

Revista Dialectus

Revista de Filosofia E-ISSN: 2317-2010

Número 24 (2021), set.-dez. 2021

Dossiê Jürgen Habermas





Revista Dialectus
Revista de Filosofia
E-ISSN: 2317-2010

Periódico vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do
Ceará – UFC

Revista Dialectus – Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 10, n. 24 (set.-dez.), 2021.
Arte da Capa: *Fotografia de Jürgen Habermas* por Gorka Lejarcegi.

Universidade Federal do Ceará

Reitor

José Cândido Lustosa Bittencourt de Albuquerque

Vice-reitor

José Glauco Lobo Filho

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

José Herbert Soares de Lira

Diretor do Instituto de Cultura e Arte

Marco Túlio Ferreira da Costa

Coordenador do PPG - Filosofia

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahl

Vice-coordenador do PPG - Filosofia

Konrad Christoph Utz

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

EDITORES-CHEFES

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

EDITORES GERENTES

Amsterdan Duarte, Universidade Federal do Ceará, UFC

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

EDITORES DE LAYOUT

Albertino Servulo, Universidade Federal do Ceará, UFC

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

EDITORES DE SEÇÃO

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ronaldo Martins Oliveira, Universidade Federal do Ceara, UFC

COMITÊ EDITORIAL

Dr. Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Dr. Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Dr. José Edmar Lima Filho, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA, Brasil

Dr. Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

Ms. Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Ms. Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Dr. Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Dra. Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

COMITÊ CIENTÍFICO

Adriana Veríssimo Serrão, Universidade de Lisboa, UL
Agemir Bavaresco, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Alfredo de Oliveira Moraes, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE
Anselm Jappe, Accademia di Belle Arti di Frosinone, Itália
Antonio Glaudenir Brasil Maia, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA
Arlei de Espíndola, Universidade Estadual de Londrina, Brasil
Caio Navarro Toledo, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Christian Iber, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Christoph Türcke, Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig, Alemanha
Deyve Redyson Melo dos Santos, Universidade Federal da Paraíba, UFPB
Elisete M. Tomazetti, Universidade Federal de Santa Maria, UFSM
Ester Vaisman, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
Fábio Maia Sobral, Universidade Federal do Ceará, UFC
Hector Benoit, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Humberto Calloni, Universidade Federal do Rio Grande, FURG
Ivan Domingues, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
José Rômulo Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, Universidade Federal do Piauí, UFPI
Justino de Sousa Júnior, Universidade Federal do Ceará, UFC
Lígia Regina Klein, Universidade Federal do Paraná, UFPR
Lucíola Andrade Maia, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Marcio Gimenes de Paula, Universidade de Brasília, UNB
Marcos José de Araújo Caldas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ
Marcos Lutz Müller, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Maria Tereza Callado, Universidade Estadual de Ceará, UECE
Marly Carvalho Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Mauro Castelo Branco de Moura, Universidade Federal da Bahia, UFBA
Mário Duayer, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, UERJ
Michael Löwy, Centre National des Recherches Scientifiques, CNRS, França
Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Osvaldo Coggiola, Universidade de São Paulo, USP
Paulo Henrique Furtado de Araújo, Universidade Federal Fluminense, UFF
Roberto Leher, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ
Rosalvo Schütz, Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE
Ruy Gomes Braga Neto, Universidade de São Paulo, USP
Silvana Maria Santiago, Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, UERN
Siomara Borba Leite, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ
Sylvio de Sousa Gadelha Costa, Universidade Federal do Ceará, UFC
Valério Arcary, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, IFSP
Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

Endereço postal

Revista Dialectus
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
Rua Abdenago Rocha Lima, s/n, Campus do Pici
Fortaleza - Ceará
CEP: 60455-320

Contato Principal

Eduardo Ferreira Chagas
Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
E-mail: ef.chagas@uol.com.br

Contato para Suporte Técnico

Telefone: 85 33669224
E-mail: revistadialectus@yahoo.com.br

SUMÁRIO

EDITORIAL	8
DOSSIÊ JÜRGEN HABERMAS	
1. O CONFRONTO ENTRE O PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO DE JÜRGEN HABERMAS E A NOVA METAFÍSICA DE LORENZ BRUNO PUNTEL <i>Adriano Messias Rodrigues, Luís Alexandre Dias do Carmo</i>	12
2. DIÁLOGOS ENTRE A TEORIA SOCIAL CRÍTICA HABERMASIANA E A TEORIA FEMINISTA DE NANCY FRASER <i>Charles Feldhaus, Camila Dutra Pereira</i>	34
3. HABERMAS, UM PENSADOR DE DOIS SÉCULOS: CONTRIBUIÇÕES FILOSÓFICAS <i>Delamar José Volpato Dutra</i>	54
4. A RELAÇÃO ENTRE ESTADO DE DIREITO E DEMOCRACIA SEGUNDO HABERMAS: A RELEVÂNCIA DA MEDIAÇÃO JURÍDICA <i>F. Jozivan Guedes de L.</i>	67
5. PENSAMENTO SOCIAL HABERMASIANO E O “SOCIAL” BRASILEIRO: DESAFIOS AO BOLSONARISMO <i>José Henrique Sousa Assai</i>	79
6. DIREITO, MORAL E RELIGIÃO NO PÓS-SECULARISMO DE HABERMAS <i>Juliano Cordeiro da Costa Oliveira</i>	98
7. O DISCURSO SOBRE FÉ E SABER NA OBRA HABERMASIANA <i>Luiz Bernardo Leite Araujo</i>	116
8. COMO HABERMAS SE SITUA NO CENÁRIO DO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO <i>Manfredo Araújo de Oliveira</i>	131
FLUXO CONTÍNUO	
9. O FETICHISMO DO CAPITAL PORTADOR DE JUROS <i>Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves, Eduardo Ferreira Chagas</i>	164
10. MAL-ESTAR NA EDUCAÇÃO: O TRIUNFO DO DISCURSO DO MESTRE SEGUNDO LACAN <i>Hildemar Luiz Rech, Hipácia Rocha Lima</i>	177
11. LEITURA SOBRE DIFERENTES DIMENSÕES DA VIOLÊNCIA E DA LEI E REFLEXÕES SOBRE POLÍTICA E EDUCAÇÃO, COM BASE EM SLAVOJ ZIZEK <i>Hildemar Luiz Rech, Fabiano Alves de Moraes</i>	197

12. PROJETO DE ESTUDOS E PRÁXIS MARXISTAS – PEPM 216
João Bosco Brito do Nascimento

13. EDUCAÇÃO POPULAR E EMPODERAMENTO: A PALAVRA COMO
EXERCÍCIO DO SABER COLETIVO 233
Raquel Célia Silva de Vasconcelos

RESENHA

14. RESENHA DE "L'UOMO E L'UNICO" (FEUERBACH, L.; STIRNER, M.;
HESS, M.; MARX, K. - A CURA DI FERRUCCIO ANDOLFI) 248
Judikael Castelo Branco

TRADUÇÃO

15. TRADUÇÃO DE "LE COMBAT CONTINUE..." (ALBERT CAMUS) 257
Leandson Vasconcelos Sampaio

Editorial

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira (UFPI)

Neste número, a *Revista Dialectus – Revista de Filosofia*, apresenta um dossiê sobre Jürgen Habermas, através de artigos de renomados pesquisadores que se dedicam ao estudo da obra do filósofo alemão. Habermas, atualmente com 92 anos, nos brindou em 2019, com mais um livro, ao longo de dois volumes, com 1700 páginas: “*Auch eine Geschichte der Philosophie*”. Com uma longa e rica produção, Habermas praticamente refletiu acerca das principais temáticas do século XX e início do século XXI. Ele é, de fato, como muitos apontam, um pensador da esfera pública e do debate, seguindo o princípio da comunicação e da deliberação, categorias marcantes de sua filosofia.

Temas como a esfera pública e a democracia deliberativa, a reconstrução do materialismo histórico, a crítica da racionalidade instrumental e sua recondução à dimensão do mundo da vida, a relação de complementaridade entre direitos humanos e soberania popular, a síntese entre republicanismo e liberalismo, a constituição de uma era pós-secular entre naturalismo e religião, a virada linguística do século XX e a concepção de uma razão pós-metafísica, bem como a tentativa de uma síntese entre Kant e Darwin, com o seu “naturalismo fraco”, são temas que acompanham toda a trajetória do herdeiro da clássica tradição da Teoria Crítica. Nesse sentido, Habermas dialogou e polemizou com praticamente todos os grandes nomes do pós-guerra até os dias de hoje: Gadamer, Derrida, Rorty, Rawls, Apel, Luhmann, Sloterdijk, Ratzinger, entre outros.

Como demonstra Stefan Müller-Doohm, em uma biografia sobre o pensador alemão, Habermas, ainda com 24 anos, se notabilizou por um artigo em que criticava o então Heidegger, com 63 anos, no jornal *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. O artigo “*Pensando com Heidegger contra Heidegger*”, cobrava do autor de *Ser e Tempo* a responsabilidade de um filósofo e de sua filosofia, bem como a falta de autocrítica por ter apoiado o regime nazista. Dizia o jovem Habermas no artigo: “É possível interpretar também o assassinato planejado de milhões de pessoas, do qual hoje já não ignoramos nada, como um erro que nos foi apresentado como destino no contexto da história do ser? A principal tarefa dos que se dedicam ao ofício do pensamento não é lançar luz sobre os crimes cometidos no passado e manter desperta a consciência sobre eles?”. Com isso, Habermas, outrora, já inaugurava a marca de um pensador da esfera pública.

Em 1956, Habermas ingressa no *Instituto de Pesquisa Social* como assistente de Adorno, marcando a segunda geração da Teoria Crítica. Com a sua “*Teoria do Agir Comunicativo*”, de 1981, Habermas estabelece uma reconstrução crítica das teorias de seus mestres da primeira geração, como Adorno, Horkheimer e Marcuse, propondo um novo conceito de racionalidade, a comunicativa, tentando “jogar luzes” no diagnóstico de Adorno e Horkheimer, em a “*Dialética do Esclarecimento*”, de um bloqueio da emancipação e da racionalidade. Habermas sempre perseguiu os ideais da modernidade, tal qual um projeto inacabado, numa revalorização da tradição moderna e iluminista, à luz de um kantismo atravessado pelo pragmatismo do *Segundo Wittgenstein*. Habermas, em realidade, sempre foi um pensador que, embora respeitoso a seus mestres, nunca deixou de criticá-los, seja no que diz respeito à primeira geração da Teoria Crítica, seja em clássicos do pensamento social, como Marx, Hegel e Weber. Podemos dizer que toda a sua obra é, de fato, um grande diálogo com a tradição do pensamento filosófico e social.

No presente número da *Revista Dialectus – Revista de Filosofia*, Adriano Messias Rodrigues e Luís Alexandre Dias do Carmo, no artigo “O CONFRONTO ENTRE O PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO DE JÜRGEN HABERMAS E A NOVA METAFÍSICA DE LORENZ BRUNO PUNTEL”, debatem o confronto teórico entre o pensamento pós-metafísico de Habermas, à da pragmática e da racionalidade comunicativa, em relação à filosofia de Puntel e sua proposta de uma nova metafísica. Enquanto Habermas reconstrói uma razão centrada na comunicação, na pragmática da linguagem, na intersubjetividade e no mundo da vida, Puntel, em crítica à Habermas, propõe uma nova metafísica, repensando e rearticulando a tradição da filosofia do Ser.

Em seguida, Charles Feldhaus e Camila Dutra Pereira, em “DIÁLOGOS ENTRE A TEORIA SOCIAL CRÍTICA HABERMASIANA E A TEORIA FEMINISTA DE NANCY FRASER”, enfatizam a crítica de Fraser à postura teórica habermasiana, uma vez que, segundo Fraser, haveria uma insuficiência no modelo deliberativo e comunicativo de Habermas, no que diz respeito às questões de gênero e as demandas do feminismo. Por conseguinte, Delamar José Volpato Dutra, em “HABERMAS, UM PENSADOR DE DOIS SÉCULOS: CONTRIBUIÇÕES FILOSÓFICAS”, analisa as contribuições teóricas habermasianas para o debate contemporâneo, destacando a fundamentação da teoria crítica de Habermas, a fundamentação da ética e da filosofia do

direito no filósofo alemão, além da importância que a religião vem tomando nas reflexões de Habermas.

Já F. Jozivan Guedes de L, em “A RELAÇÃO ENTRE ESTADO DE DIREITO E DEMOCRACIA SEGUNDO HABERMAS: A RELEVÂNCIA DA MEDIAÇÃO JURÍDICA”, reflete a vinculação presente na obra habermasiana entre Estado de direito e democracia, destacando a relevância da mediação do direito no âmbito da articulação entre autonomia privada e política, bem como entre os direitos humanos e a soberania popular. Posto isto, José Henrique Sousa Assai, em “PENSAMENTO SOCIAL HABERMASIANO E O “SOCIAL” BRASILEIRO: DESAFIOS AO BOLSONARISMO”, atualiza as reflexões habermasianas, ressaltando que a lógica do atual governo brasileiro – bolsonarista – é deletéria ao “Social”, à medida que, mediante uma disruptiva compreensão de ideologia e uma forma de cooptação à uma ortodoxia religiosa, causam situações que impedem a efetivação do “Social” no Brasil, fragilizando as relações e instituições sociais.

Já Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, em “DIREITO, MORAL E RELIGIÃO NO PÓS-SECULARISMO DE HABERMAS”, explicita a recente reflexão habermasiana da religião a partir da relação entre direito e moral, à luz do fenômeno religioso nas sociedades secularizadas, numa tentativa de propor um diálogo entre secularismo e religião na democracia. Nesse sentido, Luiz Bernardo Leite Araújo, em “O DISCURSO SOBRE FÉ E SABER NA OBRA HABERMASIANA”, demonstra a autocompreensão do pensamento pós-metafísico, bem como sua relação com a religião, em termos de uma genealogia da razão: a obra habermasiana atestaria uma continuidade de orientação no que tange ao diálogo entre fé e saber.

Por fim, Manfredo Araújo de Oliveira, em “COMO HABERMAS SE SITUA NO CENÁRIO DO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO”, levanta objeções a Habermas, à medida que o autor do “Agir Comunicativo” centraliza o filosofar na direção de um “pragmatismo kantiano”, pondo no centro a primazia da dimensão pragmática. A vinculação da pragmática transcendental ao que Habermas denomina de “naturalismo fraco” tem como consequência um primado genético da natureza em relação à cultura. Habermas, por conseguinte, estabelece, sem reconhecer explicitamente, uma vinculação entre a filosofia transcendental, pragmaticamente reformulada, com uma postura metafísica, algo inaceitável para a postura transcendental. O artigo procura mostrar o

caráter problemático da proposta habermasiana dentro da filosofia contemporânea. A *Revista Dialectus – Revista de Filosofia* convida toda a comunidade acadêmica a refletir a filosofia de um dos mais influentes pensadores de nosso tempo. Afinal, como dito antes, Habermas é, essencialmente, um pensador da esfera pública.

O CONFRONTO ENTRE O PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO DE JÜRGEN HABERMAS E A NOVA METAFÍSICA DE LORENZ BRUNO PUNTEL

Adriano Messias Rodrigues¹
Luís Alexandre Dias do Carmo²

Resumo:

O presente artigo busca apresentar duas formas de entender a realidade nos dias de hoje, uma que consiste num pensamento situado e contextual, e outra que se trata de uma visão global da realidade em seus diversos setores e âmbitos. Em primeiro lugar, o pensamento pós-metafísico de Jürgen Habermas, que centralizando a análise na pragmática e na razão comunicativa, situa a questão da verdade num nível epistêmico, transcendental e dessa forma não consegue tematizar, de forma coerente e sistemática, uma teoria do mundo de forma objetiva e realista. Em segundo lugar, a Nova Metafísica de Lorenz B. Puntel, que entende a filosofia enquanto teoria universal que busca a verdade em sua investigação e na qual a semântica surge como dimensão central de articulação da unidade entre linguagem e mundo objetivo, a partir do desenvolvimento de uma nova metafísica, enquanto metafísica do Ser Primordial. Assim, este artigo pretende mostrar as diferenças entre as posições divergentes desses dois filósofos, a partir da tradição de pensamento de mais de dois mil anos que entende a filosofia enquanto teoria abrangente que trabalha as estruturas fundamentais da realidade enquanto tal.

Palavras-chave: Virada linguística. Pensamento pós-metafísico. Pragmática. Nova metafísica.

THE CONFRONTATION BETWEEN JÜRGEN HABERMAS' POST-METAPHYSICAL THINKING AND LORENZ BRUNO PUNTEL'S NEW METAPHYSICS

12

Abstract:

This article seeks to present two ways of understanding reality today, one that consists of situated and contextual thinking, and the other that is a vision of the whole of reality in its various sectors and areas. First, Jürgen Habermas's post-metaphysical thought, which, based on the centrality of pragmatics and communicative reason, places the question of truth on an epistemic and transcendental level, failing to coherently and systematically thematize a theory of the world in a coherent way. objective and realistic. And, secondly, Lorenz B. Puntel's New Metaphysics, which understands philosophy as a universal theory that seeks the truth in its investigation and in which semantics emerges as a central dimension of articulation of the unity between language and the objective world, this from the development of a new metaphysics, as a metaphysics of the Primordial Being. Thus, this article intends to show the differences between the divergent positions of these two philosophers, based on the thought tradition of more than two thousand years that understands philosophy as a comprehensive theory that works on the fundamental structures of reality as such.

Keywords: Linguistic turn. Post-metaphysical thinking. Pragmatics. New metaphysics.

¹ Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-1597-3553>. E-mail: adriano.messias2@gmail.com.

² Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-8550-1802>. E-mail: alexdiasdocarmo@yahoo.com.br.

1. INTRODUÇÃO

Na sua obra *Verdade e Justificação* Jürgen Habermas pretende abordar questões teóricas que foram negligenciadas em sua obra desde a publicação de *Conhecimento e Interesse* e que versam sobre verdade e objetividade, realidade e referência, validade e racionalidade. Habermas desenvolve uma teoria consensual da verdade na década de 70 que depende do consenso discursivo entre os sujeitos capazes de ação e de fala, o qual evita a partir de assertibilidade ideal uma argumentação falsa, isso porque não considera o aspecto realista da verdade, ou seja, a relação irrenunciável entre linguagem e realidade. O que é expresso na linguagem não é linguagem, mas a linguagem é mediação irrecusável de tal modo que não temos a realidade sem linguagem, tese que nesta generalidade é comum a Habermas e a Puntel. Tome-se como exemplo, a tese defendida por Habermas de que a experiência perdeu sua autoridade epistêmica com a virada linguística, porque ela já é mediada linguisticamente, ou seja, em sua linguagem, ela já é filtrada pela linguagem de tal modo que linguagem e realidade se compenetraram mutuamente de modo inextricável.

Em *Verdade e Justificação*, Habermas irá fazer depender o seu conceito de verdade da própria relação aos objetos do mundo, ou seja, da realidade como totalidade de objetos. Ele reconhece o mundo objetivo como uma dimensão independente que é comum e partilhada por todos e que está na base do desenvolvimento das ações e discursos. Trata-se de um postulado sem o qual não seria possível nem discurso nem ação. Portanto, nesse nível, verdade implica referência a um mundo objetivo independente. Aqui se trata de crenças não questionadas, consideradas verdadeiras, que geram uma segurança incondicional de verdade, portanto, precedem, enquanto base, o discurso e as ações, não obstante, reconhecemos que Habermas não tematiza esse horizonte prévio com a devida propriedade. Consideramos que isso acontece por conta de suas opções pós-metafísicas, o que deixa obscurecido outro aspecto muito importante para pensar a realidade, que é a dimensão de articulação da conexão entre sentenças/proposições verdadeiras e o mundo objetivo.

Os problemas que levaram Habermas a abandonar sua antiga posição e desenvolver uma nova postura filosófica têm a ver agora com a verdade desligada conteudisticamente, ou seja, conceitualmente, pois ela transcende a justificação, mas não epistemologicamente, no nível dos discursos da justificação, porque apenas os objetos do mundo podem pretender objetividade (realismo epistemológico-pragmático). Neste sentido, as sentenças e proposições verdadeiras só podem pretender validade das suas pretensões discursivas, e isso, até que a realidade dos objetos do mundo não diga o contrário (fracasso performativo). Ao enfrentar o problema ontológico do naturalismo Habermas abre mão de uma teoria da verdade no sentido realista, dessa forma, consideramos que ele não tem como conciliar as questões da normatividade de um mundo da vida linguisticamente

estruturado e a contingência de um desenvolvimento histórico-natural das formas de vida socioculturais. Sobretudo, não consegue resolver a questão epistemológica do realismo, por não ter como conciliar o mundo objetivo que é pressuposto e reconhecido como independente pelos sujeitos de ação e de fala com a mediação ineliminável da linguagem.³

Puntel apresenta a proposta de uma nova Metafísica do Ser Primordial que contemple tanto os problemas do naturalismo, quanto do realismo e do *gap* entre sujeito e objeto, ou seja, linguagem e mundo objetivo, questões nas quais Habermas é alvo de profundas críticas. Ao “destranscendentalizar” o transcendental que agora não pertence mais ao mundo inteligível, e considerando-o constituído pelas práticas intersubjetivas no mundo da vida, destacamos que Habermas viu-se marcado pelos mesmos problemas que levaram Kant a articular a filosofia transcendental, quais sejam: o ceticismo e relativismo que pretendiam ser superados pela filosofia kantiana e que na pragmática formal de Habermas ganham uma nova roupagem como, por exemplo, o par transcendental *a priori* e *a posteriori* foi substituído pelo par pragmático *mundo da vida* e *mundo objetivo*.

Puntel entende filosofia dentro da tradição de pensamento que a considera como uma atividade humana que se ocupa de elaboração e exposição de teorias que buscam a verdade de sua investigação. Portanto, é um saber irrestrito e universal que abrange as estruturas fundamentais da realidade como um todo, no que leva ao entendimento de que o tema da investigação filosófica é o universo ilimitado do discurso. Neste sentido, uma teoria do Ser que será melhor desenvolvida aqui, deve abarcar a completude temática e as conexões entre os temas de forma coerente e inteligível. É o que propõe Puntel, ao elaborar uma definição de filosofia como *teoria das estruturas universais do universo irrestrito do discurso*, ou seja, o tema da filosofia é o grande dado ou tudo que é articulado linguisticamente ou enunciado por meio de uma sentença. Ao elaborar o conceito de *Quadro teórico*, enquanto explicitação da dimensão da teoricidade em seus componentes lógicos, semânticos e ontológicos que são pressupostos por toda e qualquer teoria que se pretenda plenamente determinada⁴, Puntel desenvolve uma filosofia que não parte do método dedutivo-axiomático, mas processual ou em rede em que os diversos quadros teóricos particulares vão ganhando em coerência e inteligibilidade à medida que vão sendo explicitados seus pressupostos teóricos até chegar à completa

³ Segundo C. França a interpretação pragmática da verdade em Habermas padece de uma indeterminação fundamental. Ela não consegue tematizar os elementos realistas e objetivos que constituem o conceito da verdade quando entendida de forma não epistêmica. A tentativa de romper com a cisão entre linguagem e mundo objetivo, seria expressão de uma inadequada metafísica. “Se aquilo que torna as sentenças verdadeiras no mundo não está ao alcance da pragmática formal, sua tentativa de dar conta das intuições realistas presentes nas práticas comunicativas cotidianas é inexequível, e sua concepção pragmática da verdade permanece indeterminada porque falta a esta os elementos teóricos que legitimam a distinção entre verdade e justificação”. Cf. FRANÇA, 2017, p. 264.

⁴ Cf. OLIVEIRA, 2019a, p. 302.

determinação do Quadro Sistemático mais geral. Por isso, a primeira tarefa da filosofia é explicitar seus pressupostos teórico-metodológicos como condições irrenunciáveis de expressão das coisas mesmas, sob pena, de nossa argumentação se tornar incompreensível, vaga e indeterminada. Estes pressupostos estão organizados em três planos: estruturas formais (lógicas e matemáticas) e estruturas de conteúdo (semânticas e ontológicas).

Somente a partir de uma nova consideração da linguagem em seus componentes lógicos, matemáticos, semânticos e ontológicos é possível, segundo Puntel, superar estas dicotomias que marcam a filosofia transcendental e a postura pós-metafísica habermasiana. Uma vez tematizados os componentes da linguagem que são os componentes irrecusáveis da teoria, Puntel se pergunta a respeito da adequação da semântica e da ontologia tradicionais. Ele mostra que a ontologia tradicional, baseada no princípio de composicionalidade, é insustentável, porque está fundada na estrutura sujeito e predicado que está baseada na categoria central de substância⁵ que é algo que depende dos atributos que lhe são atribuídos pelo sujeito, logo quando se retira estes atributos não sobra nada a não ser, uma entidade vazia e ininteligível e a filosofia não pode se basear em algo assim. Portanto, Puntel irá fundar a sua nova semântica numa versão forte do princípio do contexto de Frege que diz que o sentido das sentenças, não se dá pelos seus componentes subsentenciais, mas pela estrutura da sentença enquanto configuração de sentenças primas que quando expressam os fatos do mundo são verdadeiras e denominadas de proposições primas, pois expressam a única categoria ontológica aceita na filosofia de Puntel, a categoria de fato primo⁶. Dessa forma, temos uma nova semântica e uma nova ontologia baseadas não na categoria de substância e na estrutura sujeito e objeto, mas na categoria de configuração de sentenças/proposições e na estrutura basal de fatos primos. Puntel propõe uma dimensão oniabrangente da realidade que surge como o novo elemento de uma teoria filosófica: seu conteúdo, seu tema, pois todo empreendimento teórico é sempre empreendimento sobre algo, sobre um tema. Para Puntel, o último e decisivo conteúdo, ou tema, o Ser enquanto completude temática e plenamente explicitada em seus componentes e relações estruturais. Noutras palavras, a dimensão abrangente que abarca tanto a linguagem/sujeito/espírito quanto o mundo/realidade/natureza. Daí o título do livro: *Estrutura* (linguagem e estrutura) e *Ser* (universo do discurso) que significa que a dimensão da linguagem pertence ao conceito de estrutura e o termo *Ser* significa o universo ilimitado do discurso que está na base de toda a filosofia sistemática-estrutural de Puntel⁷. Esta dimensão última e decisiva abarcaria tanto a dimensão da linguagem, quanto a dimensão do mundo e que seria a dimensão do *Mundo* (com “M” maiúsculo),

5 PUNTEL, 2008, p. 91.

6 OLIVEIRA, 2014, p. 236.

7 PUNTEL, 2015, p. 55.

pois somente assim, se poderia superar o dualismo e refletir sobre a relação entre sujeito e objeto e superar a postura pós-metafísica de Habermas e o ceticismo e o relativismo vigentes em seu pensamento.⁸

2. DESENVOLVIMENTO

2.1. A virada linguística a partir de uma visão pós-metafísica e pragmática

Para Puntel, Habermas tem uma visão bastante limitada da ontologia clássica e medieval, ou seja, da filosofia do ente enquanto ente, por não enfrentarem questões tão caras à sua filosofia como a problemática da subjetividade e da reviravolta linguística. Além disso, quando se refere à metafísica, se restringe ao ponto de vista pós-kantiano. Dentre os motivos que justificam a superação da metafísica, para Habermas, temos os seguintes: o surgimento da racionalidade procedimental das ciências, a historicização da razão pelas ciências histórico-hermenêuticas e a virada linguística na filosofia. Entretanto, um dos motivos principais para a postura pós-metafísica de Habermas é o que ele chama de uma *deflação do extra-cotidiano*⁹ que é a sua crítica à filosofia transcendental de Kant que fala não dos objetos, mas do nosso modo de conhecimento a priori dos objetos.¹⁰ Isso coloca em primeiro plano a análise das categorias subjetivas do nosso aparato cognitivo, o que conduz à posição de que se relegue ao nível de uma incognoscibilidade insuperável, os dados do mundo objetivo, daí a relação de dependência da prática em relação à teoria. Com a virada pragmática na concepção de linguagem, esta situação sofre uma mudança radical – em virtude da relevância dos contextos cotidianos de ação e comunicação -, colocando como central para a reflexão o conceito de *mundo da vida*. Isso dá-se dessa forma porque a razão agora é uma forma de justificação pública (*razão comunicativa*) centrada nas regras discursivas e nas pretensões de validade levantadas pelos sujeitos linguísticos em suas práticas no mundo da vida. O tema central da filosofia passa a ser a interação social das práticas quotidianas e a justificação das normas de deliberação pública das práticas comunicativas do mundo da vida.

⁸ Para Juliano Cordeiro há em Habermas um déficit ontológico e metafísico. “... há, em Jürgen Habermas, um déficit ontológico (a falta de uma teoria dos entes) e metafísico (a falta de uma teoria do Ser) em sua filosofia. O pensamento de Habermas se reduziria, a nosso ver, à pragmática, não deixando espaço para o aprofundamento de questões ontológicas e metafísicas, que o próprio Habermas sugere implicitamente”. OLIVEIRA, J., 2018, Contracapa. Uma questão que poderíamos levantar nessa consideração do pensamento de Habermas é: se há espaço e que tipo de reflexão Habermas elabora, “postula” sobre a realidade que se diferencia da má metafísica?

⁹ PUNTEL, 2013, p. 182.

¹⁰ OLIVEIRA, 2019a, p. 292.

