

# PENSAMENTO SOCIAL HABERMASIANO E O “SOCIAL” BRASILEIRO: DESAFIOS AO BOLSONARISMO

José Henrique Sousa Assai<sup>1</sup>

## Resumo

Certa vez Habermas afirmou que os temas centrais da sua trajetória filosófica são esfera pública, discurso e razão nos quais, a meu ver, ainda encetam profundos desdobramentos ao esteio social circunscrito em uma determinada realidade de mundo e, mais precisamente, nesta pesquisa, a brasileira. Nesse sentido, a partir desse design filosófico habermasiano, o tema do “Social” emerge enquanto ponto heurístico de pesquisa, pois ele pode ser pensado como um possível corolário da ideia de sociedade contida no postulado do mundo da vida em Habermas. Sob um ponto de vista sociofilosófico, o “Social” é entendido pelas práticas e relações bem como as instituições sociais nas quais devem efetivar ações emancipadoras. Tomando por referência os pressupostos epistêmico-metodológicos da teoria crítica, da filosofia social bem como os elementos constitutivos do pensamento social habermasiano, procurarei explicitar, neste artigo, (1) que a lógica do atual governo brasileiro – bolsonarista – é deletéria ao “Social” brasileiro na medida em que, mediante uma disruptiva compreensão de ideologia e uma forma de cooptação à uma ortodoxia religiosa (cunho metafísico-religioso), causam situações que obstaculizam a efetivação do “Social” no Brasil, pois fragilizam, por exemplo, as relações e instituições sociais. Uma possibilidade para encaminhar uma resposta ao cenário (1) é a consolidação de uma concepção ética na qual o critério da solidariedade política seja uma mediação para efetivar o “Social” no Brasil (2) muito embora também essa perspectiva se situe enquanto tema conflitivo para *um* bolsonarismo.

**Palavras-chave:** O “Social”. Sociedade brasileira. Teoria Crítica. Formas de vida.

79

## HABERMASIAN SOCIAL THINKING AND THE BRAZILIAN “SOCIAL” CHALLENGES TO BOLSONARISM

### Abstract

Habermas has as core issue of his philosophical work the public sphere, discourse and reason which, in my point of view, has unfolding in the social mainstay bound to a reality whom, in this research, our social and political current scenario. In this sense, from this habermasian philosophical design, the "Social" emerges as a heuristic point of research, because it can be thought of as a possible corollary of the idea of society contained in the assumption of the world of life, because it can because it can be thought of as a possible corollary of the idea of society embedded in the world of life. From a socio-philosophical point of view, the "Social" is understood by the practices and relations as well as the social institutions in which emancipatory actions must be carried out. Taking as reference the epistemic-methodological assumptions of a critical theory, social philosophy as well as the constitutive elements of habermasian social thought, I will try to explain, in this paper (1) that the logic of the current Brazilian government is pernicious to the Brazilian "Social" inasmuch as there's an ideological stance which hinders the “Social” because it undermines the institutions social and social ties. As a way of refer to (1) is take on an ethical conception with a solidarity policy (2); but, this is also troubled to a “bolsonarism” approach.

**Keywords:** The “Social”. Brazilian society. Critical Theory. Forms of life.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia (PUCRS). Professor Adjunto da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). E-mail: jhs.assai@ufma.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5846-4997>.

## **1. Pressupostos da pesquisa**

Em certa ocasião Habermas declarou que os temas filosóficos de sua vida são esfera pública, discurso e razão (Habermas, 2007, 399p.). Pareceu-lhe oportuno naquele contexto apresentar uma anamnese clínica de sua vida levando em consideração a interface “teoria e história de vida” (ASSAI, 2018, 126p., Habermas, 2007a, p.19). Muito mais do que compartilhar sua biografia, Habermas predica na supracitada tríade temática um labor filosófico vinculado com a vida e não apenas com uma mera especulação teórica; portanto, essa interseção de ‘saber e vida’ assume, a meu ver, um protagonismo temático no interior da filosofia habermasiana no qual arrola contínuos desdobramentos.

Ao considerar a realidade contextual e pessoal associada ao exercício de justificação e reflexão filosóficas (FORST, 2015, 254p.) Habermas toma a sério um elemento constitutivo de uma teoria crítica – a emancipação – na qual se assenta preliminarmente em pressupostos sionormativos; isto é, em grandes linhas, uma pesquisa crítica postula a ideia básica de que uma realidade pode e deve ser além de lida e interpretada, sob o escopo crítico-reflexivo, transformada (FORST, 2009, 743p., STAHL, 2013, 475p., WESCHE, 2013, p. 193 – 220.). Daí que para Habermas o fato de situar a razão de modo destrancendentalizado (HABERMAS, 2001, 87p.) torna-se tarefa fundamental para dar conta de um pensamento racional e comunicativo sem olvidar das pretensões sionormativas de uma teoria crítica (DEMIROVIC, 2003, 394p., JAEGGI, 2017a, p.209 – 224, NOBRE, 2008, 302p., PINZANI, 2012, 210p., SANTOS, 2007, 126p.). Creio que é nesse sentido que não apenas a ideia da contingência ganha força epistêmica e sócio-histórica nas pesquisas de uma teoria crítica endereçadas à emancipação, mas, sobretudo, a concepção da esfera do “Social” na pesquisa crítica (FORST, 2009, 743p., JAEGGI, 2017, 128p., DETEL, 2007, 191p., PINZANI, 2012, p. 134 – 159).

Considerando os pressupostos de uma teoria crítica (FORST, 2009, 743p., JAEGGI, 2020, 200p.) e levando a sério um mote constitutivo de um espírito sionormativo cuja ideia é orientada por um “diagnóstico de uma realidade que não deveria existir: de um sofrimento que ofende [...] de uma miséria ultrajante” (WESCHE, 2013, p.193 – 220), proponho explicitar, de modo breve, nesta pesquisa, como aspectos da lógica do atual governo – a ideia sobre ideologia e uma ortodoxa recepção a um determinado credo confessional religioso – prejudica uma efetiva construção do “Social” brasileiro na medida em que tais estruturas de pensamento e ação desestabilizam as instituições, práticas e relações sociais (o “Social”) provocando o “banimento da alteridade” (MARGALIT, 1996, 301p., ZIZEK, 2014, 160p.). Para isso, eu

proponho dois pontos centrais enquanto investigação desta pesquisa: (1) caracterização do “Social” ancorada em uma abordagem sociofilosófica e da pesquisa crítica (teoria crítica) permitindo, assim, alocar o tema da ideologia e de uma concepção metafísico-religiosa de mundo (uma ortodoxia religiosa) como eixos heurísticos de perquirição de uma filosofia social.

