar o contexto social e político brasileiro (e mundial) nas primeiras décadas do século XXI, colocando em perspectiva a experiência socioinformacional (em moldes de esfera pública digital) e assimilando os matizes epistemológicos e metodológicos de Habermas (o que parece uma tarefa quase irreconciliável). Todavia, reconhecendo o espírito aberto e radicalmente democrático do projeto habermasiano, lançamo-nos nessa empreitada, apostando na potência do agir comunicacional aliado - desta vez - à “razão sensível” das distintas “esferas públicas”. Esperamos não termos nos excedido em nossas conjecturas e especulações, e esperamos igualmente retomar (e definir melhor) esse projeto – no momento – em fase de iniciação.

Para acesso aos *links* das aulas remotas e conferências virtuais sobre Habermas, Teoria Crítica e temas correlatos adicionamos uma lista a seguir:

Lives, conferencias e entrevistas sobre Habermas e temas correlatos:

- **Jürgen Habermas (com legenda em português): democracia e o agir comunicativo.** YouTube, 04.11.2020. Disponível em: <https://youtu.be/Wil5uMc0WDI> 2:20 134 view
- **Jürgen Habermas - “Filósofo y europeo”.** | Documental ARTE, 30.03.2023. Disponível em: <https://youtu.be/8aY-yKIM2og> 52:23 264 view
- **¿Qué es la crisis del capitalism tardio?** | Jürgen Habermas. Café Kyoto, 24.06.2021. Disponível em: <https://youtu.be/X0w1SF1iXwc> 12:49 87.167 view
- **De um ponto de vista pragmático: Estudos sobre Habermas.** Ciências Sociais em Diálogo, 27.07.2023. (Antonio Sagato). Disponível: <https://youtu.be/HXIPnESLHww> 1:11:09, 169 view
- **Habermas (Prefácio de 1990) Mudança estrutural na esfera pública.** 02.10.2020 - Parte 2. Teorias da Esfera Pública. DCP/ USP, 2020. (Rúrion Melo). Disponível em: <https://youtu.be/yBYtoTU11A4> 27:02 3,3 mil view
- **Lançamento da Tradução de Teoria da Ação Comunicativa** (tradução de Luiz Repa/Edunesp, 2022). Disponível em: <https://youtu.be/Uvfx5PhuFyA> 2:19:40 660 view
- **Cinco pensadores para entender o mundo contemporâneo: Habermas.** Casa do Saber, 2015
- (Luís Mauro Sá Martino). 3:03 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=U6x2oSF0A1s&t=111s&pp=ygUISGFiZXJtYXNM%3D>

- **Reflexões Preliminares sobre Jürgen Habermas.** 09.02.2020. (Oscar F. Alves Jr). Disponível em: https://youtu.be/te06Y_iZGmw 1:11:19. 353 view
- **Jürgen Habermas - Café Pensamento,** 17. 28.06.2013. (Paulo Ricardo). Disponível em: <https://youtu.be/GEBHjEGgZCk> 28:06 3.125 view
- **Moral e Direito em Habermas.** Dpto. Filosofia UNISINOS, 29.11.2017 (Denilson Werle). Disponível em: https://youtu.be/5H7p-AW_Bjo 1:53:00 17.602 view
- **Teoria do Discurso de Jürgen Habermas.** Sabedoria Política, 2020. (Alexssandro Medeiros). Disponível em: <https://youtu.be/9c1jhQAmI9k> 17:27 2,9 view
- **Byung-Chul Han • O fim da ação comunicativa.** 06.10.2022 (Alfredo Oliva). Disponível em: <https://youtu.be/rmPP9wbA9jc> 12:24 609 view
- **Jürgen Habermas e Richard Rorty | História da Filosofia.** 2013 (Vitor Lima). Disponível em: <https://youtu.be/GEBHjEGgZCk> 28:07 3,1 mil view
- **A querela Habermas – Sloterdijk** (Bárbara Freitag). Congresso Internacional Habermas, 16/19.09.2009. Disponível em: <https://youtu.be/kyPysCZkxtI> 17:56 751 view
- **Teoria do Discurso em Habermas.** (Mateus Savadori). 11.06.2016 Disponível em: <https://youtu.be/Sq7Z73w8qU> 8:37 54 mil view
- **Feminismo e anticapitalismo | Nancy Fraser.** TV BOITEMPO, 12.04.2022. Disponível em: <https://youtu.be/kyqAW3iuCRM> 12:54 3,8 mil view

- **Lançamento do I Simpósio Internacional Jürgen Habermas.** João Pessoa: UFPB, 29.06.2021. Disponível em: <https://youtu.be/F8e2fUy8fo0> 2:27:34 567 view
- **Palestra - Sobre o Autoritarismo Brasileiro - Lilia Schwarcz.** UFPI TV, 06.06.2022. Disponível em: <https://youtu.be/JoQTd18cro> 2:36:46 876 view
- **O governo de Bolsonaro empreendeu uma guerra cultural - Lilia Schwarcz (Entrevista).** Disponível: <https://www.youtube.com/shorts/jvkkGWZeOM0?feature=share> 1:19 10 mil view
- **A Ditadura Militar no Brasil | Eduardo Bueno.** Canal Buenas Ideias, 26.08.2020. Disponível em: <https://youtu.be/wgPxYk87mWo> 14:05 1,6 mil view
- **Lava Jato, nunca mais!** Com Nassif & Conde | Afinando a Notícia, TV 247, 08.06.2023. Disponível em: <https://youtu.be/MzG-aANDRIM> 1:03:02 18 mil view
- **“Bolsonarismo passou a ser uma seita religiosa”** | João César de Castro Rocha no 247/TVT, Disponível em: <https://youtu.be/mc7-UWVQe0Q> 51:44 3,2 mil view
- **Seminário de Teoria Crítica: Feminismo e Teoria Crítica em Seyla Benhabib,** 14.10.2021. Disponível em: <https://youtu.be/m9V-aISTXPs> 2:24:00 241 view
- **A Dança como Vetor da Alegria.** Palestra do Professor Muniz Sodré. ECO/UFRJ, 22.04.2021. Disponível em: <https://youtu.be/Vmr-VLhT5t4> 53:34 2.300 view