A filosofia transcendental teve como modelo paradigmático o pensamento de Kant, que tinha nas estruturas cognoscentes do sujeito a fonte de legitimação do nosso saber dos fenômenos. Uma forma de radicalização deste paradigma foi a fenomenologia de Husserl, cujo entendimento tratava o conhecimento como uma correlação entre as formas de doação dos objetos e as nossas vivências ou atos intencionais da consciência. “Assim, as coisas mesmas não são objetos no sentido de uma ‘posição transcendente de ser’, mas o que é intuído na satisfação de atos intencionais”.¹¹ Neste modelo de filosofia, o que vale é o primado da intuição, ficando relegado, ao segundo plano, o nível das teorias e argumentações válidas.

Aqui se aprofunda a separação entre sujeito e objeto, porque o conhecimento ainda está no nível profundo da consciência, ainda que entendida enquanto lugar privilegiado da intuição. Também é onde se dá a correlação entre os atos intencionais e o sentido do *intendido*, ou seja, como fonte de originariedade ou fonte última de doação de sentido. Segundo Habermas *apud* Oliveira (2019b, pp. 18-19), uma crítica que podemos fazer ao primado da intuição é que na própria doação do objeto existem elementos linguísticos. E que, assim, não temos acesso ao objeto da experiência de forma pura, mas mediado linguisticamente.

Neste sentido, passa para o centro da consideração filosófica não a análise intencional dos objetos da consciência, mas a acareação das pretensões de validade presentes na nossa linguagem sobre o mundo. Aqui se situa o novo paradigma de configuração da filosofia enquanto reviravolta linguística, ou seja, a partir de agora, entendemos a própria experiência pela imbricação entre linguagem e realidade e o nosso conhecimento, por sua vez, como análise pragmática (acareação de pretensões de validade) da linguagem. Enfim, nossa experiência é mediada linguisticamente e não existe nada que nos seja *dado* fora da esfera conceitual ou linguística. A interpretação que Puntel faz da reviravolta linguística diverge profundamente da concepção pragmática de Habermas¹², pois, para ele, a demonstração se dá no nível semântico-ontológico e, portanto, no nível expositivo de uma teoria filosófica e não na comunicação entre falantes. Puntel, por sua vez, entende a centralidade da linguagem a partir da exposição rigorosa de seus pressupostos lógicos, semânticos e ontológicos. E, também, da superação do abismo entre linguagem e mundo por meio de uma nova teoria semântica e de uma nova ontologia que se articula em primeiro lugar por uma compreensão de linguagem não em primeiro lugar como uma produção do ser humano, mas como a instância universal de expressão

11 OLIVEIRA, 2012a, p. 18.

12 Puntel faz uma longa análise do pensamento pragmático de Habermas, especialmente no que ele considera de mais deficiente na sua filosofia que é a falta de uma definição clara do conceito de teoria. Para Puntel, uma teoria genuína funciona a partir de um operador lógico universal que não possui elementos extra-teóricos que possam interferir na sua elaboração. Neste sentido, Puntel identifica como maior defeito de Habermas, identificar as estruturas e práticas comunicativas do mundo da vida como a base fundamental para desenvolver uma reflexão filosófica. Sobre este ponto, Cf. PUNTEL, 2013, p. 192.

que corresponde à pressuposição de expressabilidade pressuposta por qualquer empreendimento teórico.

Segundo Habermas, o problema da virada linguística é que ela deu grande ênfase ao aspecto semântico ou as sentenças teóricas (declarativas) e não desenvolveu o aspecto pragmático ou da comunicação entre os falantes. “A teoria continua a gozar de um primado sobre a práxis, enquanto a representação goza de um primado sobre a comunicação. Quanto à análise semântica do agir, esta é dependente da análise cognitiva prévia” (HABERMAS, 2004, p. 8-9). Isso só é possível por meio de uma análise dos atos de fala constatativos, enquanto ações dos sujeitos no contexto do acordo intersubjetivo entre os sujeitos de fala e de ação. Para ele, não se separam as questões de significado (semântica) das questões de validade (pragmática), pois só posso compreender o significado de uma expressão linguística se sigo as regras do jogo linguístico e posso entrar em consenso com alguém sobre algo no mundo.

Para Habermas só temos acesso aos objetos por meio das expressões linguísticas e até mesmo nossas sensações são mediadas linguisticamente. Segundo ele, foi mérito de Willard Sellars a superação do “mito do dado” ou da crença na imediatidade de nosso acesso aos objetos do mundo. O significado das expressões linguísticas não depende apenas de sua relação com os objetos, mas, sobretudo, do uso ou da sua função no contexto da práxis linguística, fazendo-o passar pelo reconhecimento intersubjetivo dos sujeitos linguísticos. O conhecimento passa a ser então uma reflexão da linguagem sobre si mesma, a partir de um momento performativo (relação entre sujeitos) e proposicional (saber de objetos), mas a ênfase da racionalidade recai na esfera da força ilocucionária (função comunicativa da linguagem) dos atos de fala e na dimensão pragmática da linguagem.

Está presente aqui, nesse caso, em Habermas, uma visão nominalista¹³ do mundo em que a realidade se nos dá a conhecer no contexto do mundo da vida no qual já estamos inseridos enquanto membros de uma comunidade linguística de interação. Para Habermas o modelo da representação é estático e enganoso, porque sugere que o conhecimento representa os objetos do mundo e abstrai dos contextos de fala e de ação dos sujeitos. Já o modelo da facticidade é dinâmico e leva em conta os contextos das experiências, por meio do aumento de saber e da problematização e justificação discursivas. O conhecimento para Habermas é fruto de um processo de aprendizagem em que nossas práticas e intervenções são confirmadas ou negadas pela realidade (fracasso performativo) e resultado de processos genéticos naturais de aprendizagem ou processos evolucionários prévios que produziram nossas formas de vida frente aos processos culturais (naturalismo fraco).

13 OLIVEIRA, 2012a, pp. 91-92.

Os atos de fala que pretendem validade¹⁴ estão baseados num horizonte comum de convicções e evidências inabaláveis chamado de *mundo da vida* que na verdade é o a priori destranscendentalizado que tem origem nos processos evolucionários da natureza por meio da aprendizagem de processos causais. No entanto, para evitar a objetivação das normas e a explicação causal das ciências naturais numa espécie de determinismo fatalista, Habermas propõe aqui a sua famosa teoria do naturalismo fraco que admite a hipótese de uma origem natural e evolucionária de nosso aparato cognitivo e cultural, mas que não assume a explicação científica de que os desenvolvimentos futuros ou processos de aprendizagens são fruto apenas de evoluções neurológicas ou biogenéticas neutras em nosso cérebro, mas dentro da perspectiva da continuidade entre natureza e cultura desenvolve uma concepção de aprendizagem evolucionista que é baseada na solução de problemas que levam a níveis de aprendizagem cada vez mais complexos (HABERMAS, 2004, p. 36-37). Frente a estas considerações, ainda assim, esta solução do naturalismo fraco parece não escapar das mesmas críticas feitas ao naturalismo forte de Quine, por exemplo, segundo M. Oliveira:

No entanto, o problema que aqui se põe mesmo para este naturalismo fraco é se ele não conduz às implicações que derivam da naturalização, desta forma, inevitável de sua concepção de linguagem e, conseqüentemente, das condições de possibilidade do conhecimento sociolinguisticamente gestadas nas práticas sociais (OLIVEIRA, 2019a, p. 236).

No pensamento pós-metafísico de Habermas, a própria estrutura do método transcendental sofre uma mudança radical, *ele desce à terra, como ele diz*, porque não é mais a consciência ou subjetividade (como ele afirma, situada no mundo inteligível), a grandeza transcendental, mas a intersubjetividade destranscendentalizada do *mundo da vida* que se torna a condição universal e necessária dos conhecimentos dos objetos. “A consciência transcendental perde as conotações de uma grandeza situada ‘no além’, no âmbito do inteligível; na forma dessublimada da práxis cotidiana comunicativa, ela desce à terra” (HABERMAS, 2004, p. 25). O sujeito transcendental se transforma agora na comunidade de sujeitos capazes de linguagem e ação e a análise dos juízos da experiência é substituída pela análise de padrões básicos de atuações regradas, ou seja, das estruturas profundas como pano de fundo das práticas do *mundo vivido*.

A razão agora passa a ser uma forma de justificação pública que tem como parte inerente de sua estrutura, a comunicação e as práticas dos *mundos vividos* como sua condição ineliminável e universal. O novo transcendental habermasiano é a intersubjetividade das regras da linguagem e da

14 Para Habermas o que está em questão não é o conteúdo das sentenças empíricas cuja validade não é acareada na fala cotidiana, mas sim, a validade das condições discursivas que é acareada para o cumprimento das pretensões de validade. Neste sentido, ele faz várias distinções entre o nível da fala ordinária e o nível do discurso; entre os objetos da experiência e os fatos que são nossas afirmações sobre os objetos (enunciados); entre sentenças e atos de fala (ações linguísticas).

ação dos *mundos vividos* que capacitam os sujeitos linguísticos para a comunicação e o consenso. Neste sentido, a razão em Habermas fica limitada ao operador teórico restrito pragmático/comunicativo¹⁵: “desde a perspectiva da razão/racionalidade comunicativa, é o caso que”, e segundo Puntel, desta forma não se pode defender um pensamento universal, porque o pensamento teórico não é reduzível ao pensamento comunicativo como quer Habermas.

Para Puntel a linguagem é fundamental para articular toda e qualquer teoria filosófica a partir de sentenças expositivas com o operador teórico universal e irrestrito. As sentenças constituem uma unidade básica fundamental com outras sentenças a partir de estruturas lógicas e matemáticas que não são apenas estruturas mentais, mas dizem algo sobre algo do mundo, portanto, possuem um conteúdo informacional, um *expressum* que é estruturado linguisticamente. Portanto, a semântica se torna central numa teoria filosófica, pois ela articula a relação entre sentenças/proposições e mundo objetivo a partir da determinação da linguagem por meio de suas estruturas lógicas e ontológicas, tendo em vista que toda sentença possui um *donde* (conteúdo informacional das sentenças) e um *para onde* (dados do mundo objetivo) em que se dá a plena determinação da linguagem filosófica.

Elas são um nível intermediador: possuem um ‘donde’ por serem o expresso de sentenças; mas, têm também um ‘para onde’: apontam para além delas mesmas, expressam o plano ontológico. Quando plenamente determinadas se identificam com o plano ontológico. Daí o axioma básico: semântica e ontologia são os dois lados da mesma medalha (OLIVEIRA, 2020, p. 474).

20

Puntel critica a razão comunicativa de Habermas por ser limitada a fatores externos e aplicações da teoria, que não têm relação com sua estrutura imanente ou lógica interna que deveria ser objetiva e neutra do ponto de vista dos contextos de ação e de fala. Também critica o seu conceito de *mundo da vida* por limitar a reflexão ao seu aspecto pragmático e privilegiar as linguagens naturais que são em si mesmas, comunicacionais e não expositivas fundamentalmente. Dessa forma, não conseguem alcançar o objetivo de uma teoria filosófica que trabalha com sentenças declarativas com estrita função expositiva. A crítica de Puntel se refere ao operador teórico restritivo da razão comunicacional e do mundo da vida que não operam de forma irrestrita e universal (‘é o caso que p’), mas estão limitados aos contextos pragmáticos de ação e a objetivos comunicacionais e emancipatórios.

Em Habermas também problemático é a questão de seu realismo que considera a realidade como uma totalidade de objetos,¹⁶ mas a que não temos acesso linguisticamente, pois temos

15 PUNTEL, 2013, p. 188.

16 HABERMAS, 2004, p. 39.

acesso apenas às sentenças e asserções do *mundo da vida*, mas não aos dados do *mundo objetivo*, que ficariam assim numa espécie de esplêndido isolamento da linguagem como se não pudessem ser contaminados por ela. Para Puntel, isso seria um absurdo porque é como se falássemos das coisas mesmas sem ter acesso a elas, já que todo nosso acesso é linguístico, não teria sentido falar linguisticamente de entidades que são independentes da linguagem. Considerando assim, em virtude de que a linguagem é sempre dirigida ao mundo e o mundo é sempre exprimível na linguagem. O que Habermas faz aqui é uma confusão entre *representar* o mundo pela linguagem, que seria uma relação mentalística entre mente e mundo, e *expressar* o mundo pela linguagem, que não tem nada de mentalístico, mas trata-se de uma articulação teórico-linguístico da relação entre mente e mundo.

Então como conciliar a visão realista de um mundo objetivo, independente de nós com a visão da reviravolta linguística em que só temos acesso ao mundo de forma mediada? Habermas irá enfrentar este problema a partir de duas estratégias principais: a partir do fracasso performativo - quando nossos discursos e práticas são confrontados ou negados pela realidade do mundo objetivo que é um pressuposto formal assumido por todos os falantes e sem o qual seria impossível fazer qualquer afirmação com sentido ou intervir nos objetos do mundo; e da análise dos termos singulares a partir da concepção nominalista de que o mundo é a totalidade de objetos sobre os quais podemos declarar algo por meio de sentenças. “Com o auxílio do emprego de termos singulares (e do quantificador existencial), pode-se esclarecer não só um conceito suficientemente abstrato de objeto, como também o sentido da existência *extralinguística* de objetos” (HABERMAS, 2004, p. 40). Neste sentido, os fatos ou o que declaramos acerca dos dados do mundo vigoram a partir das sentenças ou da mediação da linguagem, o que não acontece com as coisas mesmas, o que é algo totalmente incoerente para Puntel:

De acordo com a versão da semântica das linguagens naturais chamada composicional, Habermas endossa que as sentenças verdadeiras expressam fatos e os termos singulares denotam ou referem-se a objetos. Mas tanto expressar como referir-se/denotar são funções linguísticas; portanto, se os fatos são inextricavelmente entrelaçados com a linguagem porque podem ser expressos, assim também os objetos porque podem ser referidos a. (PUNTEL, 2013, p. 205).

Numa visão crítica do pensamento de Habermas, M. Oliveira identifica uma centralização da sua filosofia da linguagem na dimensão pragmática e um esquecimento da dimensão semântica ou expositiva da linguagem. “Na práxis cotidiana não podemos usar a linguagem sem *agir*. A própria fala se realiza no modo de atos de fala que, por sua vez, estão engastados em contextos de interação e entrelaçados com ações instrumentais” (HABERMAS, 2004, p. 244). Aqui caberia perguntar se a pragmática é a dimensão mais fundamental da linguagem para uma teoria filosófica. Deveríamos

antes fazer uma análise dos níveis da linguagem: a) a linguagem *cotidiana* em que a determinação da linguagem é puramente externa e cultural e serve apenas como meio irreflexo de acesso ao mundo; b) a linguagem *pragmática* em que a determinação da linguagem é entendida por meio de uma determinação externa da ação dos falantes e de forma interna pela articulação de determinado contexto linguístico (tipos de linguagem); c) a linguagem *semântica* em que a linguagem é determinada pela referência aos objetos do mundo, ou seja, tem uma natureza informacional, designa algo, exprime algo no mundo. A ideia de determinação da linguagem como problema fundamental parte da ideia de que a linguagem é originariamente um sistema de signos indeterminados ou subdeterminados e com a plena determinação da linguagem por meio de sentenças declarativas com a forma “é o caso que p”. Neste sentido teria primazia com relação à linguagem cotidiana e pragmática, pois surgiria assim como sua condição de inteligibilidade e expressabilidade dos objetos do mundo. Aqui se mostra o déficit da teoria pragmática de Habermas: “Dessa forma, a proposta de Habermas de fazer da pragmática a dimensão central da linguagem a partir de onde se articula a reflexão filosófica é marcada por um déficit teórico básico: ele não se pergunta pela condição de inteligibilidade da própria pragmática”¹⁷.

A questão que se põe aqui é entre o uso da linguagem natural que tem como principal função o entendimento entre os falantes e o uso da linguagem teórica que tem como principal objetivo a exposição de teorias por meio de sentenças declarativas com a forma “é o caso que p”, e que se refere especialmente à inteligibilidade da coisa ou ao seu conteúdo semântico. A semântica aqui seria entendida como a linguagem expositiva e informacional que se refere aos dados do mundo e à sua inteligibilidade como fundamento do entendimento mútuo entre os falantes. O problema é que Habermas entende filosofia como conhecimento no sentido de uma atividade humana nos seus aspectos pragmáticos de ação e de fala, neste sentido a referência ao sujeito é irrecusável. “O mundo objetivo não é mais algo a ser retratado, mas apenas o ponto de referência comum de um processo e entendimento mútuo entre membros de uma comunidade de comunicação, que se entende sobre algo no mundo” (HABERMAS, 2004, p. 243). Neste sentido, não tem como pensar uma filosofia enquanto teoria entendida como produto de uma atividade humana que tem referência exclusiva à inteligibilidade dos dados do mundo objetivo e à sua dimensão semântica ou de expressabilidade. Portanto, a filosofia é teoria que trabalha com sentenças de natureza declarativa ou expositiva na forma do operador universal “é o caso que p”, ou seja, não faz referência, nem a sujeitos, falantes ou contextos de ação e de fala. Habermas tem uma consideração apenas operacional ou de como se efetivam e funcionam as dimensões da linguagem (semântica e pragmática), mas não tem uma

17 OLIVEIRA, 2012a, p. 98.

consideração da sua estrutura ou constituição, enquanto dimensão de expressabilidade do mundo, o que só poderia desenvolver por meio de uma nova semântica e ontologia.

2.2. A proposta de uma Nova Metafísica do Ser Primordial

No contexto da reviravolta linguística, a linguagem se torna um elemento central na filosofia sistemático-estrutural de Puntel, entendida enquanto teoria e totalmente explicitada em seus pressupostos linguísticos. A reviravolta linguística não significa que estamos diante de um novo objeto de estudo da filosofia ou um novo campo do saber filosófico, ou ainda, um novo tipo de corrente filosófica. Seu significado vai além das disciplinas ou campos de estudo. Diz respeito à configuração mesma da filosofia enquanto saber teórico, ou seja, tem a ver com os pressupostos irrenunciáveis de toda e qualquer teoria. Noutras palavras, a linguagem emerge como instância irrecusável de toda teoria filosófica, e a explicitação dos seus pressupostos linguísticos (lógicos, semânticos e ontológicos), tem a ver com a sua forma adequada de articulação.

Puntel entende a filosofia como uma atividade humana que se distingue das outras pelo seu objetivo, ou seja, a elaboração de teorias. Aqui temos uma distinção importante, pois para Habermas falaríamos de teorias *válidas*, o que para Puntel é uma questão *epistemológica*, e não *semântica e ontológica* como a questão da *verdade*, à qual se referem as teorias filosóficas. Para ele, é fundamental expor os pressupostos imprescindíveis de uma teoria filosófica enquanto pressupostos de uma linguagem metódica e rigorosa baseada estritamente em sentenças declarativas. Para isso, Puntel vai elaborar no início de seu empreendimento teórico, uma *quase-definição* de filosofia, no sentido de uma definição programática, que, portanto, apresenta um programa a ser executado como teoria das estruturas universais do universo ilimitado do discurso (PUNTEL, 2008, p. 33). Para ele, é preciso começar por expor a dimensão da teoricidade de sua sistemática-estrutural, ou seja, os pressupostos irrenunciáveis de toda e qualquer teoria que são as estruturas universais. Existem dois tipos de estruturas universais, as formais (lógicas e matemáticas) e as de conteúdo (semânticas e ontológicas).

O universo ilimitado do discurso inclui de forma abrangente todos os dados do mundo que podem ser candidatos a uma exposição teórica e o *dado abrangente ou grande dado* (o Ser em si mesmo) que é a dimensão mais fundamental de todas as dimensões que compreende e abrange todas as espécies e formas de ser. Por isso, a tarefa da filosofia é desenvolver uma teoria compreensiva do mundo em suas várias dimensões que trabalhe a questão das conexões entre a dimensão dos dados e a dimensão das estruturas e a dimensão originária e abarcante de ambas que é o Ser em si mesmo. Na sua sistemática do mundo, Puntel explicita as conexões ou interconexões entre as entidades do mundo

em seus vários campos ou âmbitos. Aqui não estamos falando do ente enquanto ente, o que a tradição chamava de *metafísica geral*; mas do ente enquanto natureza, enquanto ser humano, etc. Portanto, trata-se aqui, na sistemática do mundo, de uma reestruturação do que na tradição se chamou de *metafísicas especiais*, ou na linguagem de Husserl, de *ontologias regionais*.

2.3. A tematização da relação entre linguagem e mundo

Numa dimensão compreensiva da realidade, temos que levar em consideração a relação entre linguagem e mundo, ou entre sujeito e objeto. Noutras palavras, temos que considerar o que é mesmo *o compreender* os dados da realidade a partir da linguagem? Atualmente, existem várias teorias filosóficas que pensam o nosso acesso aos dados do conhecimento. Uma delas é o realismo metafísico que entende que *o compreender* é determinado pela coisa a ser compreendida. Neste sentido, a realidade é pré-dada. Existe independente de nossos conceitos e teorias que têm a única função de explicá-la e descrevê-la. Aqui a linguagem não tem um lugar central na elaboração das teorias e na sua justificação¹⁸.

Outra posição é a do idealismo ou antirrealismo que tenta mostrar que todo nosso acesso aos objetos do mundo se dá dentro de esquemas conceituais ou é mediado linguisticamente. Neste sentido, a posição realista torna-se algo ininteligível. Como uma posição intermediária entre o realismo metafísico e o relativismo, temos o realismo interno de Hilary Putnam que se opõe fortemente ao que chama de perspectiva de Deus: “..., ou seja, dispor de um ‘ponto de vista’ capaz de *abranger* os *dois* lados do abismo ou da cesura, de modo a podermos *comparar* teoria e mundo e decidir se entre ambos há uma *correspondência* ou quando tal correspondência foi alcançada” (PUNTEL, 2008, p. 480). Neste sentido, Putnam evita uma posição que admitiria a teoria da verdade como correspondência, pois não temos como garantir a verdade de nossas teorias. Isso porque, enquanto seres finitos, não temos uma noção única e exclusiva da verdade dos enunciados e da existência das coisas independente de nossas versões e práticas limitadas. Daí porque ele defende uma perspectiva estritamente subjetiva em nosso relacionamento com o mundo, ou seja, todo e qualquer conhecimento é mediado por nossos esquemas conceituais, que nos fornecem várias versões da realidade.

18 Para Puntel a palavra justificação está no nível pragmático de fundamentação entre os falantes sobre algo no mundo, por isso, ele a distingue de fundamentação no *sentido teórico* ou a partir de um determinado *Quadro Teórico*, no qual o que valem são as definições, axiomas, regras daquele *Quadro Teórico* específico na sua relação com os dados do mundo. Neste sentido, ele prefere usar a palavra demonstração ou *demonstração em sentido estrito* e fundamentação teórica. Sobre isso, Cf. PUNTEL, 2008, pp. 67-69.

Neste sentido, o mundo só existe como algo *moldado por nós* (espírito/linguagem/conceitos). Por isso, o nome de realismo interno, na ótica de que a visão que temos da realidade só existe dentro de um esquema conceitual articulado por nós. Puntel pergunta se não haveria a possibilidade de existir um mundo não moldado por nós? Para ele, Putnam pretende superar o abismo entre sujeito e objeto, mas fica apenas no nível epistêmico (sujeito), e o lado do objeto (da realidade em si) serve apenas de pano de fundo para dar evidência ao mundo como é moldado por nós.

No entanto, para Puntel, na posição do realismo interno, a dicotomia não só não é superada, mas aprofundada, pois aqui a realidade/mundo/universo só existe dentro de um esquema conceitual “articulado por nós”. Persiste aqui, porém, nesta posição uma pergunta de que não podemos escapar: “se “realidade” ou “mundo” existem ou poderiam existir de *alguma* maneira como mundo não *moldado* por nós?” (OLIVEIRA, 2019a, p. 298).

Outrossim, para superar a dicotomia entre pensamento e mundo, é preciso admitir a estrutura imanente da realidade enquanto expressabilidade universal: tudo o que é objeto de uma teoria pressupõe que este seja expressável. Por conseguinte, a expressabilidade é uma estrutura do mundo e isto implica uma instância que a exprima, uma instância de expressabilidade igualmente universal (linguagem universal), sob pena de qualquer empreendimento teórico se tornar, por princípio, sem sentido e autocontraditório. Para Puntel, o problema do antirrealismo é que ele pensa a linguagem como nossa linguagem reduzindo as estruturas universais ao universo limitado das linguagens particulares do sujeito. Mesmo no caso de Humboldt *apud* Oliveira (2019b, pp. 29-30) quando pensa a linguagem enquanto estrutura universal do mundo, o faz na sua relação inseparável com a consciência, enquanto órgão que estrutura o pensamento, ou seja, na sua determinação pelo sujeito do conhecimento. Até mesmo a solução da filosofia pragmática, torna-se insuficiente para pensar uma linguagem na sua estruturalidade universal, pois faz referência às ações dos sujeitos.

A proposta de Puntel para a superação do dualismo entre sujeito e objeto se articula em torno de quatro teses fundamentais: primeira, a forma adequada de exposição da filosofia é a das sentenças na forma puramente teórica; segunda, a semântica e a ontologia estão fundamentalmente interconectadas; terceira, a expressabilidade constitui um momento estrutural fundamental dos entes e do Ser; quarta, a linguagem filosófica é uma linguagem expositiva. No caso, Puntel considera que:

(...) mostrou-se também que a *efetiva* superação do abismo, isto é, a superação que não é só afirmada de algum modo genérico, mas também concretizada em detalhes, pressupõe a aclaração de uma série de questões fundamentais. A mais importante de todas as questões diz respeito à compreensão da linguagem teórica. Essa grande temática foi abordada a partir da ideia da *expressabilidade universal* do mundo (do universo, do ser) (PUNTEL, 2008, pp. 548-549).

Partindo de sua definição de filosofia enquanto teoria que se expressa a partir de sentenças declarativas, Puntel defende que a linguagem sempre é linguagem de algo e este algo só é pensável linguisticamente. A linguagem defendida pelo autor é uma linguagem filosófica, pois a linguagem natural é baseada em sentenças que se valem da lógica de predicados de primeira ordem (no caso seu instrumento formal e, no mais, radicadas numa semântica composicional), ou seja, estruturadas na relação entre sujeito e predicado. Porém, pergunta-se: quando se abstrai de todas as determinações (na ontologia composicional pensadas como atributos, ou seja, propriedades e relações) e das entidades com as quais possa entrar em relação tal entidade (no caso da ontologia composicional pensada como substância/substrato ou objeto na filosofia analítica), o que resta? Apenas um *substrato* (substância) sem determinação, vazio e ininteligível que é pressuposto pela semântica da composicionalidade. Puntel sobre a substância, afirma: “Se retirarmos dela todas as propriedades, relações ou estados de coisas que lhe são atribuídos, o X ainda assim subsistiria *de algum modo*, já que, em conformidade com o seu pressuposto, ele não é idêntico com essas determinações” (PUNTEL, 2008, p. 91). Para ele, uma entidade assim tão indeterminada e vazia, abstrata em sua identidade própria, não é inteligível e deve ser abandonada pelo filósofo que busca um maior grau de inteligibilidade para as suas teorias.

Nessa perspectiva, Puntel propõe uma nova semântica que é baseada numa versão forte do princípio do contexto de Frege o qual diz que o significado das palavras é dado pelo contexto da sentença que expressa pensamentos. Puntel interpreta este princípio a partir da primazia da sentença enquanto uma configuração de sentido e explicação dos componentes subsentenciais das asserções verdadeiras sobre os elementos do mundo (OLIVEIRA, 2020, p.475). Ele se baseia, não no princípio de composicionalidade, que compreende a sentença a partir da estrutura de sujeito e predicado, isto é, o significado da sentença é dado pela composição dos significados dos componentes subsentenciais, ou seja, sujeito e predicado, a que corresponde uma ontologia da substância; mas, em sentenças *primas* (a palavra “prima” quer exprimir precisamente sem a estrutura sujeito e predicado) que têm a estrutura fundada no *expressum* da sentença. Noutras palavras, sentenças primas significam sentenças sem a estrutura sujeito/predicado da semântica composicional. Como exemplo de sentença prima, temos a sentença, *chove*, que expressa uma proposição prima. Qual será então a forma adequada de uma sentença teórica, já que a mesma não pode ter a forma de sujeito e predicado? Puntel estabelece um operador lógico que é anteposto à sentença de forma implícita ou explícita como determinante de seu valor de verdade, *é o caso que*. No exemplo citado, a sentença na sua forma correta seria assim formulada, *é o caso que chove*. Onde a formalização da estrutura da sentença prima ficaria dessa forma: “(T) (φ), sendo (T) o operador teórico e (φ) a variável de uma sentença” (HERRERO, 2012a, p. 15). Neste sentido, Puntel parte em sua semântica de duas teses fundamentais:

a) a implicação mútua ente semântica e ontologia; b) o caráter insustentável da ontologia substancialista (ininteligibilidade do conceito de substância). Dessa forma, exige-se uma nova ontologia. E pela implicação mútua entre ontologia e semântica, também uma nova semântica em que Puntel se utiliza em sua exposição de sentenças na estrutura sintática de sujeito/predicado que é o que usamos na linguagem quotidiana fazendo, porém, *uma leitura semântica* a partir do princípio do contexto.