Nesse sentido, (2) penso que a efetivação de um posicionamento ético de cunho político e solidário (HABERMAS, 2013, 193; JAEGGI, 2001, p. 287 – 307) mesmo tendo presente uma democracia deliberativa (ELSTER, 1998, 282p.; DAHL, 2001, 230p; DRYZEK, 2000, 195p.; FISHKIN, 2002, p.221 – 238; HABERMAS, 2002, 390p; LUBENOW, 2010, p.227 – 258; SHAPIRO, 2000, 331p.) – também aviltada atualmente – possa ser uma proposta sacionormativa a uma lógica bolsonarista avessa à efetivação do “Social”.

## **2. Um olhar filosófico acerca do “Social”: atualizando uma Teoria Crítica**

A tentativa de Habermas em situar a razão tomando por foco de pesquisa e estudo a ação social (HABERMAS, 2009, p.157 – 196; HABERMAS, 2001, 87p.) foi uma maneira de aproximar o saber filosófico de cunho teórico aos múltiplos contextos das formas de vida (JAEGGI, 2014, 451p., HABERMAS, 1992, p. 31 – 48) ou, sob o viés habermasiano, no mundo da vida (HABERMAS, 2012, 334p.). A ideia da razão pensada metafisicamente passou a conviver com uma concepção “desmetaficcizada”, isto é, inserida radicalmente nas formas de vida das comunidades históricas. Nesse sentido, a razão não é só pensada mediante o Espírito de matriz hegeliana, por exemplo, mas, sobretudo, ela passou a ser concebida enquanto “corpo”. Por isso, o tema da “corporificação da razão” (*Verkörperung von Vernunft*) tornou-se um dos temas centrais de uma pesquisa crítica no interior do círculo frankfurtiano e no seu séquito. Essa atitude “deflacionária” provoca uma cisão transcendental entre o ideal e o real, fenômeno e *noumenon* permitindo também maneiras diversas de se pensar a filosofia a partir da modernidade (HABERMAS, 2000, p. 73 – 107).

Nesse movimento de destrancendentalização, – a “imersão (Einbettung) dos sujeitos socializados nos contextos dos mundos da vida e o cruzamento da cognição com o falar e o agir” – a razão se autocompreende enquanto “corporificada” (HABERMAS, 2001, 87p.) desdobrando-se, por assim dizer, e sob a concepção de Jaeggi, múltiplas formas de vida. As formas de vida, portanto, podem ser pensadas na perspectiva de que sejam um *modus* da capilaridade da razão corporificada (HABERMAS, 1990, p.70). É por isso que no processo destrancendentalizador da razão o tema da “inserção” ou incorporação (*Einbettung*) nas formas de vida torna-

se fulcral na pesquisa filosófica de cunho crítico (teoria crítica) constituindo-se também enquanto fonte para a ação (HABERMAS, 1995a, 606p.). Agir é, nesse sentido, uma intervenção em uma determinada realidade objetiva. Sob o escopo de uma teoria crítica, daí decorre a tematização da esfera “Social” enquanto fonte heurística de saber, de compreensão e ação emancipatória de uma determinada realidade.

Penso que um dos possíveis desdobramentos do tema da razão corporificada é justamente a esfera do “Social” (JAEGGI, 2017b, 128p.), pois quando se concebem tanto a realidade subjetiva quanto coletiva das pessoas como copartícipes de um mundo social emergem nesse ponto diferentes perspectivas de vidas sociais nas quais podem ser orientadas para o aperfeiçoamento de suas próprias condições e contextos. Nesse sentido, tematizar o “como” o ser humano vive e o “como” pode agir no esteio social torna-se importante para um pensamento filosófico social. É nesse sentido que o “Social”, pensado por Jaeggi, passa a ser entendido no interior da filosofia social e da pesquisa crítica, pelas práticas, instituições e relações sociais enquanto elementos constitutivos para se entender as condições (mediações) da individualidade e liberdade (JAEGGI, 2017b, p.11).

Na demarcação terminológica do “Social”, Rahel Jaeggi parece creditar um peso maior para o estatuto da subjetividade em relação a uma coletividade; porém, a despeito dessa consideração, penso, por um lado, que no interior das relações, práticas e instituições sociais estejam nelas enredadas – um rearranjo filosófico da teoria da sociedade habermasiana e isso veremos em seguida – a perspectiva da intersubjetividade construída coletivamente ou puramente os grupos sociais possibilitando; por outro lado, uma abordagem ontossocial. Nesse caso, a ontologia do Social ocorre quando a pergunta sobre como uma sociedade se estrutura ou o que se entende pelo coletivo ou por uma instituição social se estabelece sob o plano do *telos* emancipador no qual é mediado pelo processo de autorrealização da vida humana. Nesse sentido específico, a perspectiva da justiça social parece ofertar um caminho seguro para a efetivação desse processo, pois possibilita pensar e agir para que os elementos mínimos da condição de uma existência social possam ser efetivados (PINZANI, 2012, p. 134 – 159; PARIJS, 2017, 384p.). A flexão do verbo “parecer” denota o atual cenário brasileiro remissivo ao governo Bolsonaro na medida em que, por exemplo, a crise sanitária e epidemiológica na qual estamos imersos (as) atestou a cabal falta de preparação do poder público para essa situação (ASSAI, 2020, p. 72 – 85). Assim, entender a justiça social, em nosso contexto sociopolítico e econômico é postular a ideia e a prática dos direitos sociais, civis e políticos e, pelo que demonstra a lógica bolsonarista do “mandonismo” (SCHWARCZ, 2019, p. 40 – 64) esse projeto parece não apenas

uma utopia, mas, sobretudo, a crença radical da irrealizabilidade dessas condições mínimas para àquilo que se entende por “vida exitosa” (JAEGGI, 2017b, p. 11). À questão anterior, na qual se assenta a respeito do “Social” em Jaeggi, levanto uma perspectiva para esta pesquisa que nos possibilita pensar o vínculo entre a concepção social habermasiana e o “Social” em Rahel Jaeggi e, pelo menos no meu entendimento, nos pode auxiliar no desvelamento do que está ocorrendo em nosso país e, mediante essa leitura, poderemos encaminhar “tomadas de posição”.