Referências

NASCIMENTO E SILVA; COSTA; LUZ; SILVA. “Evangélicos e mídias sociais hoje: a dinâmica das crises institucionais, os

influenciadores digitais e os pastores na internet”. In: ANÉAS, A; MERLO, L; GAMA, R. (org.) **Evangélicos & Política**. S. Paulo: Editora Recriar, 2023.

ARENDR, H. **A condição humana**. Rio: Forense Universitária, 2007.

ARENDR, H. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BUCCI, E. **A Superindústria do Imaginário**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

DIEGUEZ, C. **O Ovo da Serpente**. S. Paulo: Companhia das Letras, 2022.

ROCHA, J.C. Castro. **Guerra Cultural e Retórica do ódio**: Crônicas de um Brasil Pós-político. S. Paulo: Editora e Livraria Caminhos, 2021;

ROCHA, J.C. Castro. **Bolsonarismo**: Da guerra cultural ao terrorismo doméstico: Retórica do ódio e dissonância cognitiva coletiva. BH: Autêntica, 2023.

FREITAG, B. **Teoria Crítica, Ontem e Hoje**. S. Paulo: Brasiliense, 1986);

FREITAG, B. **Dialogando com Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

FREITAG, B.; ROUANET, P.S. (Orgs.) **Jürgen Habermas**. São Paulo: Ática, 1980. Disponível em: <https://abrir.link/yxd8o>. Acesso em: 06 jul. 2023.

GOMES, W. **A democracia no mundo digital**. Ed. SESC-SP, 2018.

HABERMAS, J. **Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik**. Suhrkamp, 2022 (Uma nova mudança estrutural na esfera pública e na política deliberativa);

HABERMAS, J. **Europa, entre a guerra e a paz**. 2023. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/626338>. Acesso em: 10 jul. 2023.

HABERMAS, J. **A solidariedade é a única cura**. IHU: 13.04. 2020. Entrevista concedida a Nicola Truong. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/597983-a-solidariedade-e-a-unica-cura-entrevista-com-juergen-habermas>. Acesso em: 10 jul. 2023.

HABERMAS, J. **A Inclusão do Outro**: Estudos de teoria política. S. Paulo: Ed. UNESP, 2018.

HABERMAS, J. **A Nova Obscuridade**: Pequenos escritos políticos. Ed. UNESP, 2015;

HABERMAS, J. **Dialética da secularização**. S. Paulo: Ideias & Letras, 2007;

HABERMAS, J. **Fé e Saber**. Ed. UNESP, 2013.

HABERMAS, J. **A Ética da Discussão e a Questão da Verdade**. Martins Fontes, 2013

HABERMAS, J. **Facticidade e Validade**: Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia. São Paulo: UNESP, 2020.

HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Martins Fontes, 2000

HABERMAS, J. **Teoria da Ação Comunicativa**. (2 vol) Racionalidade da Ação e Racionalização Social para a Crítica da Razão Funcionalista. ED. UNESP, 2022

HABERMAS, J. **A Modernidade: um Projeto Inacabado**. Lisboa: Nova Veja, 2017

HABERMAS, J. **Mudança estrutural na esfera pública**. Ed. UNESP, 1990.

HADDAD, F. Vivi na pele o que aprendi nos livros. *In*: Revista Piauí, ed. 129. Jun./2017. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/vivi-na-pele-o-que-aprendi-nos-livros/> acesso: 07.11.2023.

HADDAD, F. **De Marx a Habermas. O Materialismo Histórico e seu paradigma adequado**. Tese de Doutorado em Filosofia. FLCH/ USP, 1996. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-05082022-143202/pt-br.php>

HAN, B.Y. **Infocracia**: Digitalização e a Crise da Democracia. Petrópolis: Vozes, 2022.

JACOB, E. M. Manifestação transfigurada: a ocupação do espaço público por hologramas. *In: Revista Interfaces*, n. 25, jul./dez. 2016.

MELLO, P. **A Máquina do Ódio**. S. Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MISKOLCI, R. **Batalhas morais**. Política identitária na esfera técnico-midiaticizada. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2021.

NOBRE, M; **Limites da Democracia**. S. Paulo: Editora Todavia, 2022.

ORWELL, G. **1984**. São Paulo: Companhia das Letras, 1984.

ROUANET, S. P. **Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ROCHA, J. C. C. **Guerra Cultural e Retórica do Ódio** – Crônicas de um Brasil pós-político. S. Paulo: Editora e Livraria Caminhos, 2021.

ROCHA, J. C. C. **Bolsonarismo**: da Guerra Cultural ao Terrorismo Doméstico. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

SODRÉ, MUNIZ. **A Ciência do Comum**. Petrópolis: Vozes, 2014;

SODRÉ, MUNIZ. **Antropológica do Espelho**. Petrópolis: Vozes, 2002;

SODRÉ, MUNIZ. **Estratégias Sensíveis**. Petrópolis: Vozes, 2006;

SODRÉ, MUNIZ. **Sociedade (in)civil**. Petrópolis: Vozes, 2021:

SODRÉ, MUNIZ. **O Fascismo da Cor**. 1. ed. Petrópolis: Vozes; 2023.

TIBURI, M. **O delírio do poder**. S. Paulo: Record, 2019.