2.4 A linguagem originária enquanto dimensão de expressabilidade do Mundo

Diante do contexto de abismo (gap) entre linguagem e natureza (pensamento e mundo) que marca a postura pós-metafísica de Habermas, Puntel propõe uma teoria abrangente e universal que considere não apenas aspectos isolados da realidade ou campos do saber, mas a realidade como um todo ou na sua estruturalidade imanente. Por isso, pergunta como pode um sujeito contingente e limitado como o ser humano, que faz um uso situado de linguagens particulares, refletir sobre a realidade como um todo ou em suas características imanentes universais? Para pensar a realidade de forma universal, é necessário determinar um critério linguístico universal e repensar a centralidade dada ao sujeito pela filosofia moderna da subjetividade.

Primeiro, temos que distinguir entre duas formas de linguagens. Uma que é histórica, contingente e bem determinada, enquanto signos linguísticos e que é uma produção humana e que tem como referencial fundamental, o sujeito linguístico ou ação dos falantes. E outra, que é a linguagem no sentido maximal ou enquanto estrutura absolutamente universal, enquanto expressabilidade universal do ser em seu todo (OLIVEIRA, 2019b, pp. 34-36). Aqui a linguagem emerge como uma dimensão da inteligibilidade do todo da realidade que é em si mesma *expressável* e que logicamente demanda de uma instância *expressante*. Neste sentido, a linguagem é coextensional aos dados do mundo (entes) e ao ser na sua expressabilidade imanente. Para Puntel, a coextensionalidade linguística não se refere apenas aos entes como pensava a antiga ontologia clássica, mas também o ser que é expressável linguisticamente. E por isso, ele fala de *universo ilimitado do discurso*. Noutras palavras, o real é expressável, não só o ente, mas, sobretudo, os entes são expressáveis na medida em que *são*. Neste sentido, não existe para Puntel uma identificação entre os entes e o Ser. Os entes são, enquanto abarcados pelo Ser, mas não *são* o Ser. Por essa razão se fala justamente de Ser primordial e há distinção estrita entre ontologia (teoria dos entes) e metafísica primordial (teoria do Ser em si mesmo e em seu todo). Por isso que sua teoria deve ser entendida não apenas como ontologia, mas como *metafísica* do Ser Primordial.

Puntel entende a linguagem como um “sistema semiótico composto de uma quantidade infinita não enumerável de expressões” (PUNTEL, 2008, p. 497) ou que compreende todos os dados do universo do discurso em sua estruturalidade imanente. É essa linguagem que ele denomina de *linguagem originária*, enquanto instância expressante da inteligibilidade do mundo em seu todo. O autor chega a este conceito de linguagem a partir da tese de que todo empreendimento teórico pressupõe a expressabilidade do que trata, o que exige como contrapartida uma instância de expressabilidade universal fundamental da expressabilidade universal que entende a linguagem como dimensão expressante do real nas suas determinações imanentes. O que significa que a filosofia enquanto atividade expositiva sobre o mundo se articula de forma linguística. Neste sentido, a linguagem se torna o elemento central de toda a teoria filosófica. Puntel defende que, nas estruturas linguísticas, pode-se ler a estruturalidade do mundo. Ou seja, as estruturas lógicas, semânticas e ontológicas da linguagem são estruturas do mundo. Nesta pesquisa, defende-se a centralidade desta tese ontológica para a constituição do conceito de linguagem e para pensar a teoria sistemático-estrutural punteliana que tem como fundamento uma nova concepção de linguagem nas suas bases semânticas e ontológicas.

Nessa perspectiva, a filosofia punteliana irá refletir sobre a *conexão universal*¹⁹ entre as estruturas universais e o ser objetivo, enquanto elemento comum de todas as conexões entre as diversas esferas da realidade, a partir de uma visão da estrutura das sentenças declarativas que não têm relação com o sujeito, enquanto determinante fundamental da teoria que se expressa no operador lógico: *é o caso que assim e assim*. Neste sentido, o que está em primeiro plano é a linguagem enquanto expressante universal do ser nas suas estruturas lógicas, semânticas e ontológicas.

O entendimento punteliano concebe o Ser Primordial não como a soma de todos os entes ou como algo além deles, mas como uma realidade que é co-articulada em cada sentença declarativa a partir da dimensão da expressividade universal do ser que se manifesta como linguagem. Na sistemática compreensiva é exposto, em primeiro lugar, o ser em si mesmo (metafísica), ou seja, nas suas características imanentes de inteligibilidade, coerência universal e expressabilidade (características teóricas) e bondade, perfeição e beleza (características práticas).

Em um segundo momento da sistemática do mundo é exposto o ser no seu todo, ou como ente enquanto tal (ontologia), ou seja, nas suas relações com os entes nas suas várias dimensões,

19 Trata-se aqui da dimensão que possibilite pensar a diferença e a relação entre o mundo dos sujeitos e o dos objetos, uma *dimensão abarcante e originária* que abrange os dois polos da realidade e que lhes dê sentido e fundamento. O conceito onibrangente que permite pensar a relação entre os dois termos de maneira não reducionista que seria o conceito de *Mundo* (com ‘M’ maiúsculo) que seria a dimensão abarcante que inclui tanto o *mundo objetivo*, natural como cosmo ou processo evolutivo físico-biológico, quanto o *mundo da vida* como dimensão da comunicação e da ação. Sobre isso, Cf. PUNTEL, 2015a, p. 114.

políticas, sociais, históricas, éticas, estéticas, etc. Neste ponto, Puntel irá fazer uso da teoria das modalidades (necessidade, possibilidade e contingência) para combater a tese onicontingentista, cuja posição implica a possibilidade do nada absoluto, um conceito autocontraditório segundo Puntel: “- Se absolutamente tudo – e, assim, a própria dimensão do ser-fosse contingente, dever-se-ia assumir a possibilidade do nada absoluto. – Porém, ocorre que o nada absoluto não é possível. – Portanto, nem tudo, isto é, nem toda a dimensão do ser é contingente” (PUNTEL, 2008, p. 593). O que ele defende é que existe uma dimensão necessária e uma dimensão contingente no Ser Primordial, entendido como bidimensionalidade. Essa é uma grande novidade da teoria de Puntel e grande conquista em termos de determinação de seu quadro referencial teórico, ou seja, a recuperação da teoria modal a partir das correntes mais modernas da atualidade.

3. CONCLUSÃO

A pesquisa sobre as questões metafísicas tem se intensificado nos últimos anos, especialmente na filosofia analítica. Apesar disso, não temos uma visão abrangente ou universal de sua temática, devido à separação ontológica (que provém de uma filosofia que se entende fundamentalmente enquanto epistemologia, a filosofia transcendental) entre sujeito e objeto. Neste sentido, a filosofia transcendental ainda possui uma influência determinante no método filosófico das correntes filosóficas, especialmente o realismo epistêmico-pragmático de Jürgen Habermas. A filosofia de Puntel tem a proposta de superar este abismo conceitual entre linguagem e mundo e pensar de forma sistemática as questões suscitadas pela filosofia analítica (no nível das estruturas) e pela filosofia fenomenológico-hermenêutica de Heidegger (no nível do conteúdo), a partir de uma teoria metafísica do Ser Primordial. Dessa forma, pretendíamos demonstrar que a filosofia sistemático-estrutural de Puntel se configura como o quadro referencial teórico mais abrangente e universal para tratar com propriedade dos problemas do naturalismo e do realismo suscitadas pela reflexão intersubjetiva e dualista de Jürgen Habermas. Tendo em vista que ele não consegue substituir o ponto de vista da subjetividade isolada de Kant e Husserl por um novo modelo de intersubjetividade, pois para Puntel, uma filosofia da intersubjetividade continua sendo uma variante da filosofia da subjetividade, e, portanto, o dualismo entre sujeito e objeto permanece. Neste sentido, a posição de Habermas ainda se configura no horizonte de filosofia da subjetividade transcendental, pois assume como elemento determinante de sua pragmática formal, a organização de uma filosofia da subjetividade transcendental, mesmo quando entendida como uma estrutura fundamental na esfera da comunicação.

Puntel insere-se numa tradição de mais de dois mil anos que entende a filosofia enquanto teoria abrangente que trabalha as estruturas fundamentais da realidade enquanto tal. obsta que, na situação atual da filosofia, existe uma fragmentação do saber causada pelo abismo entre o conhecimento e mundo, sujeito e objeto que foi inaugurado de forma sistemática por Kant; o que, por sua vez, influencia várias correntes da filosofia atual como o pensamento pós-metafísico do filósofo alemão Jürgen Habermas. A proposta filosófica de Puntel pretende superar esta postura epistemológica, por meio de uma filosofia sistemático-estrutural sobre *o Ser como tal e em seu todo*, ou seja, nas suas relações com os entes, a partir de um quadro referencial teórico plenamente explicitado e justificado diante das teorias e hipóteses mais recentes da filosofia atual. Puntel pretende pensar a partir da tradição filosófica, mas dentro do contexto teórico aberto pelas filosofias contemporâneas, uma nova forma de articulação da filosofia enquanto tal.

Neste artigo apresentamos a contraposição entre dois modelos de pensar a realidade, o modelo pós-metafísico da pragmática formal de J. Habermas e o modelo de uma nova metafísica do Ser Primordial de Lorenz B. Puntel. A questão central aqui é a primazia da pragmática habermasiana que restringe a realidade, aos contextos dos mundos vividos e a sua forma de justificação que consiste nas acareações das pretensões de validade discursivas dos sujeitos de ação e de fala. Neste sentido, o operador lógico utilizado é o da razão comunicativa que não dá conta de uma visão universal e englobante da realidade na explicitação das coisas mesmas em sua inteligibilidade e coerência universais. Noutras palavras, Habermas limita as potencialidades da razão humana e o campo temático da filosofia. Ele é vítima das críticas céticas e relativistas, pois ao mesmo tempo que repõe as questões advindas do realismo e do naturalismo, não consegue enfrentá-las satisfatoriamente. Assim não consegue superar o modelo da filosofia transcendental em que o sujeito está situado num verdadeiro abismo epistêmico com relação às coisas do mundo, que ele não pode conhecer, mas apenas pressupor como algo comum e independente da linguagem teórica.

O que Puntel pretende fazer é recuperar a centralidade da semântica em relação à pragmática, pois para ele é por meio das sentenças que falamos sobre algo no mundo, portanto toda sentença tem um conteúdo informacional, ou seja, aponta para uma realidade além de si que é a coisa mesma impregnada linguisticamente. Puntel irá partir das linguagens naturais, mas desenvolverá uma linguagem artificial, específica de uma teoria filosófica que é a sentença declarativa que opera de forma *simpliciter*, ou seja, que não tem referência a sujeitos, contextos de ação e de fala, mas apenas à coisa mesma em sua inteligibilidade (é o caso que é assim e assim).

Puntel considera a semântica como dimensão fundamental para pensar a realidade, daí a sua famosa expressão de que a semântica e a ontologia são os dois lados da mesma moeda. Neste sentido, ele irá superar a postura dualista da filosofia transcendental, pois linguagem e mundo não

são mais grandezas opostas, mas elementos do mundo co-originários e impregnados linguisticamente. Quanto à questão ontológica do naturalismo e a questão epistemológica do realismo, Puntel propõe uma nova semântica que substitui o conceito ininteligível de substância pelo conceito de configuração dos fatos primos que quando são verdadeiros correspondem aos objetos do mundo. Também, propõe uma nova ontologia que tematize as estruturas lógicas, semânticas e ontológicas a partir da centralidade da linguagem enquanto dimensão de expressabilidade do Ser em si mesmo e em seu todo.

REFERÊNCIAS

FRANÇA, Clístenes Chaves de. **Pragmática formal, verdade e realismo: do conceito epistêmico à indeterminação da verdade em Jürgen Habermas**. Dissertação, UFC. Fortaleza, 2017.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. **Verdade e justificação: ensaios filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011.

HERRERO, Javier F. O desafio que a teoria sistemático-estrutural de Puntel coloca à filosofia atual (AULA INAUGURAL). **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 125 (2012a): 7-27.

_____. Ser e Deus na filosofia sistemático estrutural de Puntel. **Síntese - Rev. de Filosofia** V. 39 N. 124 (2012b): 205-236.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: Alexandre Morujão e Manoela dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

KRIPKE, Saul. **Naming and Necessity**. Oxford: Blackwell, 1972.

LOUX, Michael J. **Metaphysics: a contemporary introduction**. New York and London: Routledge, 2006.

McDOWELL, John. **Mente e mundo**. Tradução: João Vergílio Gallerani Cuter. São Paulo: Idéias & Letras, 2005.

OLIVEIRA, Juliano Cordeiro da Costa. **Secularismo e religião na democracia deliberativa de Habermas Da pragmática ao déficit ontológico e metafísico**. Porto Alegre, Editora Fi; Teresina, EDUFPI, 2018.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A metafísica do ser primordial: L. B. Puntel e o desafio de repensar a metafísica**. São Paulo: Loyola, 2019a.

_____. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo.** São Paulo: Paulus, 2014.

_____. **Antropologia filosófica contemporânea: subjetividade e inversão teórica.** São Paulo: Paulus, 2012a.

_____. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea.** São Paulo: Loyola, 2006.

_____. Teoria do ser primordial como tarefa suprema de uma filosofia sistemático-estrutural. **Síntese - Rev. de Filosofia** v. 39, n. 123 (2012b): 53-79.

_____. Se, como e com que pressupostos chega a filosofia ao tema “Deus”: a proposta da Metafísica Primordial. **Síntese - Rev. de Filosofia**, v. 42, n. 134 (2015): 475-501.

_____. A nova metafísica e a compreensão da religião. **Síntese - Rev. de Filosofia** v. 47, n. 149 (2020): 469-501.

_____. Centralidade da Linguagem e a Nova Proposta de Articulação da Teoria Filosófica. In: _____; SOUZA, Marcus José Alves de; LIMA FILHO, Maxwell Moraes de (Orgs.). **Escritos de Filosofia III: Linguagem e Cognição** [recurso eletrônico] - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019b, pp. 14-39. Disponível em: <http://www.editorafi.org>.

PUNTEL, Lorenz B. **Estrutura e Ser.** Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2008.

_____. **Ser e Deus.** Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J. -L. Marion. Tradução: Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2011.

_____. **A filosofia como discurso sistemático: diálogos com Emmanuel Tourpe sobre os fundamentos de uma teoria dos entes, do Ser e do Absoluto.** Tradução: Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2015a.

_____. O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica. **Síntese - Rev. de Filosofia** v. 40, n. 127 (2013): 173-223.

_____. A filosofia e a questão de Deus: um novo enfoque sistemático. **Síntese - Rev. de Filosofia**, v. 42, n. 134 (2015b): 365-395.

_____. A totalidade do Ser, o Absoluto e o tema “Deus”: um capítulo de uma nova metafísica. In: _____; IMAGUIRE, Guido; ALMEIDA, Custódio Luís S. de; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (Orgs.). **Metafísica Contemporânea** - Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, pp. 191-222.

PUTNAM, Hilary. **Mind, Language and Reality.** Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

QUINE, W. V. **Theories and Things.** Cambridge (MA), London: Harvard, 1981.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza.** Tradução: Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

O CONFRONTO ENTRE O PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO DE JÜRGEN...

Adriano Messias Rodrigues / Luís Alexandre Dias do Carmo

SELLARS, W. **Empirismo e filosofia da mente**. Com uma introdução de Richard Rorty e um guia de estudos de Robert Brandom. Petrópolis: Vozes, 2003.

TARSKI, Alfred. **A concepção semântica da verdade**. Tradução de Celso Braidão. São Paulo Editora Unesp, 2007.

WITTGENSTEIN, L. **Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas**. Tradução e prefácio de M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

DIÁLOGOS ENTRE A TEORIA SOCIAL CRÍTICA HABERMASIANA E A TEORIA FEMINISTA DE NANCY FRASER

Charles Feldhaus¹
Camila Dutra Pereira²

Resumo:

Este artigo examina algumas das objeções traçadas por Nancy Fraser à teoria social crítica de Jürgen Habermas à luz de algumas reformulações empreendidas pelo filósofo e sociólogo alemão em *Facticidade e validade*, quando se devota a aplicar o modelo de democracia deliberativa às demandas feministas por igualdade não apenas de direito, mas também igualdade fática. Em seu artigo Fraser acusa a teoria crítica discursiva não de defender posição abertamente preconceituosas em relação a gênero, mas de uma omissão relativa às questões de gênero, o que, contudo, não deixa de ser censurável. Além do mais, ela defende que o modelo de teoria crítica discursivo dualista baseado na distinção entre as esferas da reprodução social é deficiente no diagnóstico e na identificação de remédios para algumas injustiças sociais sofridas pelas mulheres. O modelo discursivo carece de categorias que permitam interpretar os papéis de gênero e a problemática que envolve a família patriarcal e o trabalho doméstico. O modelo de democracia deliberativa habermasiano demonstra, diferentemente dos textos criticados por Fraser, uma preocupação explícita com as questões de gênero e até mesmo alguma vantagem explicativa em relação ao modelo anterior, mas como tal modelo é construído sobre suposições básicas de *A teoria do agir comunicativo*, esse modelo ainda encontra dificuldades em enfrentar algumas demandas feministas.

Palavras-chave: Teoria social. Reprodução social. Crítica feminista. Juergen Habermas. Nancy Fraser.

DIALOGUE BETWEEN HABERMASIAN'S CRITICAL SOCIAL THEORY AND NANCY FRASER'S FEMINIST THEORY

34

Abstract:

This article examines some of the objections raised by Nancy Fraser to Jürgen Habermas' critical social theory in light of some reformulations undertaken by the German philosopher and sociologist in *Facts and Norms*, when he devotes himself to applying the model of deliberative democracy to feminist demands for equality not only of law, but also factual equality. In her article, Fraser accuses critical discursive theory not of defending openly prejudiced positions in relation to gender, but of an omission regarding gender issues, which, however, is still objectionable. Furthermore, she argues that the dualist discursive critical theory model based on the distinction between spheres of social reproduction is deficient in diagnosing and identifying remedies for some social injustices suffered by women. The discursive model lacks categories that allow interpreting gender roles and the problem that involves the patriarchal family and domestic work. The Habermasian model of deliberative democracy demonstrates, unlike the texts criticized by Fraser, an explicit concern with gender issues and even some explanatory advantage over the previous model, but how such model is built on basic assumptions of *The Theory of Communicative Action*, this model still finds it difficult to face some feminist demands.

Keywords: Social Theory. Social Reproduction. Feminist Critics. Juergen Habermas. Nancy Fraser.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina e pós-doutor em Filosofia pela Martin Luther Universität Halle Wittenberg. Professor Associado da Universidade Estadual de Londrina. Email: charles@uel.br. Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-6889-0239>.

² Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina – UEL. E-mail: camiladutra.filosofia@uel.br. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-1004-8249>.

1. INTRODUÇÃO

Juergen Habermas (1929-) é certamente um dos teóricos críticos mais importantes da segunda geração da teoria crítica da sociedade (às vezes também chamada de Escola de Frankfurt). Sua obra já monumental, aborda diferentes temáticas e tópicos, e ele é muito lembrado pela publicação de sua principal obra *A teoria da ação comunicativa* em 1981. Nessa obra Habermas propõe um novo modelo de teoria crítica da sociedade que pretende entre outras coisas oferecer uma ferramenta de diagnóstico e solução para diversas patologias sociais. As questões relacionadas às injustiças sociais podem ser consideradas como um tipo de patologia social e uma teoria da sociedade que pretenda ser uma alternativa viável as outras versões da teoria crítica da sociedade já existentes deve permitir identificar injustiças sociais assim como apontar remédios para corrigir essas patologias sociais. O modelo habermasiano em *A teoria da ação comunicativa* se baseia na tese que a dinâmica social se rege pelo binômio sistema e mundo vivido. As patologias sociais seriam, ao menos em parte, resultado da colonização do mundo vivido pelo sistema. O termo mundo vivido é herdado da fenomenologia de Edmund Husserl e em Habermas se relaciona com os saberes intuitivos e compartilhados, ao passo que o sistema se relaciona com o dinheiro, a burocracia, entre outros. A ideia básica da hipótese da colonização do mundo vivido pelo sistema é que certas esferas da vida humana e da sociedade anteriormente regidas pelo saber do mundo vivido passam gradativamente a ser regidas pelos imperativos sistêmicos do capital e da burocracia, por exemplo e isso gera na política déficits de legitimidade e outros tipos de patologia social. Habermas já havia tentando aplicar uma versão mais embrionária da sua concepção de sociedade como sistema e mundo vivido em sua obra de 1973 *A crise de legitimidade do capitalismo tardio*. Nessa obra Habermas já busca aplicar as categorias básicas de sua teoria crítica, a fim de explicar as tendências de crise de legitimidade e racionalidade das sociedades capitalistas avançadas. Entretanto, a maneira como a teoria crítica de Habermas identifica as patologias sociais e os remédios para essas patologias não tem agradado a todos e teóricas feministas como a filósofa americana Nancy Fraser (1947-) escreveu um artigo com o sugestivo título *O que é crítico na teoria crítica? O caso de Habermas e gênero*³ em 1985, alguns anos depois da publicação de *A teoria da ação comunicativa* e pouco mais de uma década da publicação de *A crise de legitimidade no*

³ O artigo *What is critical about critical theory? The case for Habermas and gender*, que integra a obra *Fortunes of Feminism* (2013), foi originalmente publicado em 1985 pela *New German Critique*.

capitalismo tardio. Nesse artigo Fraser desafia o potencial crítico da concepção de teoria crítica habermasiana, em especial a capacidade do paradigma discursivo lidar com as patologias sociais relacionadas com as questões feministas. Em particular, a teoria crítica deveria ser capaz de identificar os conflitos envolvidos em diferentes demandas sociais por igualdade, por exemplo, e oferecer remédios adequados. De alguma forma o artigo de Fraser, embora reconheça potencialidades e algumas vantagens no paradigma de discursivo devolvido por Habermas até a publicação de seu artigo em sua versão original de 1985, mas no geral considera que esse paradigma contém algumas deficiências que tornam difícil lidar com as demandas feministas por igualdade na sociedade. É importante observar que com a publicação de *Facticidade e validade* em 1992 Habermas dedica uma parte do capítulo XI Paradigmas do direito à questão das demandas feministas por igualdade. Dessa maneira, o presente artigo pretende reconstruir as principais críticas de Fraser em seu artigo de 1985 e avaliar se aquilo que Habermas acrescenta ou elucida com sua concepção de democracia deliberativa em 1992 poderia responder ao menos em parte algumas das críticas que Fraser dirige principalmente as obras das décadas anteriores. Como será possível observar, Fraser defende que uma teoria crítica da sociedade deve prestar contas ao fato que a luta feminista estava entre as mais significativas de uma época e deveria lançar luz sobre o caráter e as bases dessa relação de dominação, articulando as patologias e injustiças a fim de superá-las. Contudo, como se pretende demonstrar, a análise posterior realizada pelo filósofo e sociólogo alemão, embora muito mais sofisticada que e imune a alguns aspectos da crítica de Fraser ainda não se torna completamente imune a algumas das objeções. Mesmo que Habermas não seja completamente omissos às questões de gênero como foi nas obras anteriores, o modelo discursivo ainda vai encontrar dificuldade em enfrentar alguns tipos de patologias ou injustiças sofridas pelas mulheres apontadas por Fraser que estão relacionadas com a esfera do trabalho não pago do cuidado com os filhos e os demais serviços domésticos que são uma condição essencial da própria dinâmica da sociedade capitalista tardia que Habermas pretendeu atacar com sua obra *A crise de legitimidade no capitalismo tardio*.

2. A CONCEPÇÃO DE TEORIA CRÍTICA DE HABERMAS

Em *A teoria da ação comunicativa*, Habermas vai defender que a “teoria do agir comunicativo não é uma metateoria, mas o início de uma teoria social que se empenha por demonstrar seus parâmetros críticos” (HABERMAS, 2012, p. 9), que trata de um conceito de sociedade em dois níveis “os paradigmas ‘mundo da vida’ e ‘sistema’” (HABERMAS, 2012, p. 10) e, que, por sua vez, também “deve possibilitar uma conceitualização do contexto social da vida que se revele adequada aos paradoxos da modernidade” (HABERMAS, 2012, p. 11). Se poderia dizer que o artigo de Fraser pretende exatamente atacar o caráter crítico da teoria discursiva habermasiana, uma vez que ele parece ignorar as questões relativas ao gênero, mostrar as limitações tanto no que diz respeito à capacidade de diagnóstico, quanto à capacidade de fornecer remédios adequados as patologias sociais relacionadas com o gênero, e do mesmo modo a incapacidade do modelo de revelar de maneira completamente adequada os paradoxos das sociedade moderna entre os quais se encontram os conflitos sociais por igualdade de tratamento das mulheres na esfera pública da sociedade.

Em 1973, em *A crise de legitimidade no capitalismo tardio*, Habermas já havia tentado atualizar a teoria crítica da sociedade, especialmente como se poderia pensar uma nova teoria da crise inspirada no pensamento marxista mas que evitasse algumas limitações do pensamento marxista e em reducionismo da teoria dos sistemas. Nessa obra ele traça a distinção entre diferentes tipos de organização social como sociedades primitivas, sociedade tradicional, sociedade capitalista liberal clássica e capitalismo tardio. Ele também problematiza o conceito de crise a partir da perspectiva médica, dramática e social e tenta mostrar como a sociedade capitalista tardia entra numa espiral de tendência de crises porque o Estado assume funções difíceis de serem cumpridas (FELDHAUS, 2021, p. 145-9). É importante lembrar ao menos os aspectos gerais desse texto aqui porque as críticas de Fraser em boa medida se devotam à insuficiência do paradigma discursivo tal como apresentado nessa obra.

No arcabouço teórico da teoria crítica habermasiana, ele traça uma distinção entre a dimensão simbólica e a dimensão material com aspectos centrais da dinâmica social. O que começou como a distinção entre trabalho e interação em escritos como *Técnica e ciência como ideologia* em 1968, se transforma com o tempo até chegar em *A teoria do agir comunicativo* na distinção entre mundo da vida e sistêmica, e a distinção entre ação comunicativa, ação estratégica e ação instrumental. Inicialmente Habermas pretendeu, contra a herança marxista, apontar para a limitação de uma explicação da dinâmica social centrada apenas na dimensão material e sugere a

inclusão da dimensão da interação ou do simbólico. A distinção entre sistema e mundo da vida pretende explicar as patologias que surgem com o crescimento da racionalidade com relação a fins em diferentes esferas da vida humana. A distinção entre os diferentes tipos de ações pretende sofisticar ainda mais a capacidade de diagnóstico e direcionamento de soluções do paradigma discursivo da teoria crítica. A distinção inicialmente era mais rígida, mas com o tempo Habermas se dirige a uma distinção mais flexível e que considera muito mais que tipo de ação é predominante como o aspecto mais importante e não a pura e simples presença de um tipo ou outro como evidência de alguma patologia social. Como exemplos de reprodução material é possível indicar o trabalho social e da reprodução simbólica a socialização dos jovens, a consolidação da solidariedade grupal e a transmissão das tradições culturais (cf. HABERMAS, 1986, p. 214). Tal distinção é importante pois Habermas a utiliza para classificar práticas e atividades sociais reais, diferenciadas de acordo com qual das funções servem exclusiva ou principalmente. O autor preocupa-se com o modo como os imperativos burocráticos do estado administrativo e os valores monetários da economia se intrometem nos contextos do mundo da vida. Em sua concepção, a família é um contexto primordial do mundo da vida, cada vez mais invadido pelas restrições da economia pública e pelos imperativos burocráticos normalizadores.

3. AS CRÍTICAS DE FRASER À CONCEPÇÃO DE TEORIA CRÍTICA DISCURSIVA DE HABERMAS

Em *O que é crítico na teoria crítica?*, Fraser desenvolve um conjunto de objeções à concepção de teoria crítica de Habermas, em particular ela entende que o modelo baseado na dicotomia entre mundo da vida e sistema e que concebe as lutas emancipatórias como lutas contra a colonização do mundo da vida, como fez Habermas, corre-se o risco de apoiar e restabelecer um domínio, não de ação comunicativa livre e igualitária, mas de dominação masculina e subordinação feminina. Para evitar esse perigo, uma teoria crítica não deve colocar a família nuclear e a economia oficial em lados opostos da principal divisão categórica. Assim, as distinções teóricas primárias de Habermas são inadequadas de uma perspectiva feminista em razão do contraste entre integração de sistema e mundo da vida. As inadequações na conceituação regularmente se traduzem em análises empíricas ou diagnósticos de época questionáveis e em categorias que não funcionam como conceitos emancipatórios e úteis para a prática crítica.