Em *Theorie des Kommunikativen Handelns*, e mais precisamente quando Habermas retoma o legado marxiano para tratar acerca do processo de colonização do sistema ao mundo da vida, ou seja, economia e Estado, por um lado, e da esfera privada e da esfera pública, por outro (HABERMAS, 1995c, p. 171 – 294, p. 489 – 547) ele estabeleceu um arranjo na concepção seminal de mundo da vida (*Lebenswelt*) ao associá-lo com os grupos sociais (*Lebenswelt sozialer Gruppen*) (HABERMAS, 1995c, p. 512). A ideia do mundo da vida é complementar para a construção do agir comunicativo (HABERMAS, 1995c, p. 182) e está prevista no interior desse conceito, e mais precisamente quando o mundo da vida toma como base o sujeito inserido no corpo social, a condição da existência de um mundo objetivo, social e subjetivo. Ainda considerando as pretensões de validade imbricadas na ação comunicativa e o mundo social, Habermas concebe o mundo da vida constituído basicamente pela cultura, sociedade e personalidade (*Kultur, Gesellschaft, Persönlichkeit*) (HABERMAS, 1995c, p.209). A cultura é entendida enquanto um estoque do saber, a sociedade como os ordenamentos legítimos que regulam os grupos sociais e a personalidade como a capacidade de ação e linguagem. Para minha pesquisa, é no nível do ordenamento social que se estabelece uma plataforma normativa da ação social (HABERMAS, 1995c, p. 319). Nesse sentido, tanto o passo interpretativo quanto uma tomada de posição acerca de algo objetivo na vida social demarcam a estratégia habermasiana em circunscrever uma teoria da sociedade à uma teoria da ação (*Theorie des Handelns*) e daí decorre a exigência, por assim dizer, de que a ideia de mundo da vida esteja coadunada com as pretensões sacionormativas de uma determinada realidade; doravante, portanto, o conceito de mundo da vida social ganha força nos escritos habermasianos e sempre consoante ao postulado da razão comunicativa (HABERMAS, 2007b, p. 406).

Habermas está convencido de que a teoria do agir comunicativo pode esclarecer como uma sociedade se desenvolve no mundo da vida (HABERMAS, 1995c, p. 593) e, nesse aspecto, o vestígio social ganha pujança não apenas sob o ponto de vista semântico, mas, sobretudo, sacionormativo. Daí que, para Habermas, o mundo da vida pensado socialmente e, portanto, concebido pela ideia de mundo da vida social pode ter assumido um cariz do “Social”

em Rahel Jaeggi na medida em que ambas as ideias postulam, em suas respectivas circunscrições semânticas e lastreadas pela teoria crítica, o entendimento básico de um ordenamento e de uma vida social que exigem respostas por ocasião do diagnóstico, da análise e da ação corretiva (WESCHE, 2013, p. 193 – 220) perante as patologias sociais. Se tomarmos por consideração de que o mundo da vida é concebido enquanto parte do mundo objetivo (HABERMAS, 2012, p. 25) emerge nele as relações interpessoais bem como as práticas compartilhadas entre as pessoas (HABERMAS 2012, p.25). Essa condição existencial enceta, portanto, uma forma compreensiva de uma realidade sociocultural. São exatamente essas questões que tratam o “Social” em Rahel Jaeggi ainda que em abordagens diferentes; mas, a meu ver, permanece o escopo socio-normativo (um “dever-ser” como resposta aos problemas sociais) em ambas as concepções na medida em que elas postulam uma vida social articulada nos moldes subjetivo e intersubjetivo (grupos e instituições sociais). No âmago das relações sociais – “Social” para Jaeggi e “mundo da vida social” para Habermas – os mecanismos ideológicos se fazem presentes enquanto condições de mediação interpretativa de realidade social bem como também constitutivos para as práticas propositivas em um determinado contexto social. A ideologia passa a ser demarcada por um espaço social com fins compreensivos e de ação (JAEGGI, 2017, p. 101 – 110) na sociedade. A seguir, esboçarei, em lacônicas linhas, como um mecanismo ideológico é compreendido na filosofia social e, ao mesmo tempo, tomando por referência o nosso contexto sociopolítico, de que modo uma ideologia altera performativamente uma vida social atingindo negativamente ao “Social” brasileiro. Um exemplo dessa questão é o ataque, inclusive com a vida, que alguém hoje passa a sofrer quando protesta contra o bolsonarismo e sua deletéria lógica de pensamento e ação. As relações sociais, portanto, se fragilizam perante esse cenário. As marchas “pró” e “contra” Bolsonaro eclodem no país e se confrontam perigosamente. Daí que não apenas as relações sociais são afetadas negativamente, mas também as práticas e as instituições sociais na medida em que o “público” e o “privado” lutam e reivindicam suas pretensões. Ou não seria demais observar que se um docente do serviço público protestar contra o governo ele(ela) não sofrerá represálias inclusive de alguns partidários do grupo “pró” em seu ambiente de trabalho? Essa forma ideológica bolsonarista solapa o “Social”.

**2.1.** Creio que não seja necessário um forte exercício anamnético para situar uma circunscrita reflexão e tomada de posição frente ao tema da ideologia no governo Bolsonaro (Deutsche Welle, 2017). No seu discurso de posse, ele asseverou um anátema da ideologia e assim o fez prometendo libertar o país "da submissão ideológica" e das "amarras ideológicas",

combater a "ideologia de gênero" e conduzir uma economia "sem viés ideológico". Cabe a pergunta do que seja ideologia não apenas para o chefe do Executivo nacional, mas também para esta pesquisa na medida em que tomo por consideração a filosofia social.

Sob o escopo de uma teoria crítica, uma ideologia pode ser entendida quer seja por uma perspectiva de um “sistema de convencimento com consequências práticas” (JAEGGI, 2008, p.137 – 165) ou considerá-la também, mediante o conceito anterior, enquanto uma abordagem tripartite: ideacional, estratégico-política e sociocultural (KALTWASSER, 2017, p.44 – 133). É preciso registrar que nessa última consideração está estabelecida a compreensão de que o populismo (uma forma ideológica enquanto desdobramento das considerações de Jaeggi) se corporifica na sociedade nas três esferas acima descritas. De todo modo, permanece a questão de como o entendimento da ideologia no governo Bolsonaro trouxe pontos de inflexão e possibilitou uma zona conflituosa – não menos com contornos beligerantes – no esteio “Social” brasileiro.