A distinção traçada por Habermas ao menos até a publicação do artigo de Fraser em 1985 entre reprodução simbólica e material pode ser interpretada de duas maneiras. A primeira assume que as duas funções são “tipos naturais” distintos. As práticas educativas seriam orientadas para a reprodução simbólica e as práticas que produzem alimentos e objetos estariam, por sua natureza essencial, preocupadas com a reprodução material. Já a interpretação “pragmática-contextual” não classifica as práticas de educação infantil como inerentemente orientadas para a reprodução simbólica. Para Fraser, a interpretação das duas dimensões da dinâmica social como tipos naturais é inadequada, pois “criar filhos não é *per se* atividade de reprodução simbólica; é igualmente e ao mesmo tempo atividade de reprodução material” (FRASER, 2013 [1985], p. 22). Logo, o tratamento que o capitalismo dá à reprodução social é contraditório, pois apesar de não funcionar sem essa atividade, “confere a ela pouco ou nenhum valor econômico” (FRASER et al, 2019, p. 111). O mesmo raciocínio se aplica às atividades institucionalizadas no trabalho remunerado capitalista moderno, tendo em vista que a produção de alimentos e objetos contribui para a sobrevivência biológica das pessoas, mas também reproduz identidades sociais com significados mediados simbolicamente. Fraser conclui que a distinção entre o trabalho não remunerado das mulheres e outras formas de trabalho do ponto de vista da reprodução não pode ser uma distinção de “tipos naturais”, mas uma distinção contextual-pragmática com o propósito de focar o que é, em cada caso, apenas um aspecto de um fenômeno de duplo aspecto. Por conseguinte, a classificação dos tipos naturais legitimaria a separação institucional da criação dos filhos do trabalho assalariado e o confinamento das mulheres a uma esfera separada, arranjo institucional que é considerado um dos fundamentos da subordinação das mulheres modernas. Com isso Fraser não está querendo dizer que o arcabouço teórico habermasiano seja explicitamente preconceituoso em relação aos gêneros, mas que a omissão de Habermas em enfrentar o problema de gênero não pode ser considerado como meramente neutra. O ponto de Fraser consiste muito mais em defender que o aspecto dual das esferas de reprodução social da teoria crítica de Habermas não pode se omitir em relação à questão de gênero sob pena de incorrer no erro que já foi apontado por Simone de Beauvoir no clássico feminista *O Segundo Sexo*, “a ausência ou a insignificância do elemento feminino no conjunto de uma obra já é sintomática [...]” (BEAUVOIR, 2019, p. 328). Ou seja, a omissão de Habermas está carregada de significado e demonstra algumas deficiências no paradigma discursivo como diagnóstico de época da dinâmica dos movimentos sociais, em especial dos movimentos feministas de luta pela igualdade social e na apresentação de remédios às injustiças

sofridas pelas mulheres, uma vez que um diagnóstico inadequado pode levar a uma resposta ou a uma solução inadequada. Por isso, o paradigma discursivo, se quiser prestar a devida atenção e oferecer uma resposta adequada às demandas feministas precisa enfrentar a questão de frente e mostrar como o modelo lida com as reivindicações por melhores condições na sociedade. E mesmo que Habermas não tenha feito nenhuma menção explícita ao nome de Fraser em sua obra *Facticidade e Validade*, o fato é que ele procurou responder explicitamente à questão das demandas feministas por igualdade. Mais adiante trataremos em maior detalhe do que Habermas diz nessa obra.

Fraser examina também a distinção entre “contextos de ação socialmente integrados” e “contextos de ação integrados ao sistema”. Os primeiros seriam aqueles em que agentes coordenam suas ações por referência a alguma forma de consenso intersubjetivo sobre normas, valores e fins, baseado no discurso e na interpretação linguística. Já os segundos seriam aqueles em que ações são coordenadas pelo entrelaçamento de consequências não intencionais, enquanto cada ação individual é determinada por cálculos auto interessados e maximizadores de utilidade. Habermas considera o sistema econômico capitalista um caso paradigmático de "contexto de ação integrado ao sistema", e a família nuclear moderna um "contexto de ação socialmente integrado", distinção que Fraser considera abranger seis elementos conceituais: funcionalidade, intencionalidade, linguisticalidade, consensualidade, normatividade e estrategicidade. Tanto no local de trabalho capitalista quanto na família nuclear moderna, as consequências das ações podem ser funcionalmente entrelaçadas de modos não intencionais pelos agentes. Fraser presume que a distinção gira em torno dos elementos de consensualidade, normatividade e estrategicidade e distingue duas interpretações da posição de Habermas: 1) o contraste entre os dois tipos de contextos de ação como diferença absoluta: contextos integrados de sistema não envolvem consensualidade ou referência a normas e valores morais, e contextos socialmente integrados não envolvem cálculo estratégico (cf. HABERMAS, 1984, p. 85); 2) o contraste como diferença de grau: contextos integrados de sistema envolvem alguma consensualidade e referência a valores morais, e contextos socialmente integrados envolvem alguns cálculos estratégicos. Para Fraser, a interpretação das diferenças absolutas é extrema demais para ser útil para a teoria social (cf. FRASER, 2013 [1985], p. 25), pois a família nuclear moderna não é desprovida de cálculos estratégicos individuais. Esses contextos de ação, embora não sejam oficialmente contabilizados como econômicos, possuem dimensão estratégica e econômica. Como a interpretação das

diferenças absolutas não distingue a economia capitalista da família nuclear, Fraser infere que a diferença não é de grau, mas uma interação dos três elementos.

A caracterização da família como um domínio de reprodução simbólica, socialmente integrado, e do local de trabalho pago como um domínio de reprodução material integrado ao sistema tende a exagerar as diferenças e ocultar as semelhanças, desviando “[...] a atenção do fato de que o lar, como o local de trabalho remunerado, é um local de trabalho, embora não remunerado e muitas vezes não reconhecido” (FRASER, 2013 [1985], p. 28). Ainda, oculta o fato de que, no local de trabalho remunerado e no lar, as mulheres são designadas para ocupações femininas, voltadas para o serviço, frequentemente sexualizadas e subordinadas aos homens.

Opondo-se às implicações da tese de colonização de Habermas, Fraser reputa que a sociologia dualística de *A teoria do agir comunicativo*, apesar do potencial crítico embutido nela, ainda deixa de atacar os arranjos tradicionais de gênero que comprometem a igualdade de participação das mulheres na participação política. Aqui é bom lembrar que Fraser também defende um princípio de paridade de participação na esfera pública política para as mulheres, mas suas ferramentas de diagnóstico entendem que as demandas por igualdade se baseiam tanto em aspectos relacionados ao reconhecimento, quanto relacionados à redistribuição e por isso conseguem pontuar melhor onde se encontram as patologias a ser enfrentadas para garantir a paridade de participação política das mulheres em igualdade de condições na esfera pública política. O modelo discursivo habermasiano fala explicitamente apenas de incluir todos os concernidos pelas normas controversas no debate, mas deixa ao próprio debate identificar e problematizar os aspectos em que alguns membros da sociedade, nesse caso as mulheres, tem mais dificuldade em participar em igualdade de condições do debate. Aqui também é importante lembrar que ao tratar dos direitos culturais em *A inclusão do outro*, Habermas critica a solução proposta por Charles Taylor de criar uma categoria específica de direitos culturais para enfrentar os problemas relacionados com as identidades culturais e propõe uma reinterpretação dos direitos individuais clássicos para atender as demandas por reconhecimento (FELDHAUS & SARAIVA, 2017, p. 212-5). A questão da desigualdade de gênero provavelmente não seria resolvida pura e simplesmente com a estratégia proposta por Taylor de criar direitos culturais, mas o ponto é que Habermas não dá muitas dicas de como uma solução do modelo atual baseado nos direitos individuais liberais poderia enfrentar o problema e particularmente como poderia enfrentar o problema da falta de paridade de participação na esfera pública política pelos grupos marginalizados com base em questões culturais.

Entretanto, Fraser também reconhece que, apesar das dificuldades aventadas, a teoria crítica de Habermas oferece um relato das relações interinstitucionais entre as esferas da vida pública e privada no capitalismo clássico com potencial crítico genuíno. Mas, para realizar esse potencial, é necessário reconstruir o subtexto de gênero não tematizado de seu material. Nesse intuito, Fraser retorna à concepção habermasiana pela qual os sistemas econômicos e estatais estão situados com respeito ao mundo da vida (cf. FRASER, 2013, p. 32). Habermas sustenta que, com a modernização, os sistemas econômicos e estatais não são simplesmente desligados ou desligados do mundo da vida; também devem estar relacionados e incorporados a ele. O mundo da vida é diferenciado em duas esferas que fornecem ambientes complementares apropriados para os dois sistemas: enquanto a esfera privada ou família nuclear está vinculada ao sistema econômico, a esfera pública ou espaço de participação política, debate e formação de opinião está vinculada ao sistema administrativo estatal. Portanto, a família está ligada à economia por meio de trocas com dinheiro, fornecendo-a força de trabalho socializada em troca de salários, além de demanda para bens e serviços mercantilizados. A explicação habermasiana trata a família nuclear moderna como uma instituição historicamente emergente com suas próprias características positivas e determinadas, que surge concomitantemente com e em relação à economia capitalista emergente, ao estado administrativo e à esfera pública política, traçando algumas das dinâmicas de troca entre essas instituições e indicando como se adaptam às necessidades umas das outras.

Uma teoria social crítica das sociedades capitalistas precisa de categorias sensíveis ao gênero, pois os conceitos de trabalhador, consumidor e salário não são estritamente econômicos, mas “econômicos de gênero”. Também o conceito de cidadania não é estritamente político, mas “político-de-gênero”. A tese de colonização de Habermas falha em compreender que os canais de influência entre o sistema e as instituições do mundo da vida são multidirecionais, replicando um suporte institucional da subordinação das mulheres: a separação baseada em gênero da economia regulada pelo Estado e a esfera pública dominada pelos homens:

As categorias de Habermas tendem a representar erroneamente as causas e subestimar o escopo do desafio feminista ao capitalismo do estado de bem-estar. As lutas e desejos das mulheres contemporâneas não são adequadamente esclarecidos por uma teoria que traça a linha de batalha básica entre o sistema e as instituições do mundo da vida. Da perspectiva feminista, há uma linha de batalha mais básica entre as formas de dominação masculina que ligam o sistema ao mundo da vida e a nós (FRASER, 2013, p. 50).

Embora Habermas queira criticar a dominação masculina, suas categorias diagnósticas desviam a atenção para o problema da reificação neutra em relação ao gênero. Apesar disso, o filósofo fez concessões importantes às demandas feministas nas obras posteriores à *A teoria do agir comunicativo*, não apenas tematizando o papel de gênero da cidadania, mas de alguma forma reconhecendo a cegueira de gênero da formulação original de sua teoria social crítica.

Fraser reconhece que Habermas oferece uma alternativa para as abordagens padrão de separação do público e privado nas sociedades capitalistas, conceituando o problema como uma relação entre quatro termos: família, economia, estado e esfera pública. Sua visão sugere que no capitalismo clássico existem duas separações público-privadas distintas, mas interrelacionadas: uma separação público-privada ao nível dos “sistemas” e a separação público-privada no “mundo da vida”, a separação da família, ou esfera privada do mundo da vida, do espaço de formação e participação de opinião política, ou esfera pública do mundo da vida. Os papéis de trabalhador e consumidor vinculam a economia privada e a família privada, enquanto os papéis de cidadão e cliente vinculam o Estado público e as instituições de opinião pública. Apesar do relato sofisticado das relações entre as instituições públicas e privadas nas sociedades capitalistas clássicas, Habermas falha em tematizar o gênero das relações que descreve. Nesse sentido, a luta na história dos movimentos operários/sindicais era por um salário concebido não como pagamento a um indivíduo sem gênero pelo uso da força de trabalho, mas “como pagamento a um homem pelo sustento de sua esposa e filhos economicamente dependentes, legitimando a prática de pagar menos às mulheres por trabalho igual/comparável” (FRASER, 2013, p. 34). Nessa perspectiva, as mulheres não estão ausentes no local de trabalho remunerado: são trabalhadoras de serviço das profissões de ajuda que utilizam habilidades maternas; mal remuneradas, pouco qualificadas e de baixo status em ocupações segregadas por sexo; trabalhadoras em tempo parcial e dupla jornada; esposas e mães que “saem para trabalhar” (cf. PATEMAN, 1985). Essa diferença na qualidade da presença das mulheres no local de trabalho remunerado atestaria a dissonância conceitual entre a feminilidade e o papel da trabalhadora no capitalismo clássico, confirmando o papel masculino do trabalhador.

O outro papel que liga a economia oficial e a família na teoria crítica de Habermas é o de consumidor que, no capitalismo clássico, é companheiro e ajudante do trabalhador. Segundo Couture, “a questão não é que ser consumidor esteja necessariamente ligado a ser mulher [...] nas condições sociais existentes, o papel do consumidor está principalmente associado às mulheres, e

isso é uma função de uma história questionável de subordinação das atividades femininas a parceiros assalariados” (COUTURE, 1995, p. 265). Por conseguinte, a divisão sexual do trabalho doméstico atribui às mulheres o trabalho não remunerado de comprar e preparar bens e serviços para o consumo doméstico, o que se confirma examinando a história da publicidade de bens de consumo, que interpela seu sujeito, o consumidor, como feminino. A maneira como o paradigma discursivo de Habermas lida com os papéis que ligam a família e a economia é omissa também por não fazer menção ao papel de educador dos filhos, um papel feminino destinado a realizar o trabalho não remunerado de supervisionar a produção da força de trabalho que a família troca por salários. Em função disso, a omissão representa, para Fraser, uma marca de androcentrismo e tem consequências significativas, já que a consideração do papel do educador poderia ter apontado para a relevância central do gênero para a estrutura institucional do capitalismo clássico, e levado à revelação de outros papéis de gênero.

Enfim, o modelo discursivo de Habermas permitiria capturar algo importante sobre a dinâmica intrafamiliar. Contudo, é pouco enfatizado que as ações coordenadas por consenso normativamente garantido na família nuclear chefiada por homens são reguladas pelo poder, sendo um erro restringir o uso do termo “poder” a contextos burocráticos: “os teóricos críticos fariam melhor em distinguir diferentes tipos de poder, por exemplo, o poder patriarcal doméstico, de um lado, e o poder patriarcal-burocrático, do outro” (FRASER, 2013, p. 30). E mesmo essa distinção não basta para tornar a estrutura de Habermas adequada a todas as formas empíricas de dominação masculina nas sociedades modernas, pois o poder normativo-doméstico-patriarcal é apenas um dos elementos que reforçam a subordinação das mulheres na esfera doméstica. Para capturar os demais, seria necessário um arcabouço teórico-social capaz de analisar as famílias também como sistemas econômicos que envolvem a apropriação do trabalho não remunerado das mulheres e se articulam com outros sistemas econômicos que envolvem trabalho remunerado.

4. UMA RESPOSTA DE HABERMAS ÀS CRÍTICAS FEMINISTAS EM *FACTICIDADE E VALIDADE*

Como já dito, com a publicação de *Facticidade e validade* em 1992 Habermas dedica uma seção inteira do capítulo IX Paradigmas do direito à dialética entre igualdade de fato e igualdade de direito das mulheres. Se lembramos, por exemplo, que a esfera do direito do

paradigma do reconhecimento de Axel Honneth em *Luta por reconhecimento* tem como princípio respectivo o princípio da igualdade se poderia facilmente pensar nesse texto como um bom caminho para entender como o paradigma discursivo lida com a dinâmica dos movimentos sociais, em particular a dinâmica dos movimentos feministas. A estratégia de solução do paradigma discursivo para a dialética entre igualdade de direito e igualdade de fato é envolver os concernidos “na percepção, articulação e imposição organizada de seus próprios interesses” (HABERMAS, 2020, p. 519) e dessa maneira os concernidos ou afetados pela norma controversa sobre alguma discriminação de gênero se tornam participantes eles mesmos “da construção do contrapoder e da articulação dos interesses sociais” (HABERMAS, 2020, p. 519). A ideia básica de Habermas é que os concernidos não podem ser entendidos apenas como destinatários das normas e regulamentações especiais que tem a ver com os seus interesses, mas devem ser eles mesmos participantes ativos no espaço público da construção da solução ou da regulamentação ao problema de discriminação de gênero identificado e com isso se consegue “reforçar o status jurídico positivo do indivíduo” (HABERMAS, 2020, p. 519). O caminho proposto é estabelecer “modos de formação cooperativa da vontade” (HABERMAS, 2020, p. 520) e no caso específico das demandas feministas por igualdade no mercado de trabalho, que é uma das demandas abordados por Habermas nesse texto, a solução consiste em “pôr à disposição procedimentos e formas de organização que capacitem os participantes a resolverem suas questões e seus conflitos” (HABERMAS, 2020, p. 520). Os exemplos propostos são mecanismos de autogestão e instâncias de arbitragem, a fim de evitar que as leis e convenções coletivas levem à colonização do comportamento dos trabalhadores (HABERMAS, 2020, p. 522), nesse caso das trabalhadoras. O problema da solução habermasiana é que interpreta apenas como patologias ou como discriminações aquelas situações em que o aparato Estatal formal é “insensível às limitações da liberdade resultantes de desigualdades factuais” e quando o aparato Estatal “negligencia restrições à liberdade resultantes das compensações estatais a essas mesmas desigualdades” (HABERMAS, 2020, p. 527). É verdade que Habermas faz importantes apontamentos favoráveis à pauta feminista nesse texto, reconhecendo que a igualdade de tratamento entre gêneros “não pode ser entendida apenas como concessões do Estado social no sentido da partilha justa de bens sociais” (HABERMAS, 2020, p. 530), o que parece abrir espaço para um enfrentamento das questões de gênero tanto na dimensão cultural quanto na dimensão redistributiva como advoga Fraser. Assim como Fraser ele também foca na participação mais ativa das mulheres na esfera política como parte da solução do problema

da desigualdade fática e parece inclusive abrir alguma perspectiva para o que tem sido chamado da interseccionalidade, de uma interrelação entre demandas feministas com demandas raciais, econômicas, entre outras. Embora Habermas não empregue o termo ele critica as classificações sobregeneralizantes acerca das situações dos membros discriminados da sociedade, nesse caso das mulheres, e diz que “com frequência, aquilo que parece promover a igualdade das mulheres em geral favorece somente uma determinada categoria de mulheres (já privilegiadas) em detrimento das demais” (HABERMAS, 2020, p. 534). A razão para isso está exatamente no ponto central das defensoras do feminismo decolonial e da interseccionalidade. As desigualdades de gênero geralmente são sobrepostas por outros tipos de desigualdade social. Não por acaso Fraser juntamente com outras pensadoras feministas publicou um livro em 2019 com o título de *Feminismo para os 99 % Um manifesto*, em que ela chama a atenção para necessidade de superação da divisão dentro da pauta feminista das demandas por identidades e das demandas por redistribuição. O feminismo precisa atacar o capitalismo e particularmente o trabalho não remunerado das mulheres na esfera doméstica, mas também não pode esquecer de outras dimensões da discriminação como raça, etnia, classe social, entre outras. A interseccionalidade, por sua vez, é uma ferramenta analítica empregada para resolver problemas resultantes de divisões sociais baseadas em relações de poder vinculadas à classe, raça, gênero, etnia, orientação sexual, etc (COLLINS & BILGE, 2021, p. 16) que são muitas vezes ignoradas por abordagens focadas apenas na política da identidade ou na política da redistribuição e Habermas parece reconhecer, embora não desenvolva esse aspecto em *Facticidade e validade*, quando diz que “as desigualdades específicas de gênero se correlacionam de forma complexa e não evidente com prejuízos de outro tipo (ligados à origem social, idade, etnia, orientação sexual, etc)” (HABERMAS, 2020, p. 534). O problema do modelo habermasiano é não oferecer recursos muito claros a respeito de como enfrentar esse tipo de problemas e se restringir apenas a reconhecer a existência do problema quando afirma que “a legislação e a justiça [que] se orientam por padrões de interpretação tradicionais, (...) fortalece [m] os estereótipos vigentes da identidade de gênero” (HABERMAS, 2020, p. 535).

Além disso, é preciso lembrar contra a objeção da interpretação das distinções como tipos naturais que a distinção entre ação comunicativa e estratégica nas primeiras obras de Habermas era realizada de maneira mais estrita e ele estava comprometido com ações estratégicas veladas, que ele chamava de comunicação sistematicamente distorcida. Com o passar do tempo,

Habermas abandona esse conceito e torna a distinção mais dinâmica, indo em direção a uma distinção em termos de grau, em que ações sociais têm aspectos estratégicos e comunicativos e abandonando a ideia da existência de tipos puros. A questão é saber qual predomina em certo momento se a estratégica, se a comunicativa, a fim de determinar o caráter patológico ou não de um aspecto da sociedade ou outro. Com essa flexibilização da distinção entre tipos de ação, se poderia dizer que Habermas estaria tentando evitar o tipo de críticas que Fraser faz a interpretação dos tipos naturais e os problemas que esse tipo de distinção rígida pode acarretar.

5. REAVALIANDO A POSIÇÃO DE HABERMAS

A discussão das demandas feministas, em *Facticidade e validade* (2020 [1992]), XI *Paradigmas do direito*, por igualdade trata da aplicação do paradigma jurídico desenvolvido principalmente no segundo e terceiro capítulo da obra *Facticidade e validade*, que tratam especificamente da reconstrução do sistema de direitos moderno e por isso a questão das demandas feministas servem como um teste do modelo normativo anteriormente apresentado, uma vez que Habermas vai defender que o paradigma discursivo é superior no potencial explicativo e solucionador de problemas aos paradigmas liberal e do Estado de bem-estar social. Nesse sentido, Habermas fundamenta que os direitos somente podem autorizar as mulheres a uma configuração autônoma e privada da vida na medida em que possibilitarem uma participação, em igualdade de direitos, na prática da autodeterminação de cidadãos. Para o filósofo, apenas os envolvidos são capazes de esclarecer os pontos de vista relevantes em termos de igualdade e desigualdade, sob pena de oprimir as vozes capazes de enunciar as razões relevantes para a igualdade ou desigualdade de tratamento. Desse modo, Habermas ampliou a discussão feminista desde a publicação de *A teoria do agir comunicativo*, adotando uma perspectiva mais abrangente sobre as reivindicações sociais e analisando as razões pelas quais muitas dessas pretensões ainda não foram satisfeitas. Contudo, tendo em vista as críticas de Fraser, falta na análise de Habermas, mesmo naquela de *Facticidade e Validade* o reconhecimento de que o trabalho de criação dos filhos, feito gratuitamente pelas mulheres, é um pressuposto do capitalismo, que relega o trabalho feminino a um papel menor e desvantajoso socialmente. Portanto, não se trata apenas de identificar a desigualdade entre os sexos, mas de entender a gênese da opressão, os motivos de sua manutenção e as consequências sociais da falta de reconhecimento do trabalho das mulheres. A teoria social

crítica de Habermas, a esse respeito, permanece incapaz de vislumbrar a problemática em toda sua complexidade, tendo em vista o dualismo categorial que separa o sistema e as instituições do mundo da vida.

Além disso, apesar de Habermas ter se manifestado sobre o aspecto militar da cidadania, ele ainda falha em entender como o local de trabalho capitalista está ligado à família nuclear moderna, ignorando: 1) como o Estado está vinculado à esfera pública do discurso político; 2) como o papel de cidadão-soldado-protetor masculino vincula o Estado e a esfera pública um ao outro, à família e ao local de trabalho remunerado; 3) como o papel de cidadão masculino vincula o Estado e a esfera pública um ao outro e à família e à economia oficial; 5) como o papel masculino de provedor de sustento vincula a família e a economia oficial uma à outra e ao estado e à esfera pública política; 6) como o papel de educador feminino vincula as instituições, supervisionando a construção dos sujeitos necessários para os papéis no capitalismo clássico: “a identidade de gênero feminina e masculina perpassa como fios rosa e azul pelas áreas de trabalho remunerado, administração estatal e cidadania, bem como pelo domínio das relações familiares e sexuais” (FRASER, 2013, p. 38) e Habermas continuou omissos sobre esses pontos.

Enfim, mesmo que Habermas tenha adicionado alguns elementos na obra de 1992, a fim de lidar de maneira mais adequada com as críticas feministas, ainda permanece alguns problemas na concepção teoria crítica e no modelo de democracia deliberativa para atender algumas objeções feministas. Em *Further Reflections on the Public Sphere* (1992a), concede que: a) "a crescente literatura feminista sensibilizou nossa consciência para o caráter patriarcal da própria esfera pública" (HABERMAS, 1992a, p. 427); b) os ganhos em direitos democráticos e as compensações do estado de bem-estar "ocorreram sem afetar o caráter patriarcal da sociedade como um todo" (HABERMAS, 1992a, p. 428); e, c) "era muito pessimista sobre o poder de resistência e, acima de tudo, o potencial crítico de um público de massa pluralista e internamente muito diferenciado, cujos usos culturais começaram a sacudir as restrições de classe" (HABERMAS, 1992a, p. 438). É notável, ainda, ter o filósofo reconhecido que "a exclusão das mulheres foi constitutiva para a esfera pública política não apenas porque esta foi dominada pelos homens como uma questão de contingência, mas também porque sua estrutura e relação com a esfera privada foram determinadas em um gênero específico" (HABERMAS, 1992a, p. 428).

Apesar de ter deixado muito mais claro como sua visão pode lidar com algumas demandas feministas, a teoria do direito de *Facticidade e validade* ainda opera com algumas

suposições de *A teoria do agir comunicativo* que tem dificuldade de enfrentar as demandas feministas. Como por exemplo, o contraste entre sistema e mundo da vida e a tese da colonização do mundo da vida e a própria concepção de esfera pública. Couture, em sua análise sobre o tema, enfatiza que a consciência de Habermas sobre a autotransformação em seu próprio discurso “[...] constitui um obstáculo para aceitar reclamações” (COUTURE, 1995, p. 271) mesmo na versão aprimorada, de tal maneira que a discussão ainda permanece muito abstrata e com isso ainda permanece incapaz de atender devidamente as reivindicações de gênero. Apesar de Habermas concordar que é necessário que as condições sociais permitam a participação livre e igual de todos os envolvidos, em seu relato essas condições são entendidas como procedimentais ou normativas, e pouco ou nada ainda é dito sobre como garantir as condições de participação igualitária das mulheres concernidas no debate a respeito dos seus próprios interesses. Além disso, Habermas não faz referência alguma às características que as feministas afirmam serem necessárias para fazer as mulheres se sentirem livres para debater em sociedades historicamente dominadas por homens, deixando de fornecer qualquer orientação a respeito da configuração adequada dos direitos especiais para as mulheres que garantam a elas igualdade de participação política. Como elucidado por Couture, é como se Habermas “[...] não percebesse as inibições específicas que as mulheres enfrentam em discussões públicas, ou talvez não quisesse parecer paternalista” (COUTURE, 1995, p. 272). Em que pese Fraser tenha requerido à Habermas que fosse mais específico sobre as condições sociais e econômicas para a participação efetiva em uma esfera pública não excludente e democrática, a resposta do filósofo “se esquivava da questão de gênero e argumenta que o capitalismo deve ser reformado por meio de várias pressões públicas (mas sem revolução)” (COUTURE, 1995, p. 272). Conforme Couture, o problema da teoria crítica de Habermas é que:

Seu ponto é sobre a legitimidade das razões em geral, e que os argumentos das críticas feministas não são legítimos apenas porque são mulheres falando pelas mulheres primeiro, mas porque apelam a tipos de razões que todos deveriam concordar que são corretas. Habermas não precisa negar as contribuições que as feministas fizeram ao mudar o foco para as relações sexuais e a divisão do trabalho por gênero. Ele apenas nega que tenham inventado um novo tipo de legitimidade ao apelar para suas experiências particulares de opressão, pois isso implicaria que sua teoria unificada da razão e da legitimidade discorresse sobre diferenças que refletem a instabilidade do próprio processo de argumentação (COUTURE, 1995, P. 273).

Em síntese, embora as experiências das mulheres com o processo liberal de discussão pública sejam únicas, Habermas tende a afirmar que a legitimidade de qualquer demanda social se

basearia no princípio universal de incluir todos na discussão e dá a entender que isso poderia ser suficiente como um exigência de justiça social. Dessa maneira, alguns aspectos do relato inicial de Habermas sobre os potenciais críticos da esfera pública burguesa podem oferecer insights úteis sobre o significado emancipatório deste desenvolvimento moderno. Entretanto, a masculinidade e as posições de classe dos participantes não eram incidentais ao modo de interação sustentado pela esfera pública burguesa.

Além disso, a estratégia da descolonização do mundo vivido oriunda do modelo de teoria crítica de *A teoria do agir comunicativo* que serve de base a reconstrução do sistema de direitos moderno de *Facticidade e validade* sugere um programa que visa a ressurreição dos modos comunicativos convencionais de interação contra o impacto alienante dos imperativos do sistema, fazendo com que sua formulação do poder emancipatório da razão continue a ser marcada por uma ideologia de gênero. Marie Fleming endossa esta avaliação das ideologias sexistas que sustentam a tese da colonização. Por conseguinte, a descrição de Habermas das consequências patológicas da penetração dos imperativos estratégicos na dinâmica interna do mundo da vida é “conservadora na medida em que funciona em um argumento para a resistência à mudança fundamental no nível das estruturas familiares” (FLEMING, 1997, p. 3-4). A autora concorda com Fraser ao supor que o impulso crítico da tese da colonização repousa sobre um retrato idealizado da vida doméstica em que a integração social deve ser assegurada por meio de processos de comunicação, fazendo com que a tese da colonização reproduza uma ideologia de gênero repressiva.

Conforme Fraser (2013, p. 37), há ainda outro aspecto da cidadania não discutido por Habermas ao menos até a publicação de *Facticidade e validade* que também está ligado à masculinidade: o aspecto militar da cidadania, isto é, a concepção do cidadão como defensor da política e protetor dos que supostamente não podem se proteger. Stiehm argumenta que a divisão entre homens protetores e mulheres protegidas introduz mais dissonância na relação das mulheres com a cidadania (cf. STIEHM, 1983), confirmando o gênero do papel do cidadão no capitalismo clássico. Nessa perspectiva, os vínculos são forjados pela identidade de gênero masculina, e não por meio de um poder gênero-neutro. Como já dito, em sua obra posterior Habermas (2020, p. 535-6) discute o problema do serviço militar não obrigatório para as mulheres e reconhece que ele tem “as implicações simbólicas da exclusão das mulheres do serviço militar” e que isso coloca dúvidas na sociedade se elas podem “reivindicar o mesmo respeito que os homens em seu papel de cidadãos”, uma vez que isso gera “estereótipos de gênero” e com isso “as mulheres se verão

forçadas pelas regulações compensatórias a se adaptar a instituições que as discriminam estruturalmente” (HABERMAS, 2020, p 536). A solução proposta por Habermas passa novamente pela inclusão das concernidas na esfera pública política e pela suposição de um conceito de gênero como construção social e não como um fato dado. Diz ele que as identidades de gênero assim como as relações entre eles “são construções sociais que se cristalizam ao redor de diferenças biológicas, mas que variam historicamente” (HABERMAS, 2020, p. 539) e aqui novamente é o problema está em não apresentar um critério muito claro para diferenciar entre identidades e relações que poderiam ser aceitáveis e as que não poderiam ser aceitáveis, tudo é deixado ao debate político em que a participação das mulheres historicamente se orientam por uma relação de assimetria e apenas dizer que é uma construção e tem uma história não parece oferecer uma maneira muito clara de como se resolver o problema.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi possível observar, Habermas desenvolve uma concepção de teoria crítica da sociedade, cujo caráter crítico é desafiado por Fraser exatamente porque seria incapaz de diagnosticar de maneira adequada as patologias sociais relacionadas às demandas feministas e por conseguinte de oferecer remédios apropriados. Fraser sustenta que a concepção de sociedade dual formada pela interação entre sistema e mundo vivido e a tese correlacionada da colonização do mundo vivido é incapaz de identificar adequadamente as patologias sociais relacionadas ao gênero, que a distinção entre a dimensão simbólica e material como categorias rígidas deixa de capturar certos aspectos importantes das injustiças sociais sofridas pelas mulheres como o trabalho doméstico não remunerado. A crítica habermasiana do clientelismo ignora que esse papel é costumeiramente vinculado à figura feminina na família nuclear tradicional, que Habermas insiste em não se posicionar criticamente contra, e nessa visão o homem geralmente tem o papel de provedor e a mulher de consumidora e o modelo discursivo não parece ter muito a dizer contra isso. Em 1992 Habermas oferece alguns complementos ao seu modelo através da imersão na categoria do direito moderno e seu modelo de democracia deliberativa em *Facticidade e validade*, não obstante, a nova formulação, mesmo apresentando melhoras notórias em relação ao modelo de *A crise de legitimidade no capitalismo tardio* e *A teoria do agir comunicativo* ainda permanece suscetíveis a algumas objeções feministas, particularmente no que diz respeito à concepção de

esfera pública burguesa e por não oferecer recursos para atacar as injustiças relacionadas com o trabalho doméstico não remunerado. É importante notar que essa última formulação da teoria crítica aponta para desenvolvimentos interessantes do modelo discursivo, uma vez que chama a atenção para a interseccionalidade entre diferentes discriminações como raça, etnia, orientação sexual, gênero, etc; mas Habermas ainda diz muito pouco a respeito de como enfrentar essa interseccionalidade se restringindo a propor um debate na esfera pública o mais inclusivo possível, sem considerar que concretamente as condições de participar do discurso ainda são bastante assimétricas tanto no que diz respeito ao gênero quanto a outros tipos de discriminações.

REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo: fatos e mitos**. 5. ed. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2019.

COLLINS, Patricia Hill & BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2021.

COUTURE, Tony. **Feminist Criticisms of Habermas's Ethics and Politics**. In: *Dialogue*, 34, v. 2, pp. 259-280, 1995.

FELDHAUS, Charles & SARAIVA, Juliana Marques. As demandas por reconhecimento em Jurgen Habermas e Axel Honneth. In: LIMA, Clóvis Ricardo Monteiro de. **Anais do XIII Colóquio Habermas e IV Colóquio de Filosofia da Informação**, Rio de Janeiro: Salute, 2017, pp. 207-216.

FELDHAUS, Charles. Crise de legitimidade e pandemia em Habermas. In: LIMA, Clóvis Ricardo Monteiro de. **Anais do XVII Colóquio Habermas e VIII Colóquio de Filosofia da Informação**, Rio de Janeiro: Salute, 2021, pp. 142-156.

FLEMING, Marie. **Emancipation and Illusion: Rationality and Gender in Habermas' Theory of Modernity**. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1997.

FRASER, Nancy. **Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

FRASER, Nancy. **Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy**. In: *Habermas and the Public Sphere*. Mass.: The MIT Press, 1992.

FRASER, Nancy. **Fortunes of feminism: from state-managed capitalism to neoliberal crisis and beyond**. Nova York: Verso, 2013.

FRASER, Nancy; ARRIZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi. **Feminismo para os 99%: um manifesto**. São Paulo: Boi Tempo, 2019.

HABERMAS, Jürgen. **Further Reflections on the Public Sphere**. In: *Habermas and the Public Sphere*. Edited by Craig Calhoun. Cambridge, MA: MIT Press, 1992a.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como ideologia**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2006.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública. Investigação quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1984.

HABERMAS, Jürgen. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. Tradução de Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2002.

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

HABERMAS, Jürgen. **Facticidade e Validade. Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia**. Tradução de Felipe Gonçalves e Rúrion Melo. São Paulo: Editora

53

HABERMAS, Jürgen. **Ética do Discurso**. Obras Escolhidas de Jürgen Habermas. vol. 3. Lisboa: Edições 70, 2014.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

PATEMAN, Carole. **The Personal and the Political: Can Citizenship Be Democratic?** Lecture III of Women and Democratic Citizenship. In: *The Jefferson Memorial Lectures*. Berkeley: University of California, 1985.

STIEHM, Judith H. **The Protected, the Protector, the Defender**. In: *Women and Men's Wars*, New York: Pergamon Press, 1983.

THORNE, Barrie; YALOM, Marilyn (eds.). **Rethinking the Family: Some Feminist Questions**. New York and London: Longman, 1982.

HABERMAS, UM PENSADOR DE DOIS SÉCULOS: CONTRIBUIÇÕES FILOSÓFICAS

Delamar José Volpato Dutra¹

Resumo:

O texto apresenta algumas contribuições filosóficas importantes de Habermas, considerando uma obra que abrange dois séculos. São destacadas as contribuições para a fundamentação da teoria crítica, para a fundamentação da ética e para filosofia do direito. Por fim, destaca-se a importância que a religião vem tomando nas reflexões de Habermas sobre a esfera pública, especialmente tendo em vista questões de bioética, como aquela da eugenia.

Palavras-chave: Habermas. Teoria crítica. Direito. Religião. Eugenia.

HABERMAS, A THINKER OF TWO CENTURIES: PHILOSOPHICAL CONTRIBUTIONS

Abstract:

The text presents some important philosophical contributions made by Habermas, considering a work that spans for two centuries. Are highlighted the contributions to the foundation of critical theory, to the foundation of ethics and to the philosophy of law. Finally, it highlights the importance that religion has been taking in Habermas' reflections on the public sphere, especially in view of bioethical issues, such as that of eugenics.

Keyword: Habermas. Critical theory. Law. Religion. Eugenics.

Introdução

Habermas viveu o bastante para ser um pensador de dois séculos. O texto pretende mostrar algumas contribuições filosóficas do autor para os dois séculos que foram objetos de sua reflexão. No século XX, um dos pontos importantes de sua obra foi a fundamentação da *teoria crítica*. Um esforço que vem desde as suas primeiras obras, passando pela Teoria da ação comunicativa e chegando a Direito e democracia. Isso inclui destacar as conexões com a moral e com o direito. A sua obra do século XXI inaugura-se com o sugestivo *Era de transições*, cuja parte VII tem como título Jerusalém, Atenas e

¹ Graduado em Filosofia (UCS) e em Direito (UFSC), doutor em Filosofia pela UFRGS, com estágio de doutorado na Université Catholique de Louvain, Bélgica. Fez pós-doutorado na Columbia University (New York) sobre a relação entre Dworkin e Habermas. Fez também pós-doutorado na Aberystwyth University (País de Gales, Reino Unido) sobre o tema "Habermas's Critique of Kant and Hobbes". É professor titular da Universidade Federal de Santa Catarina, com atuação na graduação, no Programa de pós-graduação em Filosofia (nota 6) e no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (nota 5). É pesquisador do CNPq desde 1999. Orcid: <http://orcid.org/000-0002-3738-7865>. E-mail: djvdutra@yahoo.com.br.

Roma. Se a tônica do século XX foram as agruras da *teoria crítica*, a tônica do século XXI pode ser considerada a religião, levada ao centro da reflexão filosófica pelo atentado de 2001, em Nova Iorque. Com efeito, *Entre naturalismo e religião* vem a lume justamente em 2005.

Fundamentação da teoria crítica

No nonagésimo aniversário de Habermas, depois de quase um século de vida e de reflexões que aconteceram durante dois séculos, cabe a pergunta pelas contribuições filosóficas em cada um dos mesmos. Quais seriam elas? Na época em que vieram a lume as suas primeiras obras, na segunda metade do século XX, havia uma discussão se o que Habermas fazia era Filosofia ou Sociologia. Essa parece uma discussão superada para a nova geração de leitores. De todo modo, a perspectiva da fundamentação influenciou o modo como muitos leram Habermas no Brasil naquela época, na esteira da recepção feita por Almeida, em relação à teoria da verdade, Gianotti em relação à racionalidade comunicativa, Stein em relação à crítica à metafísica, dentre outros.²

Essa discussão realmente não compõe mais o cenário das publicações atuais, porém, ela permanece como pano de fundo, algo dado como garantido. Ainda assim, há questionamento recente desse ponto específico, e.g., aquele feito por Steinhoff³. Para se ter uma ideia do cenário da época, basta lembrar que havia o predomínio da filosofia analítica da linguagem com inspiração no primeiro Wittgenstein, aquele do *Tractatus*, cuja tônica era a defesa das proposições da ciência como sendo as únicas portadoras de valor de verdade, o que implicava uma crítica radical, não só da metafísica, mas também da ética, da estética, da filosofia política, bem como de outras áreas da Filosofia. Sabe-se que tal cenário começou a mudar com a publicação de *Uma teoria da justiça* de Rawls em 1971. Esse contexto é que poderia explicar, no início dos anos setenta, as

² REPA, Luiz Sérgio. Reconstrução racional, argumento transcendental, fundamentação última: sobre o debate entre Habermas e Apel. **Kriterion**. N. 135, p. 741-758, 2016. Deveras, a questão da fundamentação foi tema da recepção de Apel e Habermas no Brasil. Pode-se juntar ao texto de Repa: CIRNE LIMA, Carlos R. V. Sobre a contradição pragmática como fundamentação do sistema. *Síntese*. V. 18, n. 55, p. 595-616, 1991; DE OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Sobre a fundamentação**. Porto Alegre: EDPUCRS, 1993; HERRERO, F. Javier. A pragmática transcendental como "filosofia primeira". *Veritas*. V. 42, N. 4, p. 817-829, 1997; HERRERO, Javier. A razão kantiana entre o *logos* socrático e a pragmática transcendental. *Síntese*. V. 18, N. 52, p. 35-57, 1991.

³ STEINHOFF, Uwe. **The Philosophy of Jürgen Habermas: A Critical Introduction**. [K. Schöllner: Kritik der kommunikativen Rationalität: Eine Darstellung und Kritik der kommunikationstheoretischen Philosophie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel]. Oxford: Oxford University Press, 2009.

preocupações de Habermas e de Apel com a questão da verdade, bem como por que a ética discursiva nasceu como um programa de fundamentação.⁴ Um dos textos fundantes da ética discursiva bem resume esse cenário:

Como já se sugeriu anteriormente, alguns pressupostos básicos da filosofia analítica moderna, diante de uma fundamentação da ética normativa, fazem-na parecer praticamente impossível. Procuraremos ter presentes os mais importantes dentre esses pressupostos:

1. Não se pode derivar *normas* de *fatos* (ou: de proposições *descritivas* não se podem deduzir proposições *prescritivas* e, portanto, quaisquer 'juízos de valor'). [...]
2. A *ciência* à medida que proporciona cognições conteudísticas, trata de *fatos*; por isso é impossível haver fundamentação *científica* de uma *ética normativa*⁵.
3. O presente texto é uma leitura em função dessa problemática, principalmente. Há outros que destacarão a centralidade de obras distintas, as quais não serão aqui mencionadas diretamente, como, *Mudança estrutural da esfera pública* [1962] e *O discurso filosófico da modernidade* [1985].

A tese de doutorado de Habermas foi sobre Schelling, intitulada *O absoluto e a história* [1954], na qual ele reconstrói alguns aspectos materialistas de Schelling, que foram lidos por Habermas como uma espécie de antecipação do materialismo de Marx. A tese foi escrita em nove meses e defendida quando ele tinha 24 anos.

A narrativa da trajetória de pensamento, à qual Habermas se incorporou com essa tese, tem uma longa estirpe. Talvez, um dos primeiros dessa linhagem tenha sido Hobbes, que começou por separar o domínio político do domínio ético e o submeteu, via contrato, à forma jurídica. Ainda que Maquiavel possa ter os créditos dessa mudança de perspectiva, certamente, foi Hobbes quem o fez sob o ponto de vista dos direitos, justamente a determinação que veio a se tornar parte fundamental da gramática da justiça depois dele. Mesmo um autor como Honneth, ainda que tardiamente, alinou-se a essa perspectiva no seu livro *O direito da liberdade* [2011].

Rousseau foi um dos primeiros a se indispor com essa separação entre o público, o social, e o privado, determinado pela gramática dos direitos, sem, contudo, ter ele próprio podido deixar de considerar, de algum modo, tal separação e tal gramática.

⁴ HABERMAS, Jürgen. Da semântica formal à pragmática transcendental: a ideia original de Karl-Otto Apel. *Ethic@*. V. 19, N. 3, p. 487-517, 2020. [Dossiê O pensamento de Karl-Otto Apel. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/77949/45007>].

⁵ APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia II**: o a priori da comunidade de comunicação. São Paulo: Loyola, 2000 [1973], p. 427.

Tanto é verdade que Schmitt afirma haver em Rousseau uma fachada liberal⁶, ou seja, um aspecto do privado que permanece, ainda que o núcleo do seu pensamento seja o caráter público, vale dizer, para Schmitt, o caráter homogêneo da vontade geral, que sobrepor-se-ia ao indivíduo, sem cerimônias. Nesse cenário, Kant, ainda que possa ser considerado um rousseauiano moderado no direito público, acabou por manter a separação hobbesiana entre a virtude e o direito em sua *A metafísica dos costumes*.

Hegel, não pôde deixar de vislumbrar, nessa separação, o predomínio do que ele chamou de *sociedade civil*. A bem da verdade, para ele, o Estado se tornara, na modernidade, incluso em Rousseau, um epifenômeno do âmbito privado. Como indício disso, basta lembrar da crítica que ele endereça ao tratamento jurídico que Kant oferta do casamento, como sendo escandaloso: "*matrimônio (matrimonium)*, i. e., a ligação de duas pessoas de sexo diferente para a posse recíproca de suas propriedades sexuais ao longo de uma vida" [§24]. Deveras, o que o Estado acaba por operar, em Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, é a instituição e/ou proteção da propriedade privada, juntamente com a vida e a liberdade. Na sequência, tanto o direito abstrato [pessoa, posse, propriedade, contrato, ilícito], quanto a moralidade, serão subsumidos e conservados, por Hegel, em um novo domínio, aquele da eticidade. No demais, Hegel conseguirá vislumbrar, amiúde, eticidade na família, na sociedade civil, ou seja, no mercado [produção e consumo], bem como no Estado, este, aliás, uma determinação propriamente ética.

Marx, o leitor de Hegel, critica, desconstrói, essa caracterização ética do direito, da moral, do mercado e do Estado. Ele retira impiedosamente qualquer aura ética desses conceitos e vindica a interpretação que Hegel quisera questionar, contra o próprio empreendimento de Hegel. Dito claramente, família e Estado seriam tão somente epifenômenos do âmbito privado, do mercado, da economia capitalista. Marx mostra que na eticidade do Estado hegeliano não há nada mais do que as diretivas da grande propriedade fundiária. Para Marx, mercado, moral, Estado, família, não são determinações éticas, e, nem de longe, geram solidariedade, fraternidade, ao contrário,

⁶ "[...] a construção do Estado do *Contrato social* já continha dois elementos diversos, incorretamente juntos, lado a lado. A fachada liberal: fundamentação da legitimidade do Estado no livre contrato. Mas numa evolução posterior de seu estudo no desenvolvimento do conceito essencial da *volonté générale* evidencia-se que o verdadeiro Estado, segundo Rousseau, só existe ali, onde o povo é tão homogêneo, que a unanimidade passa a predominar. Pelo *Contrato social*, não devem existir partidos, nem interesses especiais ou diferenças religiosas, nada que separe as pessoas nem mesmo um sistema financeiro" [SCHMITT, Carl. **A crise da democracia parlamentar**. [Trad. Inês Lobbauer: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus]. São Paulo: Scritta, 1996 [1923], p. 15].

geram alienação, exploração, pobreza, mesmo escravidão. Família, moral e Estado [aí incluído o direito], seriam meramente epifenômenos da alienação do trabalho, própria da economia capitalista.

Porém, no início do séc. XX, já tinha ficado claro que a crítica marxista precisava ser atualizada, melhorada. Isso, de fato, acontece com *História e consciência de classe* de Lukács de 1923, que incorpora os estudos de Weber sobre a perda de sentido e a perda de liberdade, um diagnóstico mais apropriado da modernidade. O conceito de reificação por ele desenvolvido visava a justamente dar conta desses problemas, mas Horkheimer e Adorno radicalizaram os efeitos da perda de liberdade e da perda de sentido pela incorporação da psicanálise. A *Dialética do esclarecimento* foi publicada em 1944 e marca quase um caráter derrotista da teoria crítica. Vale lembrar, o herói grego Ulisses parece ter ficado imobilizado na deformação dos ouvidos tampados pela cera. O trabalho parece despotencializado de qualquer positividade dialética. Eis, propriamente, a dialética negativa. É nesse ponto dos trabalhos de Horkheimer, Adorno e Marcuse, incluindo Benjamin, que Habermas adentra na teoria crítica.

Habermas e a teoria crítica

Nesse contexto, põe-se a primeira tentativa de Habermas de renovação da teoria crítica pelo viés da teoria do conhecimento. *Conhecimento e interesse* [1968] movimenta um interesse técnico para as ciências da natureza, um interesse prático para as ciências do espírito e um interesse emancipatório para a teoria crítica. Tais interesses teriam caráter transcendental e tornariam possível as várias áreas de conhecimento das quais dependeriam a reprodução da espécie humana, o trabalho e a interação.

A *Teoria da ação comunicativa*, 1981, marca a incorporação da filosofia da linguagem pela teoria crítica reconstruída por Habermas, que havia sido preparada por *Trabalho e interação* [1967], *Christian Gauss Lectures* ministradas em Princeton, 1971, *Teorias da verdade*, 1972, *Transformação da Filosofia*, de Apel, 1972-3, *Pragmática universal*, 1976.

Tem-se, durante a década de 70, em conjunto com Apel, o desenho da racionalidade comunicativa. Tratava-se, então, de analisar/reconstruir as condições de possibilidade dessa manifestação da racionalidade. A ação comunicativa, situada entre discurso e mundo vivido, tem como *telos* o entendimento, a validade [Geltung] como

aceitação, já, o discurso tem como *telos* o consenso, a validade [Gültigkeit] no sentido da aceitabilidade. A prova apropriada para uma condição transcendental de possibilidade não seria uma prova demonstrativa. Com efeito, a questão é disputada desde os filósofos gregos, que mobilizaram uma prova como refutação. Aristóteles, no livro *Gama da Metafísica* usou com propriedade esse argumento. A prova do princípio de não contradição só pode ser por refutação, mostrando que mesmo aquele que viesse a negar o referido princípio, já o estaria utilizando. Para que a prova funcione, é preciso que o cético diga algo com sentido, ou seja, pratique um ato de fala, mesmo que seja a negação do princípio de não contradição. O cerne do argumento está em que para fazer uma proposição com sentido, negando o referido princípio, o cético teria que utilizá-lo. Descartes repetiu uma prova análoga com o *cogito*. Quem duvida que pensa, está pensado e, portanto, existindo. Apel e Habermas repetem algo análogo. De tal forma que aquele que pedir uma demonstração não a terá. O lado filosófico das provas por refutação é que elas, diferentemente das demonstrações, aportam uma prova de algo que não está propriamente explícito nas premissas, ou seja, tratar-se-ia de uma abdução mais do que de uma dedução. Vale lembrar que para Wittgenstein, todas as proposições da lógica dizem o mesmo, a saber, nada, pois não implicariam mais conteúdo nas conclusões do que haveria nas premissas. Com isso, ter-se-ia a primeira proposição da filosofia, ou seja, a refutação do cético teórico⁷. Dito claramente, não haveria como negar a pretensão de verdade das proposições, sob pena de autocontradição, como em Aristóteles.

No âmbito da filosofia teórica, tem-se a contribuição do conceito discursivo de verdade, formulado pragmaticamente. O núcleo do argumento consiste na apresentação de uma concepção de verdade que une a versão epistêmica da verdade discursiva com a versão realista da verdade pragmática⁸.

Para a reconstrução aqui feita a propósito de Habermas, ele vai encontrar, junto com Apel, nas condições de possibilidade do significado como uso, ou seja, da comunicação, como que implícito, algo equivalente ao princípio de universalização. Com isso, tem-se um tipo de fundamentação da ética universalista que a resgata da sua gênese

⁷ Para uma visão divergentes desta apresentada ver STEINHOFF, Uwe. **The Philosophy of Jürgen Habermas: A Critical Introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

⁸ VOLPATO DUTRA, Delamar José. Da revisão do conceito discursivo de verdade em "verdade e justificação". *Ethic@*, v. 2, n. 2, 2003, p. 219-231.

pela sociedade burguesa. Esta primeira contribuição: Habermas volta a dar um possível caráter emancipatório à ética, como bem aponta Apel:

Embora essa ética não possa deduzir o engajamento concreto na situação, ela pode conferir um parâmetro para a crítica, com base no qual o próprio engajamento pode se medir – seu êxito e seu fracasso. Essa necessidade não irá 'extinguir-se' com a 'burguesia', mas isso ocorrerá em todo caso quando a filosofia for 'superada' por sua 'efetivação'⁹.

A ética havia sido jogada fora por Marx com a água do banho. A ética já tinha sido desenhada nos textos da década de 70. Ela é operante na *Teoria da ação comunicativa*, muito embora, nesta obra, a fundamentação da teoria crítica tenha sido feita um passo atrás em relação à ética, a saber, na racionalidade comunicativa. De todo modo, será a perspectiva da fundamentação da ética que lhe permitirá em 1986 nas *Tanner Lectures* recuperar também o direito, o que se consolida em 1992 com *Faktizität und Geltung*. Nisso, a sua segunda contribuição.

Em conexão com o direito, há uma diversidade de pontos a serem destacados.

O primeiro deles é aquele referente aos direitos básicos para todos¹⁰, os quais nascem da interconexão entre os conceitos de forma jurídica e de princípio do discurso. A rigor, o princípio do discurso, vertido em uma forma jurídica, aparece como princípio da democracia. O princípio da democracia vem a lume contendo em si o Estado de direito, o que implica uma fundamentação do Estado de direito democrático. A democracia deliberativa fica a meio caminho entre uma versão mais republicana, como a de Arendt, e uma versão mais liberal, como a de Schumpeter. Vale destacar, nesse ponto, o tratamento que Habermas oferta da política. Ao contrário do que parece, a sua concepção de política tem como pano de fundo o seu tratamento por Hobbes e por Schmitt, portanto, ela considera as diferenças entre autoridade/dominação [Autorität/Herrschaft], poder [Macht]/violência [Gewalt]. O direito é chamado a mediar a relação entre a ação

60

⁹ APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia II**: o a priori da comunidade de comunicação. São Paulo: Loyola, 2000 [1973], p. 489.

¹⁰ Steinhoff sustenta versão diversa: "[...] we are actually morally *required* not to treat all people with equal respect and concern. For one thing, the guilty can hardly have the same rights and moral standing as the innocent; and they certainly do not deserve the same treatment or to be treated "as equals." Therefore, a commitment to *justice* is not compatible with a commitment to liberal egalitarianism and equal respect and concern" [STEINHOFF, Uwe. Against Equal Respect and Concern, Equal Rights, and Egalitarian Impartiality. IN.: **Do all Persons Have Equal Moral Worth**: On "Basic Equality" and Equal Respect and Concern. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 172].

comunicativa e a política nesse sentido amplo, já que é o direito que operará a ancoragem do Estado (e do mercado) no mundo vivido.

O segundo ponto a destacar, já desde a *Teoria da ação comunicativa*, é o seu diagnóstico das insuficiências do paradigma do trabalho como motor da emancipação. Com isso, o mercado, e nele o trabalho, passa a ser considerado como uma determinação sistêmica, neutralizado normativamente, que, pelo menos até o momento, aparece como uma realidade insuperável, que, não obstante, pode, ao menos por ora, ser domesticado, a fim de se adequar a determinações compensatórias, em decorrência de seus efeitos patológicos indesejados, pela via dos direitos sociais e da proteção ambiental. Esse é um ponto que permite a Habermas se contrapor à tese de Weber, seguida a não mais poder por Horkheimer e Adorno, de que a técnica e a ciência, na sua empreitada de dominação do mundo, implicariam necessariamente a dominação do homem pelo homem, determinando a perda do sentido e a perda da liberdade. Para o iluminista Habermas, a dominação da natureza constitui-se em um pressuposto conectado com a sobrevivência da espécie humana que não implica necessariamente a dominação do homem pelo homem, dentre outras razões porque seria possível vislumbrar uma sociedade que não seria mais tão dependente do trabalho ou, então, de uma dominação entre os humanos que já não poderia mais se basear preponderantemente na exigência do sacrifício. Eis a tese básica de *Técnica e ciência como ideologia* de 1968, que, aliás, parece cada vez mais se confirmar¹¹. Talvez, isso pudesse pô-lo em acordo com uma certa leitura de Marx, segundo a qual o aumento das forças produtivas implicaria o aumento das possibilidades emancipatórias, ao fim, conducente ao próprio comunismo, bem como pô-lo-ia em acordo com Hegel, para quem, no §198 da Filosofia do direito "A abstração do produzir torna o trabalho, além disso, sempre mais *mecânico* e, com isso, torna-o no fim apto para que o homem possa dele se retirar e deixar a *máquina* entrar em seu lugar." Dito claramente, o capitalismo não seria a única fonte de patologia. A ele dever-se-ia ajuntar aquelas do Estado, em fenômenos como o totalitarismo e o fundamentalismo.

Terceiro, o Estado é pensado como um sistema com uma linguagem própria e que, pelo menos por ora, também, permanece um outro elemento insuperável. Pareceria ser constitutivo da moral aplicada a seres racionais finitos a existência de certos déficits

¹¹ ARAYA, Daniel. O que vem após a pandemia? Especialistas apostam no Renascimento Digital. <https://forbes.com.br/colunas/2020/04/o-que-vem-apos-a-pandemia-especialistas-apostam-no-renascimento-digital/> [Acesso 19/04/2020].

que tornariam necessária à sua complementaridade pelo direito estatal nos itens da motivação, da organização e da cognição.

Quarto, o direito passa a ser visto como um dispositivo aproveitável para fazer, como sublinhado, a conexão, a ancoragem no mundo vivido, na racionalidade comunicativa, dos sistemas econômico e estatal. Portanto, não se trataria mais de eliminar, pela revolução, o mercado e o Estado, mas de domesticá-los para o desiderato de poderem contribuir com a emancipação, em acordo com a ação comunicativa.

Com fundamento na racionalidade comunicativa, Habermas não só pôde recuperar, da crítica radical do marxismo, como determinações emancipatórias, a ética, os direitos fundamentais, como, também, pôde pensar na domesticação do Estado, na figura do Estado de direito democrático, vinculado aos direitos fundamentais, bem como na domesticação do mercado, pela via o Estado de bem-estar social.

Religião e bioética

A religião entra *pari passu* na disputa com a ciência em relação a partir de quando se deve atribuir a dignidade humana ao ser humano, já que, nesse quesito, a ciência operaria no mesmo nível da religião, visto que as assunções ontológicas do naturalismo científico, que prefere o momento do nascimento, seriam tão triviais quanto as assunções metafísicas da religião, que prefere o momento da concepção. O ponto que interessa para Habermas, nessa disputa, é o que torna possível ambos os posicionamentos, a saber, o alto grau de continuidade da vida entre o seu início e o seu fim, seja qual for o momento escolhido para tal. Esta continuidade, para ele, diz contra a tentativa de tomar a ontologia como fundamento do normativo.