A promessa de uma cabal ruptura com “as pretéritas ideologias” lançou uma verdadeira “intifada” política contra a lógica dos governos anteriores – exceto o do Presidente Temer – na qual se balizou enquanto sistemático solapamento de uma ordem ali estabelecida. O “mandonismo” (SCHWARCZ, 2019, p. 40 – 64) perpetrado pela lógica bolsonarista previa, desde a sua origem, o “adeus às velhas ideologias”. A “nova ordem”, portanto, execra qualquer tentativa de algum vestígio “das ideologias” como se a sua forma de pensar e agir não fosse, de igual modo, orientada por um conjunto ideológico. A despeito dessa contradição performativa, a partir desse cenário, emerge com muita força um radical comprometimento junto ao ordenamento privado tomando por prática a “doação” – isso mesmo, doação e não venda – das maiores estatais brasileiras – sem falar da PEC 186 e demais questões deletérias para a esfera “Social” brasileira, pois as práticas, relações e instituições – vidas humanas e o ambiente em sua totalidade – passam a sofrer as consequências desse tantalizante “mandonismo”. Daí que as chamadas “reformas” governamentais efetivam aquela máxima habermasiana de que o mundo da vida passa por um brutal processo de colonização do sistema (HABERMAS, 1995b, 533p.). Será que esse *modus* procedimental do atual governo não é ideológico? As escolhas para as pastas ministeriais não seriam uma forma ideológica de pensamento e ação? O colapso a que chegamos devido ao cenário pandêmico da covid-19 – com a virulência das variantes – não é uma ação ideologicamente pensada? O Ministério da Saúde que o diga! Uma situação irresolvível apenas com a mudança de quem comanda o referido Ministério.

Bem adequada a ideia de Habermas ao citar o processo de colonização do mundo da vida pelo sistema. A ingerência não é apenas formal, ela é vital! Um rápido olhar para a atualidade brasileira nos atesta que o paradigma do mercado, e sua lógica deletéria para os mais desprovidos de assistência social, orienta a atual forma de governar o nosso país. Um Ministério da Economia comprometido com esse tipo de lógica “moloqueana” – deus amonita – na qual exige de modo incontestado o sacrifício da vida para que o povo seja purificado. Perante o altar da lógica econômica do lucro “acima de todos”, a nossa “purificação” depende dessa ação sacrificial? Queremos que assim seja? Seria uma perfídia característica da formação de um banqueiro ou Muhammad Yunus estaria em um curso “levemente” contrário a esse? E tudo isso não é ideologia? Nesse sentido, o “Social” brasileiro é solapado e é conduzido forçadamente pelos mecanismos ideológicos (economia, política, educação, saúde etc.) do atual governo a flertar fortemente com a lógica “moloqueana”. Não se tematizam aqui apenas as instituições, relações e práticas sociais; porém, e sobretudo, põe-se nessa reflexão as vidas humanas e o ambiente enquanto tal: protagonistas de uma ordem ontológica nesse planeta! Não há prática social efetiva possível, por exemplo, – um dos elementos constitutivos da esfera “Social” – se temos um cenário de sofrimento social em nosso país.

O tema da ideologia para o bolsonarismo é fundamental e de certo modo legitimador para a sua contínua prática “moloqueana”. Nesse caso, temos que nos lembrar que o exorcismo à ideologia de gênero declarado no discurso de posse do Presidente Bolsonaro (foi) é acompanhado por um ancoramento metafísico-religioso irreconciliável, por assim dizer, com quaisquer outras formas de vida (JAEGGI, 2014, 451p.) ou mundo da vida dos grupos sociais (HABERMAS, 1995c, p. 512) que divirjam dessa assumida posição. Penso que o pensamento habermasiano acerca da religião nos auxilie nesse entendimento no sentido de não apenas diagnosticar e analisar, mas, também de uma tomada de posição (*Ja-und Nein-Stellungnahmen*).

**2.2.** Quando iniciou “a nova era” para a Ministra Damares Alves ao preconizar que ‘menino veste azul e menina veste rosa’ e, no seu discurso de posse, que a revolução estaria começando no sentido de “acabar com o abuso da doutrinação ideológica de crianças e adolescentes no Brasil” é perscrutável a ideia subjacente à ideologia e, não menos considerável, a fundamentação metafísico-religiosa de forma “radical” em cujo conteúdo expressa a intervenção negacionista com relação ao diferente contida não só nas afirmações, mas, sobretudo, na prática de sua Excelência, a Ministra. Levando em conta esse design, podemos arrolar uma breve consideração acerca desse ponto recepcionando principalmente a pesquisa habermasiana



sobre a religião. De fato, definir uma (a) religião não é tarefa simples (ALVES, 2008, 127p.; GRESCHAT, 2005, 165p.; HENRY, 2003, 282p.; Bataille, 1993, 53p.; KOPENAWA, 2015, 734p.; PIERUCCI, 1996, 293p.). Há uma miríade literária acerca desse tema, mas, em razão do presente dossiê, focarei na abordagem habermasiana e eventuais desdobramentos para o “Social” no Brasil. Não me proponho, portanto, deslindar de modo sistemático o pensamento habermasiano acerca da religião.

Se partirmos da ideia de que a religião, e mais especificamente aqui no Brasil, o cristianismo, na medida em que os outros credos confessionais sofrem vertiginosa discriminação, ocupa um lugar de articulação social e política além de propriamente religiosa (MENDIETA, 2012, 194p.), então podemos aferir que temos perante a nossa sociedade dois umbrais que demarcam o nosso horizonte compreensivo sobre o poder da religião e a sua estatura de autoridade epistêmica delimitada àquelas (es) que fazem parte de um determinado credo confessional (fé categorial): metafísico-religioso e pós-metafísico (HABERMAS, 1990, 270p.; HABERMAS, 2012, 334p.; HABERMAS, 2006, 64p.; HABERMAS, 2007a, 399p.; HABERMAS, 2005b). Apesar das especificidades de cada cenário e as enchanças de pesquisa e estudo provenientes deles, a questão aqui se situa em “delimitar” a religião (entendida nesta pesquisa como o cristianismo) não apenas enquanto “uma doutrina compreensiva ou de uma imagem de mundo” (HABERMAS, 2006, p.34), mas, levando-se em consideração o bolsonarismo “mandonista”, em como lemos, interpretamos e vivemos essa definida imagem cristã no esteio “Social” brasileiro.