No texto *O Futuro da Natureza Humana. A caminho da eugenia liberal?* [2005], Habermas se posiciona contra uma eugenia liberal. Ele aponta para a miopia de tal posição, a qual residiria em conceber a manipulação genética como um aumento da liberdade de escolha, melhor seja dito, da liberdade de escolha sobre o corpo de um outro, não considerando as implicações sobre o terceiro envolvido, da mesma forma como um agente econômico, que concentra as atividades produtivas e de prestação de serviços de um setor da economia, avalia tal ato como exercício de sua liberdade de iniciativa. Nesse particular, Habermas imputa uma relação estreita entre a liberdade voltada à

autorrealização e atitudes, disposições e propriedades condicionadas geneticamente¹², de tal forma que a manipulação se torna condenável quando fixar [festlegen] a pessoa a um determinado plano de vida, quando restringir [einschränken] a liberdade para escolher uma vida própria¹³, o que implicaria a fixação [fixieren] às intenções de um terceiro, a qual seria irreversível para o sujeito, constituindo-se, portanto, em um paternalismo peculiar¹⁴. Desse modo, mesmo que, sob o ponto de vista da justiça distributiva, a eugenia pudesse ser justificada segundo o modelo liberal, como pensam Dworkin¹⁵ e Rawls¹⁶, ainda assim ela seria viciada por um tipo de assimetria entre o programador e o programado, incompatível com uma moral de sujeitos livres e iguais.

No texto *Crer e saber* publicado em *O Futuro da Natureza Humana. A caminho da eugenia liberal?* Habermas já chamara a atenção para o que a secularização incessante da sociedade pós-secular exige dos cidadãos crentes e não crentes, em um Estado constitucional democrático. Continuando essa linha de raciocínio, *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos* [2005] analisa duas tendências que desafiarão as convicções de se viver em uma ordem democrática: o naturalismo das imagens de mundo e a crescente influência da religião. Nesse sentido, o naturalismo alicerçar-se-ia

¹² HABERMAS, Jürgen. **Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?** Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001. p. 105.

¹³ HABERMAS, Jürgen. **Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?** Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001. p. 105.

¹⁴ HABERMAS, Jürgen. **Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?** Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001. p. 109, 110.

¹⁵ Ver o texto *Playing God* em DWORKIN, Ronald. **Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality.** Cambridge: Harvard University Press, 2000.

¹⁶ No item 17 de **A Theory of Justice, The Tendency to Equality**, Rawls trata da eugenia. Neste item ele quer demonstrar que o princípio da igual oportunidade não leva a uma sociedade meritocrática, pois, nesta, a “igualdade de oportunidades significa uma chance igual de deixar os menos afortunados atrás na disputa por influência e posição social”. Interessantemente, o tema da eugenia vem tratado nesse item, visto que o mesmo leva em consideração a distribuição natural dos talentos, justamente um dos aspectos centrais da eugenia, sendo tal distribuição vista, antes de tudo, como “a fact of nature”. Uma possível política de eugenia é tratada por Rawls em conexão com o tema justiça social. Este tema da justiça social, no contexto da obra mencionada, encontra sua resolução no princípio da diferença. A partir de tal princípio, Rawls conclui não ser uma vantagem para os menos afortunados propor políticas que reduzam os talentos dos outros, pois pelo princípio mencionado, tais talentos podem ser usados para a vantagem comum. Assim, tendo em vista que talentos habilitam melhor a buscar planos de vida, as pessoas, na posição original, quereriam assegurar aos seus descendentes as melhores características genéticas, senão no sentido de uma eugenia positiva, ao menos para preservar um nível geral de talentos e evitar a difusão de defeitos graves. Portanto, Rawls avalia positivamente a eugenia, a partir do critério da justiça social, tal qual tratada pelo princípio da diferença. Ou seja, a eugenia é compatível com os princípios de justiça, sendo que mesmo os menos favorecidos podem querer que os outros escolham melhorar os talentos de seus descendentes, visto que eles próprios virão a ser indiretamente beneficiados por tais escolhas, na medida em que elas tenderão a aumentar o montante de riqueza social e, portanto, a beneficiar também os menos favorecidos, em razão do princípio da diferença. Em suma, Rawls conclui por uma política de eugenia liberal, a partir de sua teoria da justiça.

em uma autocompreensão objetivada da pessoa, uma autoinstrumentalização, cujo paradigma encontrar-se-ia na área da biogenética. Tal autoinstrumentalização descuidaria dos aspectos normativos da modernidade, implicando falta de senso crítico, o que determinaria a necessidade de se estabelecer limites, tanto para a fé, quanto para o saber¹⁷. Nesse sentido, o pensamento crítico estabeleceria relações falibilistas, tanto com a ciência, quanto com a religião¹⁸.

Na disputa entre a naturalização do espírito e o impulso cognitivo à base das religiões, ele sustenta a tese hegeliana, "segundo a qual, as grandes religiões constituem parte integrante da própria história da razão"¹⁹. Ele concebe a religião como articulação da consciência do que falta ou do que falhou, preservando dimensões às quais o mundo secularizado pode provocar um dano irreparável. O ponto é que a manutenção da convicção nas determinações do Estado de direito democrático teria a sua fonte em uma solidariedade que não brotaria do próprio direito²⁰, não podendo as doutrinas religiosas serem alijadas dessa empreitada. Em outras palavras, a formação da opinião e da vontade não pode ser feita coativamente²¹.

Há dois aspectos salientes na filosofia da religião de Habermas. Primeiro, de acordo com ele, Kant seria o arauto de uma filosofia da religião agnóstica que, no entanto, não consideraria a religião como supérflua. É nesse sentido que se deve entender a apropriação racional de conteúdos religiosos. Kant teria, portanto, operado uma apropriação salvadora de conteúdos religiosos nos limites da simples razão, de tal forma que ele poderia ser considerado exemplar da possibilidade de tradução racional de conteúdos cognitivos presentes na religião²². Segundo, no que diz respeito às implicações políticas da tradução da religião para argumentos publicamente aceitáveis, Habermas analisa se tal exigência de tradutibilidade por parte dos cidadãos religiosos se constituiria

¹⁷ HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 9.

¹⁸ HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 13.

¹⁹ HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 13.

²⁰ HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 9.

²¹ HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 12.

²² VOLPATO DUTRA, Delamar José. Tradução salvadora ou substituição progressiva: a leitura habermasiana da filosofia da religião de Kant. **Kant e-Prints**. V.9, p. 51-66, 2014.

em uma exigência do Estado que feriria o requisito de sua neutralidade em relação a concepções abrangentes de bem.

Referências:

ADORNO, Th. W., HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. [Trad. G.A. de Almeida: Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente]. Rio de Janeiro: Zahar, 1985 [1944].

ALMEIDA, Guido Antonio. Verdade e consenso. **Revista Tempo Brasileiro**. V. 98, 1989, p. 125-52.

APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia II**: o a priori da comunidade de comunicação. [P. A. Soethe: Transformation der Philosophie. Band II]. São Paulo: Loyola, 2000 [1973].

ARAYA, Daniel. O que vem após a pandemia? Especialistas apostam no Renascimento Digital. <https://forbes.com.br/colunas/2020/04/o-que-vem-apos-a-pandemia-especialistas-apostam-no-renascimento-digital/> [Acesso 19/04/2020].

CIRNE LIMA, Carlos R. V. Sobre a contradição pragmática como fundamentação do sistema. **Síntese**. V. 18, n. 55, p. 595-616, 1991.

DE OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Sobre a fundamentação**. Porto Alegre: EDPUCRS, 1993.

DE OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Sobre a fundamentação**. Porto Alegre: EDPUCRS, 1993.

DWORKIN, Ronald. **Sovereign Virtue**: The Theory and Practice of Equality. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. (Luiz Repa: Erkenntnis und Interesse). São Paulo: Editora UNESP, 2014 [1968].

HABERMAS, Jürgen. Da semântica formal à pragmática transcendental: a ideia original de Karl-Otto Apel. **Ethic@**. V. 19, N. 3, p. 487-517, 2020. [Dossiê O pensamento de Karl-Otto Apel. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/77949/45007>].

HABERMAS, Jürgen. **Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?** Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.

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

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

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. [Trad. Luiz S. Repa e R. NASCIMENTO: Der Philosophische Diskurs der Moderne]. Martins Fontes, 2000 [1985].

HABERMAS, Jürgen. **O Futuro da Natureza Humana. A caminho da eugenia liberal?** [Trad. Karina Jannini: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?]. São Paulo: Martins Fontes, 2004 [2001].

HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns**. (2 v.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

HEGEL, G. W. F. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito**. 2. ed., [Trad. Paulo Meneses et. al.: Grundlinien der Philosophie des Rechts]. São Paulo, Recife, São Leopoldo: Loyola, Ed. UNICAP, Ed. UNISINOS, 2010 [1821].

HERRERO, F. Javier. A pragmática transcendental como "filosofia primeira". **Veritas**. V. 42, N. 4, p. 817-829, 1997.

HERRERO, Javier. A razão kantiana entre o logos socrático e a pragmática transcendental. **Síntese**. V. 18, N. 52, p. 35-57, 1991.

KANT, Immanuel. **Princípios metafísicos da doutrina do direito**. [Trad. J. Beckenkamp: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre]. São Paulo: Martins Fontes, 2014 [1797].

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

REPA, Luiz Sérgio. Reconstrução racional, argumento transcendental, fundamentação última: sobre o debate entre Habermas e Apel. **Kriterion**. N. 135, p. 741-758, 2016.

STEIN, Ernildo. **Crítica da ideologia e racionalidade**. Porto Alegre: Movimento, 1986.

STEINHOFF, Uwe. Against Equal Respect and Concern, Equal Rights, and Egalitarian Impartiality. IN.: **Do all Persons Have Equal Moral Worth: On "Basic Equality" and Equal Respect and Concern**. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 142-172.

STEINHOFF, Uwe. **The Philosophy of Jürgen Habermas: A Critical Introduction**. [K. Schöllner: Kritik der kommunikativen Rationalität: Eine Darstellung und Kritik der kommunikationstheoretischen Philosophie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel]. Oxford: Oxford University Press, 2009.

VOLPATO DUTRA, Delamar José. Da revisão do conceito discursivo de verdade em "verdade e justificação". **Ethic@**, v. 2, n. 2, p. 219-231, 2003.

VOLPATO DUTRA, Delamar José. Tradução salvadora ou substituição progressiva: a leitura habermasiana da filosofia da religião de Kant. **Kant e-Prints**. V.9, p. 51-66, 2014.

A RELAÇÃO ENTRE ESTADO DE DIREITO E DEMOCRACIA SEGUNDO HABERMAS: A RELEVÂNCIA DA MEDIAÇÃO JURÍDICA

F. Jozivan Guedes de L.¹

Resumo

O artigo tenciona demonstrar a vinculação entre Estado de direito e democracia a partir das considerações de Habermas destacando a relevância da mediação do direito no que diz respeito à articulação entre autonomia privada e autonomia política, soberania popular e direitos humanos. Metodologicamente, Habermas propõe a vinculação supramencionada a partir de três momentos: (i) complementaridade entre direito positivo e moral; (ii) a mediação entre soberania popular e direitos humanos; (iii) relação entre autonomia privada e autonomia pública. A hipótese central é que a desagregação entre autonomia privada e autonomia pública provoca uma ruptura no próprio Estado de direito democrático.

Palavras-chave: Estado de direito. Democracia. Direito. Autonomia. Habermas.

THE RELATIONSHIP BETWEEN STATE OF LAW AND DEMOCRACY ACCORDING TO HABERMAS: THE RELEVANCE OF LEGAL MEDIATION

Abstract

This paper aims to demonstrate the relationship between State of Law and democracy based on Habermas' considerations highlighting the relevance of the legal mediation regarding the articulation between private and political autonomy, popular sovereignty and human rights. Methodologically, Habermas articulates that bidding from three moments: (i) the complementarity between positive law and moral; (ii) the mediation between popular sovereignty and human rights (iii) the relation between private and public autonomy. The hypothesis central is that the rupture between private and public autonomy causes a break in the democratic State of law.

Keywords: State of Law. Democracy. Law. Autonomy. Habermas.

Introdução

No mundo acadêmico é comum, segundo Habermas (2018, p. 419), considerar em termos metodológicos Estado de direito e democracia objetos de investigação pertencentes a disciplinas distintas, de modo que a democracia seria objeto da ciência política, e o Estado de direito objeto de estudos da jurisprudência. O direito faria um estudo mais normativo e a ciência política um estudo mais empírico. A filosofia não se limita a tal divisão e cumpre a ela o papel de apresentar as justificativas plausíveis de uma vinculação entre ambos os objetos.

Assim, Habermas encaminha a tentativa de um nexos interno entre Estado de direito e democracia a partir da mediação jurídica no escopo de sua ética discursiva para dizer que o Estado de direito não está centrado exclusivamente na dependência do direito positivado, mas em procedimentos jurídicos com vistas ao exercício da autonomia política por parte de cidadãos

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia-UFPI. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política-UFPI. Doutor em Filosofia-PUCRS. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4483-8393>. E-mail: jozivan2008guedes@gmail.com.

e cidadãs como sendo um elemento necessário e, de modo simultâneo, dependente da democracia.

A democracia precisa do Estado de direito para manter-se firme institucional e constitucionalmente e, por sua vez, o Estado de direito precisa da democracia para legitimar-se como garantidor da autonomia privada e da autonomia pública. O direito tem função imprescindível na defesa e na garantia do vínculo entre soberania popular (autonomia pública) e direitos humanos (autonomia privada), a ponto de tal desvinculação implicar a deterioração do próprio Estado de direito democrático. Nesse sentido, deve haver uma relação de complementaridade entre Estado de direito e democracia, e o direito tem papel fundamental nesse nexos.

Metodologicamente, Habermas propõe a vinculação supramencionada a partir de três momentos: (i) complementaridade entre direito positivo e moral; (ii) mediação entre soberania popular e direitos humanos; (iii) relação entre autonomia privada e autonomia pública.

1. A complementaridade entre direito positivo e moral

Habermas (2018, p. 420), pensa a relação entre direito e moral numa dupla perspectiva: num primeiro momento ressalta como a tradição moderna contratualista evidencia a necessidade de superação do positivismo demonstrando a imprescindibilidade de uma fundamentação moral do direito recorrendo à lei natural; num segundo momento, mostra a necessidade de ir além dessa fundamentação moral plasmada na lei natural, ampliando-a em direção à fundamentação discursiva da normatividade.

Quanto ao rechaço do positivismo dentro do jusnaturalismo contratualista, podemos encontrar no *Leviatã* de Hobbes uma primazia da lei natural da autodefesa como *conservatio vitae* e dever de autopreservação diante da lei positiva.

O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim (HOBBS, 2003, cap. XIV).

A lei natural da autodefesa e da autopreservação jamais cessa no Estado civil, de modo que a lei positiva tem sua justificação normativa e sua razão de ser no cumprimento da lei natural. Nenhum Estado, nenhum soberano, nenhuma legalidade podem violar tal lei. Nesse sentido, penso que é um equívoco reduzir a proposta de Hobbes a um absolutismo. Se há algo

de absoluto em sua filosofia política é a inalienabilidade da lei natural da autopreservação. Inclusive o súdito está legitimado a desobedecer ao soberano caso tal direito natural esteja em apuros.²

Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutila a si mesmo, ou que não resista aos que o ataquem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer. Se alguém for interrogado pelo soberano ou por sua autoridade, relativamente a um crime que cometeu, não é obrigado (a não ser que receba garantia de perdão) a confessá-lo, porque ninguém [...] pode ser obrigado por um pacto a recusar-se a si próprio) (HOBBS, 2003, cap. XXI).

Essa premissa da primazia da lei natural também é encontrada em Locke para quem o Estado civil, o Estado regido por leis positivas, é estabelecido como um remédio contra os inconvenientes do estado de natureza que, por ser destituído de justiça pública para fazer a mediação de conflitos, está na iminência de injustiças. Locke pensa que a função precípua do Estado civil fruto de um contrato é preservação da propriedade, e a propriedade não meramente num sentido estrito como propriedade privada como comumente se interpreta de modo equivocado, mas num sentido lato como preservação da vida, liberdade e bens (LOCKE, 2005, § 123).

O mandamento da razão no estado de natureza segundo o qual “ninguém pode prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses” (LOCKE, 2005, § 6) não pode ser jamais violado por qualquer governo civil, a ponto que o contrário disso legitima a resistência, o fim do Estado civil e o retorno ao estado de natureza até que se estabeleça um novo governo mediante um novo contrato (LOCKE, 2005, § 243). Desse modo, também em Locke há uma articulação fundamental entre direito e moral, moral entendida aqui como lei natural da razão.

Em Kant, essa relação se apresenta de modo mais emblemático haja vista a moral ser posta como condição fundamentadora do direito. A fonte normativa do direito não está nas legislações empíricas ou na moldura do próprio direito positivado, mas em algo externo a ele, a saber, na razão pura prática; de um modo mais claro, está na liberdade pensada como um conceito inato da razão, portanto, como um valor moral que serve de critério para discernir o que é justiça e o que é injustiça, pois “uma doutrina do direito meramente empírica é (como a cabeça de madeira na fábula de Fedro) uma cabeça que pode ser bela, mas infelizmente não tem cérebro” (KANT, 2014, n. 230).

² Noutro artigo já tratei de um modo mais sistemático da relação entre direito natural e direito positivo à luz do direito de resistência em Hobbes, Locke e Kant. Cf. GUEDES DE LIMA (2018). <https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/7669/5015>

Ou seja, para Kant a moral é o cérebro que fundamenta o direito, e sem ela o direito é acéfalo. Há aqui uma primazia da lei natural da razão, uma *logonomia*, uma fundamentação de normas mediante a razão. Na mesma introdução à *Metafísica dos Costumes* lê-se: “pode-se, portanto, pensar numa legislação externa que contivesse somente leis positivas, mas então teria de proceder uma lei natural que fundamentasse a autoridade do legislador” (KANT, 2014, n. 224).

Para Habermas esse tipo de fundamentação *a priori* sem embasamento democrático e discursivo retira a autonomia do direito tornando-o inferior ou mesmo absorvido pela moral. Como afirma em *Facticidade e Validade*:

Para Hobbes, o direito positivo é, em última instância, o meio de organização do poder político; ao passo que, para Kant, ele continua tendo caráter essencialmente moral. [...]. Hobbes sacrifica a indisponibilidade do direito em favor de sua positividade, ao passo que, em Kant, o direito moral ou natural, deduzido *a priori* da razão prática, ocupa a tal ponto o lugar central, que o direito corre o risco de se desfazer em moral; falta pouco para o direito ser reduzido a um modo deficiente de moral (HABERMAS, 1997, p. 237).³

Habermas entende que o jusnaturalismo, uma fundamentação do direito a partir da lei natural da razão, é importante para rechaçar o positivismo jurídico, mas é necessário recriar um espaço de fortalecimento do direito que seja plasmado nas relações intersubjetivas e no interior de uma discursividade. Assim, a moral kantiana é redimensionada para uma ética do discurso, e o vínculo entre direito e moral é refeito no escopo democrático, e o direito passa a ser um *medium* entre facticidade e validade.

A explicação do direito natural se apoia em imagens metafísicas do mundo que já não podem mais convencer universalmente em sociedades pluralistas. Em contraposição a isso, a teoria do discurso atribui ao próprio procedimento da formação democrática da opinião e da vontade a força geradora de legitimidade (HABERMAS, 2014a, p. 99).

A abordagem da teoria do discurso tem a vantagem de poder especificar os pressupostos da comunicação que devem ser satisfeitos nas diferentes formas de argumentação e nas negociações, se os resultados de tais discursos devem ter para si a suposição de razoabilidade (HABERMAS, 2014b, p. 75).

O direito tem um papel nuclear nesse redimensionamento no que concerne à institucionalização dos procedimentos discursivos e da garantia de participação como sendo um esteio de democracias devidamente estáveis.

³ Na versão alemã de *Faktizität und Geltung*, lê-se: „Hobbes opfert die Unverfügbarkeit des Rechts seiner Positivität auf, bei Kant gewinnt das aus praktischer Vernunft *apriori* abgeleitete natürliche oder moralische Recht so sehr die Oberhand daß Recht in Moral aufzugehen droht: Recht wird beinahe zu einem defizienten Modus der Moral herabgestuft.“ (HABERMAS, 1994, p. 590-591).

Apesar da discordância de Habermas em relação ao modo como Kant trata a dependência moral do direito, há um aspecto que ele considera interessante na abordagem kantiana, a saber, o modo como foi processada a relação entre direito, coerção e liberdade.

Desde Locke, Rousseau e Kant, não apenas na filosofia, mas também pouco a pouco na realidade constitucional das sociedades ocidentais, foi se estabelecendo um conceito de direito que leva em conta simultaneamente tanto a positividade do direito coercitivo quanto seu caráter de fiador da liberdade (HABERMAS, 2018, p. 420).

Cumprido ao Estado de direito a necessidade de demonstrar a legitimidade do uso da coerção sobre os indivíduos, a ponto que o contrário disso resulta em uso arbitrário e violento da força e do poder: “no modo de validade do direito, a facticidade da imposição do direito pelo Estado se entrelaça com a legitimidade da força fundamentadora de um procedimento de positivação do direito que tem a pretensão de ser racional por estar fundamentado na liberdade” (HABERMAS, 2018, p. 421).

Esse entrelaçamento entre a facticidade da coerção e a sua necessidade de validade veio da *Doutrina do Direito* de Kant ao considerar que uma coerção só é legítima se for usada para garantir o exercício da liberdade, e desse modo foram colocadas numa mesma base a legalidade e a legitimidade. “É justa toda ação mediante a qual ou segundo cuja máxima a liberdade do arbítrio de cada um pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal etc.” (KANT, 2014, n. 230).

Uma ação injusta implica a privação da liberdade e, por isso, requer a coerção do direito a fim de que a liberdade seja restabelecida. A legitimidade da coerção está na garantia da liberdade, e a fruição da liberdade está na sua garantia pela coerção jurídica quando ela estiver sob risco, cerceamento e ameaça: “da mesma forma que a coerção ‘legítima’ só é possível com base na liberdade, a liberdade ‘legítima’ exige por si mesma a coerção para que possa existir” (MARCUSE, 1972, p. 96).

Habermas amplia o sentido de legitimidade em vista da ética do discurso e da sua vinculação política com a democracia. Ele fala em “conceito político” de legitimação que tem sentido apenas quando relacionado ao Estado de direito democrático (cf. HABERMAS, 2003, p. 67). Não é mais necessário pensar numa hierarquia em que o direito tem na moral sua fonte de normatividade, mas se parte do pressuposto de uma relação de complementaridade entre direito e moral, sendo que a legitimidade das normas jurídicas não deriva mais de uma razão, mas de razões discutidas e consensuadas nas interações, haja vista o pluralismo das sociedades. “A prática legislativa de justificar o direito depende de uma rede ramificada de discursos e negociações – e não apenas de discursos morais” (HABERMAS, 2018, p. 425).

Essa relação de complementaridade entre direito e moral – que não deve ser mais de subordinação – requer a articulação simétrica entre autonomia privada e autonomia pública, de modo que o cidadão destinatário das leis seja simultaneamente o autor das leis – e aqui subjaz a ideia kantiana de autonomia segundo a qual os indivíduos cumprem aquelas normas morais às quais eles são os autores. No caso da dimensão jurídica, “as pessoas de direito só podem ser autônomas à medida que, no exercício de seus direitos de cidadãos, possam se compreender como autores daqueles direitos aos quais devem obedecer” (HABERMAS, 2018, p. 426).

A complementaridade entre direito e moral significa que o direito garante pela lei positiva e mediante os procedimentos jurídicos e democráticos a autonomia privada e pública das pessoas e, por sua vez, a moral discursiva garante que o direito seja sustentado e alimentado por normatividades oriundas de processos democráticos de discussão acerca da validade das leis.

2. A mediação entre soberania popular e direitos humanos⁴

Um outro ponto necessário para a vinculação entre Estado de direito e democracia – o que se propõe neste artigo – se dá na indispensabilidade do nexos entre soberania popular e direitos humanos a partir da mediação do direito. A soberania popular concerne à autonomia pública dos cidadãos e os direitos humanos dizem respeito à garantia dos direitos fundamentais e da autonomia privada sob o império das leis.

O princípio da soberania popular se expressa nos direitos de comunicação e de participação que asseguram a autonomia pública dos cidadãos; o império das leis se expressa naqueles direitos fundamentais clássicos que garantem a autonomia privada dos cidadãos sociais. O direito legitima-se desse modo como um meio para a garantia igual da autonomia privada e da autonomia política (HABERMAS, 2018, p. 426).

No escopo da filosofia política ainda não foi possível o equilíbrio entre soberania popular e direitos humanos e, desse modo, persiste uma tensão entre liberdade dos antigos e liberdade dos modernos, isto é, uma polarização entre comunidade e indivíduo. Benjamin Constant identificou do seguinte modo os perigos dessa polarização:

O perigo da liberdade antiga era que, atentos unicamente a garantir a participação no poder social, os homens não faziam muito bom uso dos direitos e gozos individuais. O perigo da liberdade moderna é o de que, absorvida pelo gozo de nossa independência privada e pela busca de nossos interesses particulares, renunciemos

⁴ Numa outra ocasião, eu e o professor Delamar abordamos os direitos humanos em Habermas a partir de uma perspectiva transnacional e cosmopolita. Cf. GUEDES DE LIMA; VOLPATO DUTRA, 2020. <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/20213>

facilmente ao direito de participação no poder político (CONSTANT, 2015, p. 77).

Essa tensão foi vislumbrada no embate entre republicanismo e liberalismo, o primeiro enfatizando a dimensão da pólis assegurando a tese segundo a qual o indivíduo encontra seu sentido em comunidade, o segundo realçando a dimensão individual e a sua necessária tutela pelo Estado de direito.

O republicanismo, que remonta a Aristóteles e ao humanismo político do Renascimento, sempre concedeu primazia à autonomia pública em relação às liberdades pré-políticas das pessoas privadas. O liberalismo, que remonta a Locke, sobrecarregou o perigo das maiorias tirânicas e postulou uma prioridade dos direitos humanos (HABERMAS, 2018, p. 426).

Habermas (2018, p. 427) diz que Rousseau e Kant tencionaram em suas filosofias equilibrar soberania popular e direitos humanos, mas não conseguiram, sendo que Rousseau fortaleceu o republicanismo da soberania popular e Kant, por sua vez, o liberalismo dos direitos humanos. Ele defende que a teoria do discurso obteve tal êxito à medida que institucionalizou as formas de participação e comunicação a partir da premissa dos direitos humanos, tornando-as assim complementares em vez de discrepantes.

73

O vínculo interno que se almeja entre os direitos humanos e a soberania popular consiste, então, na condição de que a exigência para institucionalizar pelo direito uma prática cidadã de uso público das liberdades comunicativas seja cumprida justamente pelos próprios direitos humanos. Os direitos humanos, que tornam possível o exercício da soberania popular, não podem se impor de fora como uma resistência a essa prática (HABERMAS, 2018, p. 428).

Do ponto de vista mais prático possível, essa vinculação entre soberania popular e direitos humanos, sob a medição do direito, incide na relação entre autonomia privada e autonomia pública, de modo que emerge a figura do cidadão como destinatário e coautor das normas. É papel precípua do direito defender positivamente (por meio da lei) ambas as autonomias e, desse modo, fazer a mediação da vinculação interna entre Estado de direito e democracia.

3. A relação entre autonomia privada e autonomia pública

Habermas (2018, p. 429) defende a ideia segundo a qual os direitos humanos, mesmo que bem fundamentados moralmente, não podem ser impostos, haja vista a complexidade de culturas plurais com seus valores diferentes e mesmo conflituosos – o que

Rawls chama de “fato do pluralismo razoável”⁵. Isso é um dado conjuntural do qual não se pode fugir ou desprezar da reflexão. Não há uma concepção de bem, uma metafísica ou religião absoluta que dite o *modus vivendi* e as ações dos sujeitos de modo uniforme. É necessário entrar em negociação, dissensos e consensos acerca da normatividade. Esse é o imperativo dos nossos tempos.

Isso implica que o direito não pode ser diluído na moral. Em democracias estáveis ele deve ser autônomo e garantir via institucionalização de regras positivadas a estabilidade democrática e a contínua legalidade e legitimidade do Estado de direito. Isso influencia na integração entre autonomia privada e autonomia pública de modo que “a ideia de autonomia jurídica dos cidadãos exige que os destinatários do direito possam ao mesmo tempo se entender como seus autores” (HABERMAS, 2018, p. 429).

A vinculação entre Estado de direito e democracia requer que o indivíduo não lance mão de sua autonomia privada ou pública, mas que ambas sejam efetivadas e fortalecidas cada vez mais. Isso é tutelado pela mediação do direito que garante à pessoa de direito (*Rechtsperson*) o exercício da soberania popular e a proteção dos direitos humanos plasmados na inviolabilidade dos direitos fundamentais.

74

Não há direito algum sem a autonomia privada das pessoas de direito em geral. Portanto, sem os direitos fundamentais que asseguram a autonomia privada dos cidadãos também não haveria o *medium* para institucionalizar juridicamente aquelas condições sob as quais os cidadãos, em papel de cidadãos políticos, pudessem fazer um uso da autonomia pública. Nesse sentido, a autonomia privada e a autonomia pública se pressupõem mutuamente, sem que os direitos humanos possam reivindicar um primado sobre a soberania popular, ou vice-versa (HABERMAS, 2018, p. 430).

Essa relação de complementaridade foi quebrada por dois paradigmas do direito: (i) o paradigma liberal do direito, e (ii) o paradigma do Estado de bem-estar social. O modelo liberal, movido pelos mecanismos de mercado e pela sociedade de consumo, deu centralidade ao direito privado, à autonomia privada, e fez com que o direito orbitasse em torno de regulações com vistas a proteger a esfera individual.

O indivíduo aqui foi reduzido, como fala Hegel em sua *Filosofia do Direito* (§ 190), à esfera dos carecimentos (*Bedürfnisse*), de modo que os interesses particulares se sobrepuseram aos universais. “A isso se vincula a expectativa normativa de que a justiça social possa ser produzida pela garantia desse *status* jurídico negativo, ou seja, pela delimitação de

⁵ Em Rawls essa é a questão central que perpassa a sua proposta de consenso sobreposto dentro de um escopo de uma concepção política e não metafísica de justiça: “como é possível que exista uma sociedade justa e estável, cujos cidadãos, livres e iguais, estejam profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais conflitantes e até incomensuráveis?” (RAWLS, 2011, conferência IV).

esferas de liberdade individuais” (HABERMAS, 2018, p. 431). O foco não era a questão da inclusão social, mas a proteção do indivíduo detentor do poder de compra e venda.

O modelo de bem-estar social, por sua vez, surge como crítica do paradigma anterior. A função do direito não deveria consistir em salvaguardar direitos individuais de consumidores e não poderia se restringir a normatizar relações de mercado, pois isso produziria exclusões dos não proprietários e dos não consumidores.

O modelo do Estado social se desenvolveu a partir de uma crítica bem fundamentada a esse pressuposto. A objeção é evidente: se a liberdade na ‘capacidade de ter e de adquirir’ deve garantir a justiça social, precisa haver a igualdade na ‘capacidade jurídica’. Mas com a crescente desigualdade nas posições de poder econômico, nos montantes de riqueza e nas condições da vida social, são de fato cada vez mais violados os pressupostos fáticos para usar em igualdade de oportunidade as competências jurídicas distribuídas de modo igual (cf. HABERMAS, 2018, p. 431).

Desse modo, com vistas a sanar o déficit social do primeiro modelo, o paradigma do bem-estar social tem como objetivo central combater as desigualdades sociais mediante a necessidade de o direito coagir o Estado a criar políticas de redistribuição de renda e de riqueza e outras formas de amparo a pessoas excluídas. Há assim a emergência dos direitos sociais.

O ponto falho nesses dois paradigmas é que ambos contemplam apenas um aspecto da autonomia, a saber, a sua dimensão privada, obliterando a dimensão pública. O modelo liberal enfatiza os anseios egocêntricos dos indivíduos e os tutela juridicamente; o modelo de bem-estar social, apesar do enfoque ser social, centra-se na preocupação de atenuar as desigualdades materiais e as condições de subsistência díspares – o que pode gerar um “paternalismo do Estado de bem-estar social” (HABERMAS, 2018, p. 431) -, porém não dá um passo a frente no que diz respeito à promoção da autonomia pública, isto é, ao exercício da autonomia política orientada para a ação de sujeitos protagonistas em seus processos de participação na esfera pública.

[...] ambos os paradigmas do direito são igualmente comprometidos com a imagem produtivista de uma sociedade econômica capitalista e industrial, que deve funcionar de tal maneira que a expectativa da justiça social possa ser cumprida na tentativa de cada um realizar sua própria concepção de vida boa, assegurada pela autonomia privada. Ambos os lados apenas discordam sobre a questão como assegurar a autonomia privada: de modo imediato pelos direitos de liberdade ou pela concessão de direitos a benefícios sociais. Em ambos os casos se perde de vista o vínculo interno entre autonomia privada e autonomia pública (HABERMAS, 2018, p. 432).

O ponto de Habermas é que os dois paradigmas incorrem num déficit prejudicial para a complementaridade entre autonomia privada e autonomia pública, no sentido que não ultrapassam os limites do privado. Ambos fortaleceram um lado da relação que foi o Estado de

direito acessado para o usufruto de vantagens particulares, porém deixaram de lado o outro lado da relação que foi a democracia.

Nesse sentido, a complementaridade entre Estado de direito e democracia requer a complementaridade entre autonomia privada e autonomia pública, de modo que a formação da vontade democrática e da opinião se torna imprescindível, sendo que, como dito, o direito desenvolve papel relevante na mediação desse vínculo à medida que garante normativamente o exercício tanto da autonomia privada como da autonomia pública. “A autonomia privada de cidadãos em pé de igualdade só pode ser assegurada se sua autonomia política se tornar ativa” (HABERMAS, 2018, p. 434). Sem essa mediação e sem essa complementaridade, cria-se um *gap* entre Estado de direito e democracia.

Considerações finais

Por fim, eu gostaria de salientar que, no escopo da Teoria Crítica, Honneth em *O direito da liberdade* também coloca no centro de seu projeto de liberdade social e eticidade a formação da vontade democrática. Os direitos sociais são de fundamental importância, porém não são o objetivo final. Eles devem estar orientados para a garantia da autonomia política e para o exercício pleno da cidadania – isso constitui um componente forte da eticidade democrática honnethiana (Cf. HONNETH, 2015, p. 554). O ponto que Honneth não concordaria com Habermas refere-se ao protagonismo do direito.

O motor e o meio dos processos históricos de realização dos princípios da liberdade institucionalizada não é o direito, ao menos em primeiro lugar, mas as lutas sociais pela adequada compreensão desses princípios e as mudanças de comportamento daí resultantes. Por isso, a orientação das teorias da justiça contemporâneas pelo paradigma do direito também é um equívoco; é o caso de se considerar muito mais, em igual medida, a sociologia e a historiografia, já que é inerente a essas disciplinas dirigir sua atenção às mudanças do comportamento moral cotidiano (HONNETH, 2015, p. 630).

Mas isso é plausível; faz parte dos diferentes posicionamentos teóricos de ambos: Honneth tece suas considerações a partir da teoria do reconhecimento, Habermas mediante a teoria discursiva e colocando em evidência a função mediadora do direito entre facticidade e validade. Mas quero destacar que o direito também em Honneth é relevante no que diz respeito à juridificação de normas advindas de conquistas plasmadas nos processos sociais de luta por reconhecimento, todavia a sua ênfase é que direitos não vêm de procedimentos institucionalizados a partir do direito positivo, mas antes de tudo das lutas concretas por reconhecimento.

A mediação do direito na institucionalização de procedimentos discursivos requerida por Habermas é de fundamental importância para, em primeira ordem, a manutenção do Estado de direito e da democracia e, em segunda ordem, para o seu vínculo. Sem esse vínculo, é comprometida a complementaridade entre soberania popular e direitos humanos, autonomia privada e autonomia pública e, desse modo, persistiria a tensão e a dicotomia entre liberdade dos antigos (comunidade – participação política) e liberdade dos modernos (indivíduo – direitos privados). Ao menos normativamente, penso que é clara a proposta de Habermas. A sua efetivação, tensões sociais, incompatibilidade de *ethos*, desajustes institucionais, tudo isso é uma outra questão da qual não tencionei abordar aqui.

A fim de corroborar a complementaridade a que me referi ao longo do artigo, gostaria de finalizar com a citação já mencionada a qual penso que expõe de modo claro a intenção de Habermas: “a autonomia privada de cidadãos em pé de igualdade só pode ser assegurada se sua autonomia política se tornar ativa” (HABERMAS, 2018, p. 434). Juntamente com o nexos entre soberania popular e direitos humanos, isso constitui uma das premissas fundamentais do vínculo entre Estado de direito e democracia, conforme tentei apresentar ao longo desta pesquisa.

77

Referências

CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos**. Trad. Emerson Garcia. São Paulo: Atlas, 2015.

GUEDES DE LIMA, F. Jozivan. A normatividade do direito de resistência no contratualismo moderno: Hobbes, Locke, Kant. **Pensando – Revista de Filosofia**. V. 9, n. 18, (2018).

GUEDES DE LIMA, F. Jozivan; DUTRA, Delamar, J. V. Democracia supranacional, cosmopolitismo e direito humanos segundo Habermas e à luz de Kant. **Princípios: Revista de filosofia** (UFRN). V. 27, n. 53, (2020).

HEGEL, Georg W. F. **Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio**. Trad. Paulo Meneses et al. Porto Alegre: Editora Fênix, 2021.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Trad. Denilson Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

HABERMAS, Jürgen. **Na esteira da tecnocracia**: pequenos escritos políticos XII. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014a.

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

HABERMAS, Jürgen. Sobre a legitimação pelos direitos humanos. In: **Direito e legitimidade**. Organizado por Jean-Christophe Merle e Luiz Moreira. São Paulo: Landy, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. V. 2. Trad. Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

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

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.

KANT, Immanuel. **Princípios metafísicos da doutrina do direito**. Trad. Joãosinho Beckenkamp. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

LOCKE, John. **Dois Tratados sobre o Governo Civil**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MARCUSE, Herbert. **Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade**. Trad. Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

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

José Henrique Sousa Assai¹

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.

¹ 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 “desmetafísica”, 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 recepção 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 fisiogonômica 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 idiosincrasias 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 Liberación**. 1.ed. Madrid: Plaza y Valdes, 2007. 374p.

_____. Filosofia de La Liberación. 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.

DIREITO, MORAL E RELIGIÃO NO PÓS-SECULARISMO DE HABERMAS

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira¹

Resumo

O artigo debate a relação entre direito e moral em Habermas, a partir de sua proposta de um diálogo entre secularismo e religião, naquilo que denomina de pós-secularismo. Em Habermas, o direito não poderá mais procurar um fundamento na tradição, na religião e na moral. O direito, numa sociedade secularizada e pluralista, preencherá as deficiências da moral, assumindo a função da integração social, outrora exercida pela moral. O direito, ao contrário da moral, tem força de coerção, tornando-se essencial para as comunidades contemporâneas e pluralistas. A coerção, todavia, deve ser legitimada pela deliberação, por meio de uma relação entre a positividade e legalidade do direito, com sua legitimidade discursivamente fundamentada. Para Habermas, as argumentações morais, por mais justas que sejam, devem ser institucionalizadas com o auxílio de meios jurídicos, para terem eficácia nas questões: o ponto de vista moral não mais encontra aqui aplicação imediata em modos de conduta, mas sim através de instituições do direito e da política. Por isso, a moral precisa estabelecer uma conexão com o direito, à medida que este impõe objetivamente um agir conforme a norma. Habermas enfatiza que princípios morais não fundamentam o direito, mas “migram” para o direito, permanecendo, com isso, ligado à comunicação intersubjetiva. A grande tarefa de Habermas é articular uma relação entre o direito secularizado e a moral, de modo que uma instância não seja subordinada à outra, passando a serem vistas como complementares, embora diferenciadas. A relação entre direito e moral ganha, por conseguinte, novos contornos, com a reflexão habermasiana acerca do fenômeno religioso nas sociedades secularizadas, por meio do conceito de pós-secularismo, numa tentativa de propor um diálogo entre secularismo e religião na democracia.

Palavras-chave: Direito. Moral. Religião. Pós-secularismo.

LAW, MORALS AND RELIGION IN HABERMA'S POST-SECULARISM

98

Abstract

The paper discusses the correlation between law and morals in Habermas, based on his proposal for dialogue between secularism and religion in what he denominates post-secularism. In Habermas, the law no longer seeks its foundation in tradition, religion, and morals. Within a secularized and pluralist society, the law will fulfill the deficiencies of morality, assuming the function of social integration, formerly exercised by morals. Law, in contrast to morality, has the force of coercion, making it essential for contemporary and pluralist communities. However, coercion must be legitimized by deliberation, through a relationship between positivity and legality of the law, and its discursively based legitimacy. For Habermas, moral arguments, however fair they may be, must be institutionalized with the help of legal means, in order to be effective in the matters: the morals point of view no longer finds immediate application hereabouts in forms of conduct, but through institutions of law and politics. Therefore, morality needs to establish a connection with the law, as it objectively imposes an act according to the norm. Habermas emphasizes that moral principles do not base the law, but “migrate” to the law, thus remaining linked to intersubjective communication. Habermas' great task is to articulate a relationship between secularized law and morality, so that one instance is not subordinated to the other, becoming complementary, although differentiated. Hence, the relationship between law and morals takes on new shapes, with the Habermasian reflection on the religious phenomenon in secularized societies, through the concept of post-secularism, in an endeavor to propose a dialogue between secularism and religion in democracy.

Keywords: Law. Morals. Religion. Post-secularism.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com Doutorado Sanduíche pela Ludwig-Maximilian-Universität (LMU), em Munique, Alemanha. Pós-doutorando pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) e Bolsista Capes. Email: julianopesquisa81@gmail.com. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-0844-6731>.

Introdução

O direito tornou-se, no pensamento habermasiano, um tema central, principalmente a partir de *Direito e democracia*, em 1992. Na *Teoria do agir comunicativo*, de 1981, Habermas ainda não havia refletido temas de sua filosofia política, como Estado democrático de direito, soberania popular e direitos humanos. Com *Direito e democracia*, ele enfatiza que pretende mostrar “(...) que a teoria do agir comunicativo, ao contrário do que se afirma muitas vezes, não é cega para a realidade das instituições” (HABERMAS, 1997a, p. 11).

A reflexão de *Direito e democracia* resulta também de um desafio de superar um suposto “déficit democrático” existente no interior da Teoria Crítica (SILVA, 2008), exceção feita aos trabalhos de Franz Neumann e Otto Kirchheimer (REPA, 2008). A preocupação com a fundamentação dos critérios normativos pelos quais se podem julgar processos emancipatórios ou regressivos é uma característica do pensamento habermasiano (REPA, 2008). Com isso, chegamos a um ponto crucial: saber que critérios sustentam a crítica e a que padrões de medida o teórico pode recorrer para criticar fenômenos patológicos e suas causas.

Posto isso, um dos temas fundamentais presentes em *Direito e democracia*, é a relação entre direito e moral nas sociedades contemporâneas. Aqui, a relação entre direito e moral é pensada na perspectiva da secularização.

Em Habermas, o direito não poderá mais procurar um fundamento na tradição, na religião e na moral. Habermas, seguindo o pensamento pós-metafísico, defende uma fundamentação discursiva do direito, isto é, um critério deliberativo do justo. Para ele (1990), a filosofia continuará fiel às origens metafísicas enquanto defender que a razão cognoscente se reencontra no mundo estruturado racionalmente. Segundo ele, se tal diagnóstico não estiver equivocado, a filosofia, em suas correntes pós-metafísicas e pós-hegelianas, converge para uma teoria da racionalidade procedimentalista.

Portanto, racional não é, como entre os antigos, o ser das coisas, ou, como para os modernos, o constituído pela subjetividade transcendental, ou a ordem das coisas produzida pelo processo de formação do espírito. O pensamento filosófico, ao abandonar sua referência à ideia tradicional de totalidade, perde igualmente sua autodeterminação. Em Habermas, a totalidade passa a ser entendida como categoria pertencente ao mundo vivido e diretamente influenciada pela historicidade e pela pragmática.

Habermas (1990), tendo como pano de fundo a racionalização dos mundos vividos, explica que, nas sociedades arcaicas, os mitos cumpriam de forma paradigmática a função de

fundar uma unidade explicativa do mundo. Tal ideal seria um contraste com a mentalidade moderna de compreensão de mundo, que se caracteriza por uma atitude reflexiva e crítica em relação à tradição.

A defesa de Habermas de um critério do justo sobre o bem, isto é, de critérios de justiça imparciais, ao invés da defesa de uma determinada concepção de bem particular, parte de sua leitura da modernidade e da defesa de um tipo especial de fundamentação de normas, no contexto de um pluralismo razoável de concepções de vida, num mundo de crentes e não crentes.

Nas sociedades arcaicas, as normas de ação dos homens fundamentavam-se na religião e nas narrativas míticas. Estas monopolizavam a interpretação do mundo, uma vez que constituíam a única fonte de referência para o agir. O homem moderno, ao contrário, dessacralizou o mundo e assumiu uma existência profana. Na modernidade, o homem experimenta-se como sujeito e fonte autônoma de sentido e ação. Dessa forma, não se justifica mais a fundamentação ontológica de normas morais. Estas tinham como referência unicamente a religião e a tradição. Sociedades modernas, porém, são plurais e essencialmente deliberativas.

Isso significa que a legitimidade das normas tem a ver com a participação dos sujeitos que deliberam sobre as diversas questões. A fundamentação de uma ética pós-metafísica e pós-tradicional é algo construído e justificado discursivamente. Habermas ressalta a necessidade de um novo conceito pós-metafísico de razão, que comporte o diálogo entre tradições iluministas e religiosas na democracia deliberativa, como veremos no decorrer deste artigo. A autoridade do sagrado é substituída, na modernidade, pela autoridade de um consenso discursivamente fundado. O indivíduo tem sua inteligibilidade e legitimação em si mesmo, sem a necessária referência às narrativas míticas e religiosas de outrora.

A modernidade fez com que esferas como a do direito, da ciência, da moral e da arte se tornassem independentes da religião. Tudo isso é consequência do que Max Weber (1986) chamou de *desencantamento do mundo*. A humanidade partiu de uma era habitada pelo sagrado e pelo mágico, chegando a um mundo racionalizado, guiado pela técnica e pela ciência. Com a passagem para a modernidade, as categorias pós-convencionais, antes desenvolvidas na filosofia e na teoria política, influenciam também o direito, submetendo-o às pressões de fundamentação associadas à ideia de um acordo racional acerca das normas (HONNETH, 2003).

Assim, o direito, numa sociedade secularizada e pluralista, preencherá as deficiências da moral, assumindo a função da integração social, outrora exercida pela moral. O

direito, ao contrário da moral, tem força de coerção, tornando-se essencial para as comunidades contemporâneas e pluralistas. A coerção, todavia, deve ser legitimada pela deliberação, por meio de uma relação entre a positividade e legalidade do direito, com sua legitimidade discursivamente fundamentada.

Em *Direito e democracia*, Habermas expressará, portanto, uma renovada confiança na capacidade do direito de contrabalançar os efeitos patogênicos da economia capitalista e da administração estatal, desde que o direito, como vimos, seja fundamentado no discurso, estabelecendo um elo com a comunicação intersubjetiva, de modo que a legalidade institucional do direito ganhe uma legitimidade comunicativa.

Para Habermas, as argumentações morais, por mais justas que sejam, devem ser institucionalizadas com o auxílio de meios jurídicos, para terem eficácia nas questões: o ponto de vista moral não mais encontra aqui aplicação imediata em modos de conduta, mas sim através de instituições do direito e da política. Por isso, a moral precisa estabelecer uma conexão com o direito, à medida que este impõe objetivamente um agir conforme a norma, por intermédio de ameaças, sanções etc.

A moral não pode mais fundamentar o direito, como nas sociedades tradicionais e pré-modernas; o direito não pode ser simplesmente um espelho da moral. Por outro lado, ele não pode se isolar da moral, caindo num positivismo jurídico, perdendo os vínculos de solidariedade social e a legitimidade comunicativa. Habermas enfatiza que princípios morais não fundamentam o direito, mas “migram” para o direito, permanecendo, com isso, ligado à comunicação intersubjetiva. A grande tarefa de Habermas é articular uma relação entre o direito secularizado e a moral, de modo que uma instância não seja subordinada à outra, passando a serem vistas como complementares, embora diferenciadas. A relação entre direito e moral ganha, por conseguinte, novos contornos, com a reflexão habermasiana acerca do fenômeno religioso nas sociedades secularizadas.

Habermas (2007) explicita como a religião, enquanto saber cultural, deve estabelecer um diálogo com o secularismo e as instituições do liberalismo político, num processo de aprendizagem complementar entre secularismo e religião, que se expressa na ideia habermasiana do pós-secularismo. Ele argumenta que, numa teoria política que trabalha com fundamentos normativos e com as condições de funcionamento de Estados de direito democrático, a oposição unilateral entre secularismo e religião coloca em risco a coesão de uma sociedade multicultural e pluralista. O Estado democrático alimenta-se de uma solidariedade de

cidadãos que se respeitam reciprocamente como membros livres e iguais de uma comunidade política.

Seria irracional, diz Habermas, colocar de lado as tradições religiosas por considerá-las um resíduo arcaico. Que razão, pergunta ele, impediria as religiões de continuar mantendo potenciais semânticos inspiradores? Habermas defende que as tradições religiosas não são simplesmente irracionais e absurdas. Pelo contrário, as grandes religiões mundiais carregam consigo intuições racionais e momentos instrutivos de exigências legítimas. Todavia, a moral, depois da secularização, perdeu seu papel enquanto instância de integração social, agora realizada pelo direito. Habermas defende que as religiões e seus potenciais semânticos inspiradores são bem-vindos desde que sejam capazes de traduzir suas intuições fundamentais para uma linguagem pública e secular.

Como, enfim, Habermas relaciona e concilia o princípio da comunicação intersubjetiva com o funcionamento e a importância das instituições? Que relevância tem o direito nas sociedades pluralistas e secularizadas? Em que o direito se diferencia da moral, bem como se relaciona com ela? Como Habermas articula a relação entre direito e moral, a partir do problema do diálogo entre secularismo e religião, naquilo que denomina de pós-secularismo?

Direito e moral na modernidade secularizada

Em *Direito e democracia*, Habermas argumenta que é qualidade específica do direito, diferentemente da moral, a coerção, havendo proximidade entre direito e poder produzido comunicativamente. Para Habermas (1997a), a figura pós-tradicional de uma moral orientada por princípios depende de uma complementação através do direito positivo. Habermas explica que inicialmente podemos falar em “direitos” tanto do ponto de vista moral como do jurídico. Entretanto, ele prefere distinguir o que seria do âmbito exclusivo de cada um.

Por “direito”, Habermas entende o moderno direito normatizado, que se apresenta com a pretensão à fundamentação sistemática, à interpretação obrigatória e à imposição. O direito, na perspectiva habermasiana, não representa apenas uma forma do saber cultural como a moral, pois forma, simultaneamente, um componente importante do sistema, em termos de ação e de eficácia nas soluções dos problemas, interligando-se com a comunicação dos sujeitos. Habermas não pretende legitimar a forma do direito por meio de uma fundamentação

normativa, mas na perspectiva de uma explicação funcional: trata-se de pensar a relação entre moral e direito no sentido de uma relação sociológica complementar de sentido.

O direito, em Habermas, é enfatizado por ser um sistema de ação, adquirindo eficácia direta nas questões, o que não acontece na moral, uma vez que esta se limita a ser um sistema de saber e de julgamento. A obrigatoriedade de normas jurídicas não se apoia somente na compreensão daquilo que é igualmente bom para todos, mas também nas decisões coletivamente obrigatórias de instâncias que criam e aplicam o direito.

Habermas entende que a moral sofre de uma fraqueza motivacional, porque ela não é capaz de gerar sozinha uma motivação para o agir, uma vez que dela não se obtém uma obrigatoriedade geral como no direito, sendo ela um fim em si mesma. Para Habermas (1997a), o que se questiona na moral não são os princípios que transformam em dever o igual respeito por cada um, a saber, a justiça distributiva, a benevolência com os mais necessitados, a lealdade, a sinceridade etc.

O direito e a moral obedecem ao mesmo princípio discursivo, bem como seguem a mesma lógica de discursos de aplicação e fundamentação, de modo que as regras de argumentação e de universalização, tanto para um como para outro, são as mesmas. Do ponto de vista da fundamentação, diz Habermas, as concepções pós-tradicionais do direito e da moral apresentam as mesmas características estruturais.

Certamente, enfatiza Habermas (2002), os juízos morais nos dizem o que devemos fazer, o que se revela na má consciência que nos “aflige” quando agimos contra nossos discernimentos. Contudo, o discernimento a que se chega discursivamente não assegura nenhuma transferência para a ação. Quando temos consciência do que é moralmente correto fazer, até sabemos que não há qualquer boa razão para agirmos de outra maneira. Isso não impede, porém, diz Habermas (2002), que outros motivos acabem sendo mais fortes. Portanto, há uma necessidade de complementação da moral, apenas fracamente motivada, com o direito coercitivo e positivo.

Por conseguinte, o direito moderno não pode mais procurar um fundamento na tradição, na religião e na moral. Esse aspecto é determinante para o debate sobre o diálogo entre religião e secularismo na democracia, que veremos ao longo deste artigo, quando as intuições religiosas da esfera pública e da sociedade civil devem ser traduzidas para um idioma secular no parlamento. Habermas rompe com a ideia de que o direito se subordina à moral, como em Kant. Segundo ele, as normas jurídicas e morais se complementam entre si, mas não podem ser vistas como subordinadas umas às outras.

Para Habermas (1997a), a positivação do direito e a conseqüente diferenciação entre direito e moral resultam de um processo de racionalização e de secularização a partir da modernidade. Por conseguinte, as questões jurídicas separam-se das morais. Nas instituições, o direito positivo separa-se dos usos e costumes. É certo, pondera Habermas, que as questões morais e jurídicas podem se referir aos mesmos problemas. Por exemplo: como é possível ordenar legitimamente relações interpessoais e coordenar entre si ações, servindo-se de normas justificadas? Como é possível solucionar consensualmente conflitos de ação na base de regras e princípios normativos reconhecidos intersubjetivamente?

Entretanto, apesar de a moral e o direito poderem se referir aos mesmos problemas, eles o fazem de ângulos distintos: a moral pós-tradicional representa apenas uma forma do saber cultural, ao passo que o direito adquire obrigatoriedade institucionalmente: o direito não é apenas um sistema de símbolos, mas também um sistema de ação (HABERMAS, 1997a). Esse é o ponto central a partir do qual o direito adquire uma importância fundamental em Habermas.

Para ele, o desencantamento de imagens religiosas do mundo não trouxe, na modernidade, apenas conseqüências negativas. Com a secularização, houve uma reavaliação da ideia de validade do direito, à medida que os conceitos fundamentais da moral e do direito são transportados para uma fundamentação pós-convencional, nos termos de uma razão comunicativa.

O desencantamento de imagens religiosas do mundo, ao enterrar o ‘duplo reino’ do direito sagrado e profano, não traz conseqüências [sic] apenas negativas; ele também leva a uma reorganização da validade do direito na medida em que transporta simultaneamente os conceitos fundamentais da moral e do direito para um nível de fundamentação pós-convencional. [...] De fato, a positividade do direito pós-metafísico também significa que as ordens jurídicas só podem ser construídas e desenvolvidas à luz de princípios justificados racionalmente, portanto universalistas. (HABERMAS, 1997a, p. 100-101).

Logo, é preciso conciliar, num mundo cada vez mais pluralista, a importância da normatividade, com a falibilidade dos princípios carentes sempre de justificação. Em Habermas, o direito possui a particularidade de impor coercitivamente as decisões, característica que a moral não tem. Esta só obtém eficácia, em sociedades complexas, quando é traduzida justamente para o código jurídico. O direito, ao contrário da moral, tem a ver com a imposição das normas institucionais.

A moral, por seu turno, não institucionaliza as decisões que são tomadas pelos sujeitos, uma vez que a aceitabilidade das pretensões universais de validade, na moral, acontece apenas na discussão: ela não traz consigo a força motivadora que permite aos juízos morais se

tornarem eficazes do ponto de vista prático. Em outros termos, a moral não tem instrumentos que obriguem os sujeitos a seguirem aquilo que foi acordado na deliberação.

À moral resta apenas estabelecer uma relação de complementaridade com o sistema jurídico, tendo em vista a eficácia para a ação. Na perspectiva habermasiana, o direito resolveria as debilidades da moral, porque possui o monopólio da força, ou seja, ele pode “fazer valer” aquilo que foi decidido nas deliberações, instituindo sanções proibidoras de comportamentos desviantes. A moral, ao contrário do direito, institui suas normas apenas tendo como base a consciência de que se deve agir compelido pelo consenso.

No entanto, e aqui se faz a diferença determinante em relação ao direito, a moral não tem instrumentos objetivos para exigir das consciências que elas ajam de certa maneira, isto é, a moral não gera uma obrigatoriedade institucional. Para Habermas, o direito, numa sociedade secularizada e pluralista, preenche as deficiências da moral, assumindo igualmente a função da integração social, exercida outrora pela moral. Habermas (1997b) enfatiza que sua abordagem não almeja configurar, como muitos pensam, uma teoria do direito como tal, e sim, acima de tudo, uma teoria da sociedade, em que o direito tenha uma importância determinante.

Então, as argumentações precisam estar conectadas com o direito como sistema de ação, a fim de que aquilo que foi decidido na deliberação possa ser institucionalizado e posto em prática. As proposições do direito adquirem uma eficácia objetiva para a ação, o que não acontece nos juízos morais, haja vista que estes, como vimos antes, não geram obrigações institucionais ou expectativas de comportamento.

O direito também alivia, dentro das sociedades contemporâneas, os sujeitos singulares do fardo de decidirem o que é justo ou injusto a todo o momento, afastando-se da perspectiva republicana tradicional. O direito moderno proporciona um alívio para os sujeitos, carregando às costas a solução dos conflitos embutidos na ação. O direito diferencia-se da moral também pelo fato de desobrigar os destinatários, a quem se exige o cumprimento das normas, dos problemas da fundamentação, aplicação e implementação de tais normas, que são, por sua vez, transferidas para os órgãos estatais.

O direito moderno tira dos indivíduos o fardo das normas morais e as transfere para as leis que garantem a compatibilidade das liberdades de ação. Estas obtêm sua legitimidade através de um processo legislativo, que, por sua vez, se apoia no princípio da soberania do povo. Com o auxílio dos direitos que garantem aos cidadãos o exercício de sua autonomia política, deve ser possível explicar o paradoxo do surgimento da legitimidade a partir da legalidade. (HABERMAS, 1997a, p. 115).