Habermas está convencido de que o quadro (pós)metafísico(religioso) de uma determinada realidade – parecendo ser circunscrita à Tradição do ocidente – tende a migrar para uma forma de pensamento pós-secular, isto é, em resumo, o reconhecimento público das comunidades religiosas. Esse é um ponto de reflexão caríssimo para o atual debate entre fé e saber em nosso contexto societário brasileiro onde, por exemplo, encontramos o mote “É o momento de a igreja ocupar a nação. É o momento de a igreja dizer à nação a que viemos. É o momento de a igreja governar”. Para Habermas, entretanto, não basta apenas o reconhecimento público, mas deve associar a ele o caráter daquilo que se deseja (almeja) bem como as disposições vinculadas às comunidades religiosas. O embate permanece, pois, a nossa sociedade, pelo menos formalmente, é autorreferenciada enquanto laica e, assim, não teria motivo(s) para recepcionar no escopo do seu conteúdo programático social e político fundamentações de cunho religioso. Uma possível saída apontada por Habermas é o mútuo aprendizado entre cidadão religioso e não-religioso no invólucro de uma sociedade civil. Assim,

Um dos mecanismos basilares de consolidação da esfera pública, inclusive para a tradução de convicções religiosas, é o debate. Mas a atitude que vimos desde a campanha do novo presidente – por trás da arrogância de personificação da própria verdade – é o esvaziamento do debate público de ideias e projetos, e a obstaculização de se levar qualquer posicionamento ao escrutínio público e da mídia. Desde então, o que vemos como práticas recorrentes são, antes, a desconversa, o deboche, ordens de “não se fala mais nisso” e a criação de mitos e espantalhos vazios de argumentos – ou seja, tudo aquilo que se distancia da própria raiz da esfera pública e aproxima muito mais de uma política do silêncio. É o debate público que abre nossas perspectivas pessoais à crítica e reflexão, protegendo a liberdade de cada um de expressar suas opiniões e visões de mundo, sejam elas religiosas ou não. Quando convicções privadas tomam o lugar da política, quem perde é a própria democracia (CAMPELLO, 2019).

Parece ser autocompreensivo de que sejamos uma sociedade democrática pautada por uma base laica. Nesse caso, o poder político se separa do poder religioso em uma perspectiva laica (compreendida inclusive na nossa Constituição de 1988) fazendo com que o lugar da religião na esfera pública e a sua relação com a esfera política seja algo fundamental na articulação de uma sociedade. Se recepionarmos esse argumento, então temos, por exemplo, o posicionamento habermasiano no qual afirma que o Estado secular deva “transpor o exercício do poder político para uma base não mais religiosa” (HABERMAS, 2007a, p. 136).

Permanece, entretanto, a difícil e, agora em nosso cenário atual, por vezes beligerante tarefa (re)conciliadora entre fé e saber. Sob a perspectiva sociopolítica, o processo de despolitização não ocorre apenas no esteio católico (PIERUCCI, 1996, p. 59 – 92) – movimentos (neo)pentecostais galvanizados por um catolicismo “petista” cuja narrativa passa a ser a negação da história e seus conflitos por uma melhor realidade – mas, também nas demais igrejas evangélicas. Essa convicção de que a esfera política não se vincula com uma ortopraxis endereçada ao plano social, terreno, histórico, faz minguar toda um ordenamento “Social” na medida em que as relações sociais estabelecidas entre as pessoas eclodem sob a formulação “pro e contra” para uma compreensão de igreja próxima com a vida social (OLIVEIRA, 2016, p. 152 – 179). A questão normativa, portanto, emerge como necessária para o “Social” brasileiro articulado, por exemplo, em práticas e relações sociais imbricadas, por um lado, por uma moral laica e, por outro, de uma moral cristã. A normatividade dessa moral cristã colide com a moral no mundo secularizado.

No caso brasileiro mais ainda essa situação eclode com força: as sucessivas tentativas de alguns membros do alto escalão governamental de coligar religião cristã na esfera pública ganham contornos jamais vistos ou talvez desde as conflituosas injunções da Teologia da Libertação (CASALDÁLIGA, 1996, 247 p.; DUSSEL, 2007. 374p.; RIBEIRO, 2018, p. 75 – 102). O mote ideológico e político da “libertação do país das amarras ideológicas” subsumindo

o “Social” aos “decálogos normativos” de uma crença religiosa corrobora o argumento do processo de despolitização na qual nos encontramos associando-se a ele um radical restabelecimento de uma compreensão metafísico-religiosa cuja base é a beligerância, intolerância, e não o diálogo e o estatuto de uma premissa onde a pluralidade de ideias seja condição para aperfeiçoar nossas práticas sociais, nossas vivências, nossa existência. Somam-se a isso, e mais precisamente nesses últimos decênio, muitos programas religiosos na TV brasileira que passam a imagética noção de uma “docilidade” da vida desde que a pessoa faça um caminho ascético, de renúncias etc.; mas, os problemas sociais “passam despercebidos”. Talvez um copo de água bento do programa televisivo seja “a” solução para a melhoria dos sinais de flagelo presentes em nossa realidade!

Não sem justificativa Habermas nos chamou a atenção para o rompimento do vínculo social diante de um contexto (pós)metafísico-religioso de mundo (HABERMAS, 2006, p.26). Traduzir os conteúdos normativos de um credo confessional religioso não se dá apenas por uma questão semântica, mas deve ser articulada performativamente entre o “cidadão secular” e o “crente” (HABERMAS, 2006, p. 34 – 36). De fato, as pretensões normativas de ambos os lados – “crentes” e “cidadãos seculares” – em um quadro social e político como o nosso atualmente – reivindicam posições adstringentes e, no caso do “adeus às ideologias” e ao “início de uma nova era”, tornam-se beligerantes. O “Social” padece! A pecha proveniente desse desarranjo emoldura as múltiplas formas de vida no “Social” brasileiro em um único “tom”. Não é mais possível recepcionarmos a desdita. Ela deve ser silenciada! “Tá ok!”. Para Habermas, as expectativas das comunidades religiosas e o Estado autocompreendido enquanto laico desemboca em um espaço público político (HABERMAS, 2006, p. 35) cuja configuração se situa em um Estado democrático. A democracia parece ensejar uma mediação sociopolítica entre o saber secular e o saber religioso; mas, ela também sofre abalos em nossa atual situação (NOBRE, 2020, 80p.). Nesse sentido, o prof. Marcos Nobre já salientara de que

É fácil chamar Bolsonaro de burro, de louco, ou das duas coisas. Só que isso não ajuda em nada a entender o que estamos vivendo. Pior, é uma maneira de dizer que não há nada para entender, é uma maneira de se desobrigar de pensar. E desobrigar de pensar é um dos grandes objetivos do projeto autoritário de Bolsonaro. Não bastasse isso, o xingamento despolitiza: como todo político autoritário, Bolsonaro se apresenta como não político. O xingamento diz que o atual presidente de fato funciona segundo outra lógica que não a da racionalidade política (NOBRE, 2020, p. 6).

Exatamente esse princípio de uma racionalidade política supracitada é que entendo como exigência social e política para que o “Social” brasileiro não imploda de vez em nosso contexto mais recente.

3. Certa vez Habermas afirmou que a “religião não é mais algo privado” (HABERMAS, 2001b, p. 64); portanto, sob o umbral sociopolítico, ela não está circunscrita apenas a um determinado credo confessional religioso, mas possui capilaridade no tecido social. Nesse sentido, a religião, os ordenamentos legítimos no mundo da vida (sociedade para Habermas) bem como as práticas, relações e instituições sociais (“Social” em Rahel Jaeggi) formam no Brasil uma fisiogonomia muito tensa atualmente. As pesadas investidas de alguns membros do governo ao conclamar conteúdos religiosos para assuntos de caráter público testificam uma cisão no interior das relações sociais de modo geral, pois o povo brasileiro, em face dos últimos episódios (pronunciamentos de Sua Excelência o Presidente da República bem como de ministros) acaba por situar sua própria condição “participativa” no debate político na base do binômio “eles” e “eu”. O conflito pode existir. Não é essa a questão central nesse quesito; porém, os desdobramentos deletérios advindos desse mesmo conflito; por exemplo, os recentes ataques do governo contra a liberdade de expressão de docentes universitários, o caos epidemiológico no tocante a covid-19 (AUGUSTO, 2020, 361p.; GUEDES, 2020, p. 1 – 9; SOUSA, 2020, 32p.); a questão do julgamento do tríplex do ex-presidente Lula; o perdão das dívidas das igrejas, a carta dos banqueiros e empresários questionando e exigindo uma tomada de posição do governo em face da crise epidemiológica. Somam-se a isso: a decisão do Ministro Marco Aurélio que negou um pedido do Presidente Bolsonaro no qual prevê que os Decretos dos Estados da Bahia, RS e DF podem continuar com as medidas restritivas mais severas por causa da pandemia da covid-19; e o pedido da OAB à PGR denunciando o Presidente Bolsonaro por crime nas tratativas da pandemia covid-19; a decisão do STF no tocante a parcialidade de Sérgio Moro; a incúria do governo para com os nossos índios e para com o ambiente como foi o caso das terras protegidas da Amazônia sendo postas à venda (catástrofes jamais vistas e por vezes estimulada através de discursos “não menos ideológicos”); as intermináveis querelas entre o judiciário, executivo e legislativo eivados de achaques de todos os lados... E a “cereja do bolo” até o momento fica por conta da própria posição política partidária do Presidente Bolsonaro, pois alguns filiados do PSL não o querem mais no partido por causa do “obsequioso” silêncio por ocasião do falecimento do Parlamentar Major Olímpio.

Todos esses fatos sociais agudizam a própria sociedade brasileira fazendo com que as dissonâncias emergem com muita força viabilizando ataques diretos entre as pessoas. Existem sinais preclaros de um estado de convulsão social (e “Social”) no Brasil. O peso do argumento, da palavra, do entendimento intersubjetivo (Habermas) ficou mitigado; ao contrário, cedeu

lugar à violência, discriminação de toda ordem, passeatas e “panelaços” eclodindo como testemunhas de um desarranjo no “Social” brasileiro. Minha proposta de pesquisa como forma de responder a esse quadro conjuntural é a efetiva construção de uma ética político-solidária e para isso retomo as ideias mais centrais de Habermas e Jaeggi. Essa tentativa de resposta se situa como uma condição mínima de uma pesquisa crítica (teoria crítica) e de uma filosofia social que se ocupa do “Social”.

A espada de Dâmocles está sob as nossas cabeças! Sim! Necessitamos enquanto povo brasileiro tomar decisões para mitigar todo esse imbróglio social e político no qual estamos enredados(as). Já se chegou a um *deadline* no qual está em jogo o próprio ordenamento social brasileiro: um *Zeitgeist* que exige respostas e tomadas de posição. Sob um olhar da filosofia social e nessa etapa conclusiva desta pesquisa, pretendo apresentar a importância de um posicionamento ético de cunho político-solidário no qual permita – a despeito das divergências, dissonâncias políticas, sociais, ideológicas etc. – pensar e efetivar um aperfeiçoamento no “Social” brasileiro no sentido em corrigir, de modo mais específico, as distorções e desarranjos no nível político e institucional.

**3.1.** Quando Rahel Jaeggi caracterizou sua ideia de ética centrada no agir solidário, ela o fez diante de um dual esquema: uma forma cooperativa de cunho instrumental e um modo cooperativo não-instrumental. Ela compreende a cooperação instrumental “como puro meio para se alcançar um fim individual”; por outro lado, a solidariedade como forma de vida ética passa a ser caracterizada por um “objetivo comum” (common goals) dos participantes de uma determinada ação na sociedade. Nesse sentido,

O segundo modelo aplica-se quando os objetivos a serem alcançados são objetivos comuns. Os interesses são interesses comuns; ou seja, não consigo mesmo descrever meus interesses e objetivos além dos objetivos dos outros. Estes são intrinsecamente “objetivos comuns” porque eles são constituídos apenas em comum. A cooperação é “não-instrumental” na medida em que uma vez que não se usa apenas os outros para alcançar um objetivo individual. O interesse do indivíduo deve ser entendido como “interesse no interesse dos outros”. (JAEGGI, 2001, p. 293).

Essa concepção de Jaeggi pode auxiliar para fins sociais e políticos quando, por exemplo, ao estarmos imersos nessa situação pandêmica da covid-19 e suas variantes com maior virulência, e levando-se em consideração os beligerantes conflitos entre “bolsonaristas” e “não-bolsonaristas”, as divergências são respeitadas, recepcionadas, mas também remetidas para um patamar acima das idiossincrasias particulares ou coletivas. Uma utopia?! Penso que é uma

posição na qual deva ser assumida por todos nós sob pena da cabal implosão do nosso ordenamento social.

Sob uma ótica crítico-dialética, os conflitos devem permanecer, mas sem esse contexto beligerante que afeta negativamente o esteio “Social”. Nesse sentido, a construção de “pautas comuns” deve ser uma métrica a ser atingida. Não dá mais, nesse caso, ainda ficarmos na condição do “nós” e “eles”. Identitarismos, diferenças, simetrismos radicais, são movimentos impeditivos para o estabelecimento de um agir solidário (BRUNKHORST, 2002, p. 9 – 20). A título de exemplificação, nesse mês de março, o recente episódio entre o governador do Maranhão Flávio Dino e o prefeito de São Luís (MA) Eduardo Braide para tratarem do que é possível fazer no que diz respeito a covid-19 com a criação de um Plano Municipal de Enfrentamento foi uma pequena amostra dessa compreensão ética solidária na qual Jaeggi se assenta. Eles são adversários políticos, um embate acirrado, sobretudo, no último pleito eleitoral, mas que tomaram a sério um “objetivo em comum”. Aí a esfera institucional – um dos elementos constitutivos do “Social” – teve um ganho, pois apesar das discordâncias entre o governador e o prefeito, houve uma tentativa de estabelecer um relacionamento não-beligerante entre as instituições políticas-partidárias nos municípios da Grande São Luís. De fato, a covid-19 nos constrange! Na contramão, temos o contínuo embate entre a lógica bolsonarista de governar e a sua desdita ainda que forçada a se calar. Nesse quadro onde as concepções ideológicas tornam-se centralizadas em si mesmas e não abertas para “o outro” fica difícil termos uma melhor condição no nosso “Social”. Eis a covid-19 e todo o seu corolário no qual se principiou, sob o plano político, quando não houve o acurado zelo organizacional para essa situação.

A ideia seminal de Rahel Jaeggi de uma ética solidária aproxima-se com o conceito habermasiano de agir político solidário na medida em que ambos postulam um teor normativo (*normativen Gründen*) (HABERMAS, 2013, p. 99). Um “dever-ser” emerge no âmago do “Social” quando ele se encontra em um estado de disrupção ou, na linguagem honnethiana, de patologia social. Aliás, Habermas predica (HABERMAS, 2013, p. 102) que a ideia de solidariedade política está corporificada no esteio social e, de modo específico, nas relações sociais (*sozialen Beziehungen*) nas quais fazem parte da noção do “Social”. Eticidade e solidariedade formam o que Habermas cognominou de “irmandade no tecido social” (*“Verschwisterung in einem sozialen Geflecht*) (HABERMAS, 2013, p.104). Talvez não esteja tão longe a ideia de forma de vida democrática e a efetividade da liberdade social (HONNETH, 2015, 167p.) associada ao “Social”. Tais pressupostos são desafios ao bolsonarismo no qual radica o espírito de uma ideologia “mandonista”; aliás, um socialismo enquanto possibilidade de ser uma fonte de

orientação ético-política (HONNETH, 2015, p.21) é um anátema ao bolsonarismo. Nesse sentido, a autorrealização do indivíduo e de uma coletividade – povo brasileiro – passa pela efetivação do “Social” construído sob as bases de uma forma de vida democrática; porém, tais pressupostos estão bem distantes de nossa atualidade.

A “insegurança existencial” citada por Habermas (HABERMAS, 2020) quando ele falou sobre a covid-19 não está situada apenas no caos pandêmico e epidemiológico no qual estamos; porém, essa insegurança também se faz presente em uma forma de governo que insulta e castiga o “Social” brasileiro. De fato, nossas vidas estão incertas enquanto perdurar essas práticas que afrontam a nossa sociedade. Sob um olhar da teoria crítica, fica o repto em responder à questão: “como nós queremos viver?” (JAEGGI, 2014, p. 447).

## REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. **O que é religião**. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2008. 127p.

ASSAI, José Henrique Sousa. Pesquisa crítico-normativa e argumento ontológico-social: uma leitura filosófico-social do orçamento participativo. **Tese de Doutorado**. Porto Alegre, PU-CRS, Departamento de Filosofia, 2018.

ASSAI, José Henrique Sousa. Pensando criticamente a “Realpolitik”: a política de justiça social do programa “Mais IDH”. In: **Revista Aufklärung**, João Pessoa, v. 7, n.1, jan-abr 2020, p. 55 – 66.

ASSAI, José Henrique Sousa. As implicações da covid-19 na vida “Social”: crise política e desarranjo socioinstitucional. In: **Revista RICS**, São Luís, v. 6, n. 2, jul./dez. 2020, p. 72 – 85.

AUGUSTO, Cristiane et.al. (org.). **Pandemias e pandemônio no Brasil**. 1.ed. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2020. 361p.

BATAILLE, Georges. **Teoria da religião**. Tradução Sergio Goes de Paula e Viviane de Lammare. São Paulo: Ática, 1993. 53p.

BRUNKHORST, Hauke. **Solidarität: Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft**. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2002. 246p.

CAMPELLO, Felipe. A sociedade pós-secular. In: **Revista Continente**, Recife, ed. 217, jan. 2019. Disponível em: < <https://revistacontinente.com.br/edicoes/217>>. Acesso em: mar. 2021.

CASALDÁLIGA, Pedro et.al. **The Spirituality of Liberation**. London: Burns & Oates, 1994. 244 p.

\_\_\_\_\_. **Espiritualidade da libertação**. Tradução Jaime A. Clasen. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. 247 p.

DAHL, Robert. **Sobre a democracia**. Tradução Beatriz Sidou. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001. 230 p.

DEMIROVIC, Alex (org.). **Modelle kritischer Gesellschaftstheorie: Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie**. Stuttgart: Springer Verlag, 2003. 394p.

DETEL, Von Wolfgang. **Philosophie des Sozialen**. Stuttgart: Reclam, 2007. 191p.

DEUTSCHE WELLE. Bolsonaro e a Ideologia. Disponível em: < <https://www.dw.com/pt-br/bolsonaro-e-a-ideologia/a-47053263>>. Acesso em: 3 mar. 2021.

DRYZEK, John S. **Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations**. 1.ed. Oxford: University Press, 2000. 195p. (Oxford Political Theory).

DUSSEL, Enrique. **Materiales para una Política de la Liberacion**. 1.ed. Madrid: Plaza y Valdes, 2007. 374p.

\_\_\_\_\_. Filosofia de La Liberacion. Nueva America, 1996. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar>>. Acesso em: 10 mar. 2021.

ELSTER, Jon (org.). **Deliberative Democracy**. Cambridge: University Press, 1998. 282p.

FISHKIN, James S. Deliberative Democracy. In: SIMON, Robert L.(org.). **The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy**. 1.ed. Massachusetts: Blackwell Publishers, 2002. 329p.

FORST, Rainer et.al. **Sozialphilosophie und Kritik**. 1.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009. 743p.

FORST, Rainer. **Normativität und Macht: Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen**. 1.ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2015. 254p.

GRESCHAT, Hans Jürgen. **O que é ciência da religião?** Tradução de Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005. 165p.

GUEDES, Jozivan. Biopolítica e normatividade: duas abordagens filosóficas acerca da pandemia da Covid-19 a partir de Agamben e Habermas. In: **Revista Voluntás**, Santa Maria, v. 11, n. 8, 2020, p. 1 – 9.

HABERMAS, Jürgen. Jürgen Habermas über Corona: “So viel Wissen über unser Nichtwissen gab es noch nie”. Disponível em: < <https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/juergen-habermas-coronavirus-krise-covid19-interview-13642491.html>>. Acesso em 30 abr. 2021.

HABERMAS, Jürgen. **Im Sog der Technokratie: Kleine Politische Schriften XII**. 1.ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2013. 193p.

HABERMAS, Jürgen. **Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken**. 1.ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2012. 334p.



HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007a. 399p.

HABERMAS, Jürgen et.al. **Anarchie der Kommunikativen Freiheit**. 1.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007b. 464p.

HABERMAS, Jürgen et.al. **Dialektik der Säkularisierung**: Über Vernunft und Religion. 4.ed. Freiburg: Herder, 2006. 64p.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução George Sperber e Paulo Soethe. São Paulo: Loyola, 2002. 390p

HABERMAS, Jürgen. **Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft**. Stuttgart: Reclam, 2001a. 87p.

HABERMAS, Jürgen. **Politik, Kunst, Religion**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001b. 143p.

HABERMAS, Jürgen. Três perspectivas: hegelianos de esquerda, hegelianos de direita e Nietzsche. In: \_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 73 – 107.

HABERMAS, Jürgen. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns**. 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995a. 606p.

HABERMAS, Jürgen. **Theorie des Kommunikativen Handelns: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung**. 1.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995b. 533p.

HABERMAS, Jürgen. **Theorie des Kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft**. 1.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995c. 640p.

HABERMAS, Jürgen. **Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats**. 4.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994. 704p.

HABERMAS, Jürgen. **Erläuterung zur Diskursethik**. 2.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992. 229p.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. 271p.

HENRY, Michel. **I am the truth**: toward a philosophy of Christianity. Stanford: Stanford Press, 2003. 282 p.

HONNETH, Axel. **Die Idee des Sozialismus**. 1.ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2015. 167p.

JAEGGI, Rahel. **Fortschritt und Regression**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2020. 200p.

JAEGGI, Rahel. Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory. In: BARGU, Banu, Bottici, Chiara. **Feminism, Capitalism and Critique: Essays in Honor of Nancy Fraser**. Suíça: Springer, 2017a. p.209 – 224.

JAEGGI, Rahel et.al. **Sozialphilosophie: Eine Einführung**. München: C.H.Beck, 2017b. 128p.

JAEGGI, Rahel. **Kritik von Lebensformen**. 2.ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014. 451p.

JAEGGI, Rahel. Solidarity and Indifference. In: MEULEN, Ter, et. Al.(org.). **Solidarity in Health and Social Care in Europa**. Dordrecht: Springer, 2001. p. 287 – 307.

KALTWASSER, Cristóbal et.al. (org.). **The Oxford Handbook of Populism**. 1.ed. Oxford: Oxford Press, 2017. 903p.

KOPENAWA, Albert. et.al. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 734p.

LUBENOW, Jorge Adriano. Esfera pública e democracia deliberativa em Habermas: modelo teórico e discursos práticos. **Revista kriterion**, 121, p.227 – 258, 2010.

MARGALIT, Avishai. **The Decent Society**. Cambridge: Harvard Press, 1996. 301p.

MENDIETA, Eduardo et.al. **Religion und Öffentlichkeit**. 1.ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2012. 194p.

NOBRE, Marcos. **Ponto-final: a guerra de Bolsonaro contra a democracia**. 1. ed. São Paulo: Todavia, 2020. 80p.

NOBRE, Marcos (org.). **Curso livre de teoria crítica**. Campinas: Papyrus, 2008. 302p.

OLIVEIRA, Nythamar. **Tractatus Politico-Theologicus: Teoria Crítica, Libertação e Justiça**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. 271p.

PIERUCCI, Antônio et.al. **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política**. São Paulo: HUCITEC, 1996. 293p.

PINZANI, Alessandro. Justiça Social e Carências. In: PINZANI, Alessandro et.al. (org.). **Critical Theory and Social Justice**. Florianópolis: Nefiponline, 2012. p. 134 – 159.

PINZANI, Alessandro et.al. (org.). **Critical Theory and Social Justice**. Florianópolis: Nefiponline, 2012. 210p.

PARIJS, Philippe Van et. al. **BASIC INCOME: A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy**. Cambridge: Harvard University Press, 2017. 384p.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. A dimensão política da Teologia Protestante da Libertação. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**, ANPUH, ano XI, n. 32, set-dez 2018, p. 75 – 102.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A cruel pedagogia do vírus**. Coimbra: Almedina, 2020. 36p.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. Tradução Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007. 126p.

SCHWARCZ, Lilia. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 273p.

SHAPIRO, Ian et. al.(org.). **Designing Democratic Institutions**. New York: University Press, 2000. 331p.

STAHL, Titus. **Immanente Kritik**: Elemente einer Theorie sozialer Praktiken. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2013. 475p.

WESCHE, Tilo. Reflexion, Therapie, Darstellung: Formen der Kritik. In: JAEGGI, Rahel, WESCHE, Tilo (orgs.). **Was ist Kritik?** 3.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013. p. 193 – 220.

ZIZEK, Slavoj. **Violência**: seis reflexões laterais. Tradução Miguel Pereira. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2014. 160p.