Na filosofia política habermasiana, a moral e o direito emergem como dimensões distintas, porém cooriginárias, uma vez que suas especificações básicas são ordenadas uma ao

lado da outra. Habermas destaca a existência de uma compatibilidade entre direito e moral, de modo que uma ordem jurídica só é legítima quando não contraria os princípios morais (OLIVEIRA, 2004).

Exemplo disso é que o direito não deve estar subordinado à moral numa sociedade secularizada e pluralista, tal qual discutimos antes. Porém, o processo legislativo deve permitir que razões morais “flutuem” para o direito. Este nem deve subordinar-se à moral, como em Kant, nem ser legitimado independentemente dela, caindo num positivismo jurídico. Habermas afirma que a moral não legitima o direito, mas os princípios morais *flutuam* ou *migram* para o direito. Esse aspecto é essencial para a proposta habermasiana de um diálogo entre secularismo e religião na democracia.

Rainer Forst (2010) destaca, por exemplo, na mesma perspectiva habermasiana, que a *migração* das normas morais para o direito não significa que elas constituem um *supradireito* e que a validade do direito seja uma validade moral. Significa apenas que os princípios do direito são justificados de acordo com o critério da reciprocidade, podendo ser limitados somente por razões que satisfaçam esses critérios. Essa exigência não entra no direito a partir de fora, como no direito natural. São as próprias pessoas que exigem razões para a delimitação de suas formas de vida, que devem ser justificadas, recebendo o assentimento de todos os concernidos, sejam religiosos ou não religiosos.

É interessante, como veremos no decorrer deste artigo, que Habermas defenderá que as religiões, a partir da tradução do idioma religioso para o secular, podem contribuir para a construção das normas, pois elas trabalhariam com intuições que não podem ser desprezadas no debate público, mesmo numa sociedade secularizada. Ou seja, as religiões não fundamentam mais o direito, como nas sociedades tradicionais; contudo elas podem traduzir suas intuições religiosas para uma linguagem pública e secular. É nesse sentido que Habermas diz que a moral não fundamenta o direito, mas princípios morais *migram* ou *flutuam* para o direito.

A conexão entre poder comunicativo e direito legítimo faz com que os cidadãos não recorram a seus direitos democráticos exclusivamente como se eles fossem liberdades subjetivas (direitos liberais), mas sim como autorizações legítimas para o emprego público das liberdades comunicativas. Em Habermas, há necessariamente uma interligação entre poder produzido comunicativamente e normatização jurídica, que, por sua vez, deve garantir, ao mesmo tempo, o direito à liberdade comunicativa e o direito de participação dos sujeitos nas deliberações. O direito, portanto, não pode ser simplesmente um espelho da moral, ao mesmo

tempo em que ele não pode se isolar da sociedade, uma vez que as instituições não podem perder seus vínculos sociais.

Assim, como a religião estabelece, enquanto saber cultural, um diálogo com as instituições e o parlamento? Habermas defende que as religiões possuem intuições morais que podem colaborar nos debates públicos acerca das mais diversas questões, havendo, inclusive, uma virada *pós-secular* em sua filosofia, numa tentativa de propor um diálogo entre religião e secularismo na democracia.

Estado democrático de direito e religião

Habermas (2007) enfatiza que a constituição do Estado liberal obtém sua legitimação de modo autossuficiente, através de argumentos não dependentes das tradições religiosas nem metafísicas. O direito não mais se subordinará à moral, como vimos antes, a fim de que as matérias passíveis de julgamento objetivo sejam dadas pelo direito secularizado, e não pela moral.

O liberalismo político, na forma de um republicanismo kantiano, o qual Habermas (2007) defende, autointerpreta-se como uma justificação pós-metafísica e não religiosa dos fundamentos normativos do Estado de direito democrático. Tal teoria pertence à tradição de um direito da razão que renuncia às assunções cosmológicas e salvíficas, fortes, dos jusnaturalistas clássicos ou religiosos.

É certo, pondera Habermas (2007), que o direito racional possui raízes religiosas. Porém, a legitimação do direito alimenta-se de fontes que há muito tempo se tornaram profanas. Habermas explica que, diante da religião, o senso comum insiste em fundamentos que são aceitáveis não apenas para os membros de uma comunidade religiosa. Não é à toa que o Estado liberal ainda “(...) desperta nos fiéis a suspeita de que a secularização ocidental poderia ser uma via de mão única, que deixaria a religião à margem” (HABERMAS, 2004, p. 145).

Habermas (2007) argumenta que os fundamentos da legitimação do poder do Estado, neutros em termos de visões de mundo, nasceram de fontes profanas da filosofia nos séculos XVII e XVIII. Contudo, mesmo sob tal premissa, persiste uma dúvida, diz ele, a nível motivacional. A partir do papel de cidadãos do Estado que se autoentendem como autores do direito, e não apenas como destinatários, as pressuposições normativas de integridade do Estado constitucional são mais pretensiosas.

De cidadãos do Estado que se autoentendem como legisladores, e não apenas destinatários do direito, as motivações que se esperam não podem ser tratadas da mesma maneira que a obediência a leis coativas: os legisladores devem assumir seus direitos de comunicação e de participação de modo ativo, não somente no sentido dos interesses próprios, mas também orientados pelo interesse comum. Isso exige uma taxa elevada de motivação que não pode ser imposta apenas legalmente, havendo fatores motivacionais importantes para a democracia que estão para além da instrumentalidade política e da obrigação institucional do voto. Isto é, a ordem liberal depende da solidariedade de seus cidadãos. Seria a religião, nesse sentido, uma esfera de valores indispensáveis, mesmo para uma modernidade secularizada?

Em comunidades liberais, a disposição de ajudar concidadãos estranhos e anônimos, bem como de se sacrificar pelos interesses comuns, pode apenas ser recomendada. Por isso, as virtudes políticas são tão importantes para a sobrevivência de uma democracia, como as motivações dos sujeitos. Para Habermas (2007), isso não quer dizer, no entanto, que o Estado liberal seja incapaz de reproduzir seus pressupostos motivacionais a partir de recursos seculares.

A autocompreensão do Estado de direito democrático formou-se numa tradição filosófica que apela para argumentos públicos e acessíveis a todos. “Ora, a assunção de uma razão humana comum constitui a base epistêmica para a justificação de um poder do Estado secular que independe de legitimações religiosas” (HABERMAS, 2007, p. 135). Dessa forma, o Estado constitucional democrático não apresenta, na perspectiva habermasiana, qualquer fraqueza interna que possa constituir uma ameaça à autoestabilização motivacional democrática. Todavia, isso não significa que o secularismo não deva estabelecer um diálogo com as religiões, num processo de aprendizagem complementar entre secularismo e religião. Por isso, Habermas evita leituras reducionistas que esvaziem qualquer possibilidade de diálogo ou discussão pública com doutrinas religiosas.

A sensibilidade da voz da religião

Seria irracional, diz Habermas (2007), colocar de lado as tradições religiosas por considerá-las um resíduo arcaico. Que razão, pergunta ele, impediria as religiões de continuar mantendo potenciais semânticos inspiradores? Habermas defende que as tradições religiosas não são simplesmente irracionais e absurdas. Pelo contrário, as grandes religiões mundiais carregam consigo intuições racionais e momentos instrutivos de exigências legítimas.

Segundo Habermas (2007), as Escrituras Sagradas e as tradições religiosas possuiriam intuições sobre a falta moral e a salvação, sobre a superação salvadora de uma vida tida como sem salvação, as quais são mantidas e interpretadas durante milênios. Portanto, a formação da opinião e da vontade não pode censurar a linguagem religiosa, mesmo havendo a necessidade de uma fundamentação pós-metafísica e discursiva das normas, como defende Habermas.

Para ele (1990), enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião; enquanto não se encontrar no meio da fala argumentativa palavras melhores para caracterizar aquilo que as religiões sabem dizer, a existência delas será legítima, mesmo no contexto de um pensamento pós-metafísico.

Habermas insiste, no que diz respeito à política institucional, na distinção entre a fala discursiva secular, a qual pretende ser acessível a todos, e a fala discursiva religiosa, dependente das verdades reveladas. As religiões precisam, no parlamento, traduzir para uma linguagem acessível suas contribuições sobre as questões da vida. Sem essa tradução, o conteúdo das vozes religiosas não consegue entrar nas agendas das instituições.

109

Habermas argumenta que temos que levar em conta a posição que a religião assume na vida das pessoas crentes: o sujeito piedoso encara sua existência a partir da fé. Esta não é apenas uma doutrina ou conteúdo no qual se crê, mas, igualmente, uma fonte de energia da qual um crente se alimenta a vida inteira.

Para Habermas (2007, p. 146), a ideia segundo a qual todos os cidadãos devem deixar-se conduzir por considerações seculares “(...) não tem nada a ver, em última instância, com a realidade de uma existência conduzida pela fé”. O Estado liberal, que protege de igual modo todas as formas religiosas de vida, não pode obrigar os cidadãos religiosos, na esfera pública, a separar estritamente argumentos religiosos e não religiosos. Aos olhos dos crentes, isso pode constituir um ataque às suas identidades pessoais.

O Estado liberal possui, evidentemente, um interesse na liberação de vozes religiosas no âmbito da esfera pública política, bem como na participação política de organizações religiosas. Ele não pode desencorajar os crentes nem as comunidades religiosas de se manifestarem também, *enquanto tal*, de forma política, porque ele não pode saber de antemão se a proibição de tais manifestações não estaria privando, ao mesmo tempo, a sociedade de recursos importantes para a criação de sentido. (HABERMAS, 2007, p. 148, grifo do autor).

A concepção de justiça dos crentes lhes ensina o que é politicamente correto ou incorreto. Dessa forma, o Estado liberal, que protege as formas de vida dos religiosos mediante

a garantia da liberdade de religião, não pode exigir, ao mesmo tempo, que os crentes fundamentem seus posicionamentos políticos, deixando inteiramente de lado suas convicções religiosas ou metafísicas sobre o mundo. Para Habermas, haveria nisso uma sobrecarga mental psicológica insuportável para os religiosos, prejudicando as necessárias condições simétricas de participação na democracia entre crentes e não crentes.

Ao participarem das discussões públicas, cidadãos religiosos podem reconhecer que a reserva da tradução do idioma religioso para o secular não constitui uma divisão de suas identidades em partes privadas e públicas. O Estado liberal não pode obrigar os cidadãos religiosos, ainda na esfera pública, a separarem estritamente entre argumentos religiosos e não religiosos, sob pena de os religiosos serem tratados como “cidadãos de segunda classe”, através de uma forma de “inclusão excludente” (FORST, 2018, p. 212).

Tal exigência apenas poderá ser dirigida aos políticos que assumem mandatos públicos ou pretendem assumir. Eles “(...) são obrigados a adotar a neutralidade no que tange às visões de mundo” (HABERMAS, 2007, p. 145). Portanto, os religiosos devem reconhecer que o princípio do exercício do poder é neutro do ponto de vista das visões de mundo. Eles precisam saber e aceitar que, nas instituições, parlamentos, tribunais e ministérios, apenas contam argumentos seculares. No parlamento, diz Habermas (2007), deve-se retirar da ordem do dia posicionamentos ou justificativas religiosas. Isso não significa que a religião não possa orientar os indivíduos. Entretanto, deve-se traduzir, como explicitamos antes, as intuições religiosas para argumentações seculares no parlamento.

Para Habermas, faz parte das convicções religiosas dos crentes o fato de que eles devem basear suas decisões de acordo com suas convicções religiosas. Eles não podem ver isso como uma opção qualquer entre fazer ou não fazer certas coisas. Do ponto de vista do crente, há um esforço para atingir a completude e a integridade em suas vidas, através da palavra de Deus, do ensino da Torá, dos mandamentos e exemplos de Jesus etc. Isso configura a existência dos crentes, tal qual um todo incluído, bem como a existência social e política.

Habermas (2013) argumenta que o conflito sobre a autocompreensão secular da sociedade não pode ser deslocado apenas para os religiosos. O senso comum não é singular, uma vez que se estabelece numa esfera pública plural. Portanto, os seculares não devem chegar a conclusões nos diversos temas, “(...) antes de dar ouvidos à objeção dos oponentes que se sentem lesados em suas convicções religiosas” (HABERMAS, 2013, p. 16).

Os cidadãos religiosos, na esfera pública, como vimos antes, podem manifestar-se em sua própria linguagem. Do contrário, os concidadãos religiosos, nas deliberações públicas,

seriam sobrecarregados de modo assimétrico em relação aos secularizados. Entretanto, no parlamento, há a ressalva da tradução do idioma religioso para o secular. O fardo da tradução é compensado pela expectativa normativa, segundo a qual os cidadãos seculares se abrem a um possível conteúdo de validade vindo das religiões. Apesar de não passarem por uma censura na esfera pública, as contribuições religiosas dependem de trabalhos cooperativos de tradução para poderem entrar na pauta de discussão do parlamento.

Contudo, Habermas reforça a ideia de um Estado de direito neutro do ponto de vista das imagens de mundo, pois somente este está preparado para garantir a convivência tolerante entre crentes das mais diversas religiões e não crentes: a crítica ao secularismo não deve “(...) abrir as portas para revisões que venham a anular a separação entre Igreja e Estado” (HABERMAS, 2007, p. 140). Cidadãos justificam, uns perante os outros, seus posicionamentos políticos. Habermas, através de seu *pós-secularismo*, irá propor uma revisão da ideia clássica de secularização, de modo que as religiões podem colaborar nos debates público, desde que suas intuições sejam traduzidas para uma linguagem pública e secular no parlamento, ao mesmo tempo em que os secularizados não podem a priori ignorar as intuições dos religiosos.

A reviravolta pós-secular: uma dialética da secularização.

Para Habermas, começa a prevalecer na sociedade *pós-secular*, e não mais apenas *secular*, a ideia de que tanto as mentalidades religiosas quanto as seculares precisam modificar-se de forma reflexiva, aprendendo as contribuições de uma e de outra para os diversos temas. Nesse sentido, Habermas (2007, p. 126) explica o porquê do termo pós-secular:

A expressão ‘pós-secular’ foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera conseqüências [*sic*] no trato político entre cidadãos crentes e não crentes.

No pós-secularismo, impõe-se a ideia de que a modernização da consciência pública abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Habermas argumenta que a secularização cultural e social deve ser entendida como um processo de aprendizagem complementar, que obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites. A consciência religiosa, por sua vez, precisa assimilar cognitivamente o contato com

outras visões de vida: ela deve abrir-se às premissas do Estado constitucional, que se fundamenta numa moral profana.

A compreensão pluralista da tolerância em sociedades pós-seculares exige dos crentes e não crentes a compreensão razoável de que eles têm de contar com a permanência de um dissenso. A neutralidade, em termos de visões de mundo do Estado secular, garantidora de iguais liberdades éticas para cada cidadão, não diz respeito, contudo, à generalização política de uma visão de mundo secularista. Esse é um aspecto novo no pensamento de Habermas. Ele defende que, embora o caráter secular do Estado seja uma condição necessária, ainda não é algo suficiente.

A expressão *pós-secular*, tal qual explica Luiz Bernardo Leite Araújo (2013), não é uma alternativa ao horizonte pós-metafísico da modernidade. O pós-secularismo permanece *secular* a despeito do prefixo *pós*, correspondendo a uma mudança de mentalidade ou a uma alteração crítica do autoentendimento secularista de sociedades que se tornaram conscientes da persistência da religião, de sua relevante contribuição para a vida política.

A tradução cooperativa de conteúdos religiosos remete a uma ética da cidadania cuja realização depende de enfoques epistêmicos mediante os quais as dissonâncias cognitivas sejam tratadas como desacordos razoáveis entre todas as partes engajadas em processos de aprendizagem complementares. Segundo Habermas, o pensamento pós-metafísico deve adotar uma atitude simultaneamente agnóstica e receptiva diante da religião, que se oponha a uma determinação estritamente secularista das razões publicamente aceitáveis, sem comprometer, entretanto, sua autocompreensão secular.

Habermas (2007) não abdica, como mostramos antes, da autocompreensão secular da modernidade, a qual é derivada da reconstrução racional de uma lógica do desenvolvimento, na qual a racionalização das imagens religiosas de mundo, como processo de aprendizagem, desempenha um papel de considerável relevância. Ele, por outro lado, questiona, sem deixar de estar em consonância com seu projeto teórico, a leitura secularista do processo de modernização. Isso lhe permite salvaguardar a acentuação crítica da posição universalista da razão comunicativa.

O pensamento pós-secular reconhece a importância das tradições religiosas no trato de intuições morais profundas e na articulação daquilo que *falta* ou que se *perdeu*, não pretendendo despi-las de possíveis conteúdos racionais nem desvalorizá-las como resíduos arcaicos de uma figura do espírito superada pelas ciências.

Habermas propõe uma reavaliação da tese tradicional da *secularização* a partir do questionamento do *secularismo* ou *laicismo* como visão de mundo. Habermas (2015, p. 2-3), assim, diferencia o conceito de *secular/laico* de *secularista/laicista*, num artigo publicado no jornal *La Repubblica*:

Aqui eu gostaria de fazer uma distinção entre laico e laicista, entre secular e secularista. A pessoa laica, ou não crente, se [*sic*] comporta com agnóstica indiferença em relação às pretensões religiosas de validade. Os laicistas, ao contrário, assumem uma atitude polêmica em relação àquelas doutrinas religiosas que (embora cientificamente infundadas) têm grande relevância na opinião pública. Hoje, o secularismo se apoia frequentemente em um naturalismo *hard*, justificado em termos cientificistas. Pergunto-me se – para os fins da autocompreensão normativa de uma sociedade pós-secular – uma mentalidade laicista hipoteticamente generalizada não acabaria sendo igualmente pouco desejável em comparação com um desvio fundamentalista dos crentes. Na realidade, o processo de aprendizagem deveria ser prescrito não só para o tradicionalismo religioso, mas também para a sua contrapartida secularizada. [...] é preciso que o Estado não reduza preventivamente a complexidade polifônica das diversas vozes públicas. Se, em relação aos seus concidadãos religiosos, as pessoas laicas tivessem que pensar que não podem levá-los a sério como autênticos contemporâneos da modernidade – por causa da sua atitude religiosa, então se deslizaria de volta para o plano do mero *modus vivendi* e se perderia aquela ‘base do reconhecimento’ que é constitutiva da cidadania.

Habermas, porém, preserva o ganho histórico da secularização das instituições e da separação entre Igreja e Estado, sendo algo, para ele, inegociável e de absoluta importância. No pós-secularismo, o Estado continua sendo neutro em termos de concepção de mundo, mas não seria *secularista* ou *laicista*, no sentido de defender uma ideologia que excluísse a religião (ROUANET, 2010). Habermas critica um tipo de visão secularista ou laicista de mundo que coloca as religiões em segundo plano ou as trata como algo puramente irracional e sem valor. Como vimos, as instituições do liberalismo político, tal qual o direito secularizado, não podem ser fundamentadas numa moral, como nas sociedades tradicionais. Ao mesmo tempo, o direito não pode se fechar em si mesmo, ignorando as deliberações dos sujeitos, sejam crentes ou não.

Conclusão

As religiões devem ser capazes de traduzir suas intuições éticas para uma linguagem pública e secular. Os não crentes, por sua vez, não podem negar a priori o potencial semântico e inspirador das religiões, sem estabelecer um diálogo. O pós-secularismo de Habermas é, em realidade, uma dialética da secularização. De um lado, Habermas preserva o ganho secular das instituições, de modo que apenas um estado laico e secular pode manter o pluralismo dos nossos tempos. O estado laico e secular é a-religioso, mas não antirreligioso. Isso não significa cairmos

num tipo de laicismo ou secularismo, tal qual uma ideologia, não estabelecendo um diálogo com os religiosos. Estes não podem ser vistos como cidadãos de segunda classe, e sim como sujeitos participantes das deliberações num processo de aprendizagem complementar entre secularismo e religião.

O direito, então, é refletido por Habermas à luz do processo de secularização. O direito, por um lado, como vimos, não pode ser fundamentado a partir de uma tradição, religião ou moral. Ele, portanto, não pode ser simplesmente um espelho da moral. O direito é justificado por Habermas à luz de seu papel de coerção e integração social, mas agora legitimado discursivamente. A moral por si só não tem força de coerção numa sociedade diferenciada, secularizada e pluralista. O direito e a moral, em Habermas, são instâncias complementares, e não podem ser vistas como subordinadas uma a outra. A moral não possui a perspectiva de fazer cumprir aquilo que foi acordado nas deliberações, enquanto o direito, por sua vez, possui a coerção, fazendo valer aquilo que foi acordado nas deliberações.

Ao mesmo tempo, o direito não pode se isolar da sociedade, perdendo os vínculos sociais, tal qual um sistema fechado em si mesmo. Habermas propõe uma relação complementar entre a legalidade do direito e sua legitimidade comunicativa, à luz da relação entre direito e moral, com suas especificidades. Isto também ganha novos contornos com o debate entre secularismo e religião, quando Habermas propõe uma reflexão dialética do iluminismo. Assim, como vimos neste artigo, Habermas reflete a relação entre direito e moral no âmbito de seu pós-secularismo.

Referências

ARAÚJO, L. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, J. **Fé e saber**. São Paulo: Unesp, 2013. p. XIII-XX.

FORST, R. **Contextos da justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010.

FORST, R. **Justificação e crítica**: perspectiva de uma teoria crítica da política. São Paulo: Unesp, 2018.

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

HABERMAS, J. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a. v. 1.

HABERMAS, J. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b. v. 2.

HABERMAS, J. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002a.

HABERMAS, J. **O futuro da natureza humana**: a caminho de uma eugenia liberal? São Paulo: Martins Fontes, 2004.

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

HABERMAS, J. **Fé e saber**. São Paulo: Unesp, 2013.

HABERMAS, J. A minha crítica à razão laicista. **La Repubblica**. 27 mar. 2015.

HONNETH, A. A. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: 34, 2003.

OLIVEIRA, M. A. Moral, direito e democracia: o debate Apel *versus* Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática. In: APEL, K.-O.; OLIVEIRA, M. A.; MOREIRA, L. (Org.). **Com Habermas, contra Habermas**: direito, discurso e democracia. São Paulo: Landy, 2004. p. 145-176.

REPA, L. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In: NOBRE, M. (Org.). **Curso livre de teoria crítica**. Campinas: Papirus, 2008. p. 161-182.

ROUANET, S. Habermas e a religião. **Revista Tempo Brasileiro**: Jürgen Habermas - 80 anos, Laranjeiras, n. 181-182, p. 143-153, 2010.

SILVA, F. Democracia deliberativa. In: NOBRE, M. (Org.). **Curso livre de teoria crítica**. Campinas: Papirus, 2008. p. 173-197.

WEBER, M. Religião e racionalidade econômica. In: COHN, G. (Org.). **Weber**: sociologia. 3. ed. São Paulo: Ática, 1986. p. 142-159.

O DISCURSO SOBRE FÉ E SABER NA OBRA HABERMASIANA

Luiz Bernardo Leite Araujo¹

Resumo

Este artigo é baseado no projeto de pesquisa “Fé e Saber: para uma avaliação do paradigma pós-secular de Habermas”, desenvolvido atualmente pelo autor. Desde a virada do milênio, mais precisamente com a publicação de *Glauben und Wissen* (2002), é intenso e marcante o interesse de Habermas pela religião, nomeadamente sobre a relação entre pensamento pós-metafísico e fé religiosa. Ele considera a constelação de fé e saber seriamente como um fato da história da razão, de modo que uma autocompreensão adequada do pensamento pós-metafísico requer que se leve em conta sua relação com a religião em termos de uma genealogia da razão. O discurso sobre fé e saber, aludido nos dois volumes de sua recente obra monumental *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019), não apenas serve de guia para a genealogia do pensamento pós-metafísico, mas também se presta à reflexão sobre a tarefa de uma filosofia secular situada entre as ciências e a religião. Apesar do paradigma pós-secular, a obra habermasiana atesta uma continuidade de orientação no que tange ao diálogo entre fé e saber.

Palavras-chave: Habermas. Fé. Saber.

THE DISCOURSE ON FAITH AND KNOWLEDGE IN HABERMA'S WORK

Abstract

This article is based on the research project “Faith and Knowledge: for an evaluation of Habermas’s post-secular paradigm”, currently developed by the author. Since the turn of the millennium, more precisely with the publication of *Glauben und Wissen* (2002), Habermas’ interest in religion is intense and marked, namely in the relationship between post-metaphysical thinking and religious faith. He takes the constellation of faith and knowledge seriously as a fact of the history of reason, so that an adequate self-understanding of post-metaphysical thinking requires considering its relationship with religion in terms of a genealogy of reason. The discourse on faith and knowledge, alluded to in the two volumes of his recent monumental work *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019), not only serves as a guide to the genealogy of post-metaphysical thinking, but also lends itself to reflection on the task of a secular philosophy situated between the sciences and religion. Despite the post-secular paradigm, the Habermasian work attests to a continuity of orientation regarding the dialogue between faith and knowledge.

Keywords: Habermas. Faith. Knowledge.

Introdução

Nem sempre, quiçá quase nunca, um autor é o melhor intérprete de sua própria obra. Penso, porém, que ao menos em um ponto particular a autointerpretação habermasiana é correta: há uma continuidade de ideias que desmentem uma suposta mudança de orientação no que tange ao diálogo entre fé e saber, que não é um jogo de soma zero e exclui a mútua instrumentalização. Ao reunir seus textos filosóficos em cinco volumes compreendendo a fundamentação linguística da sociologia, as teorias da racionalidade e da linguagem, a ética do discurso, a teoria política e a

116

¹ Professor Titular da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail para contato: lblaraujo@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4195-1334>.

crítica da razão (HABERMAS, 2009), Habermas assinala a predisposição ao diálogo, sem que se apague a necessária fronteira entre religião e razão secular, como aspecto saliente de sua réplica às contribuições a um congresso de teologia e filosofia da religião, organizado pela Faculdade de Teologia da Universidade de Chicago em 1988.

O ensaio “Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits”, publicado em *Texte und Kontexte* (1991) e retomado no quinto volume daqueles textos filosóficos reunidos em 2009, indicava de fato a orientação dialógica da filosofia em sua relação com as ciências, de um lado, e com a religião, de outro. Nele, Habermas já se havia precatado tanto de uma descrição *unilateralmente funcionalista* da religião - admitindo uma subsunção bastante apressada da evolução religiosa na modernidade sob o rótulo de “privatização da crença” - quanto de uma sugestão demasiado precipitada de *reduccionismo ético* - em sua resposta afirmativa à questão sobre se, após a derrocada moderna das imagens religiosas de mundo, “não se poderia salvar das verdades religiosas nada mais e nada além que os princípios profanos de uma ética universalista da responsabilidade” - no marco da *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), acentuando o cunho imprevisível, e ainda em curso, do processo de apropriação crítica de conteúdos essenciais da tradição religiosa (HABERMAS, 2015, p. 210-211). Nenhuma teoria, para Habermas, tem acesso especial, nem direto nem indireto, às estruturas transcendentais da experiência religiosa, isto é, a uma suposta realidade última. Estas tampouco funcionariam como *ersatz* das funções sociointegradoras outrora preenchidas pela esfera do sagrado.

Em sua excelente biografia de Habermas, publicada entre o octogésimo e o nonagésimo aniversário do filósofo alemão, Stefan Müller-Doohm adotou a melhor epígrafe, a meu ver, para a seção intitulada “Religião numa sociedade pós-secular” (MÜLLER-DOOHM, 2016, p. 383-392) do capítulo sobre “Filosofia na era da modernidade pós-metafísica”, a saber: “Estou velho, mas não me tornei piedoso”. Na proximidade da celebração de seus 80 anos, em 2009, Habermas fez essa afirmação que deu título a uma entrevista concedida no ano anterior ao jornalista Michael Funken (HABERMAS, 2008, p. 185). Pois bem, a peculiaridade da sentença residia numa percepção de que algo havia mudado, mas não no sentido atribuído por alguns. É notável, de fato, o crescente interesse habermasiano pela religião desde mais ou menos a virada do milênio, bastando comparar o número de trabalhos explicitamente voltados ao tema antes e depois do discurso *Glauben und Wissen*, pronunciado em outubro de 2001.

Assim, se uma rara coletânea sobre “religião e racionalidade” (HABERMAS, 2002) reuniu sete ensaios, acrescidos de uma entrevista, das quatro décadas anteriores, em apenas uma década o próprio Habermas coletou mais de uma dezena de escritos em *Zwischen Naturalismus*

und Religion (2005) e em *Nachmetaphysisches Denken II* (2012) - sem considerar alguns textos publicados alhures, como no quinto volume sobre crítica da razão de seus *Philosophische Texte* (2009), bem como diversas entrevistas e conferências -, culminando com a recente publicação da volumosa obra *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019). O discurso sobre fé e saber, aludido nos dois volumes dessa obra monumental, não apenas serve de guia para a genealogia do pensamento pós-metafísico, mas igualmente se presta à reflexão sobre a tarefa de uma filosofia secular situada entre as ciências e a religião.

Ora, como seria de esperar em se tratando de um pensador influente como Habermas, sua *Religionstheorie* tornou-se objeto de intenso escrutínio entre comentadores e estudiosos de seu pensamento. Nesses casos também, se à época de meus estudos sobre religião e modernidade em Habermas (ARAÚJO, 1996) o tópico não provocava o interesse senão de raros pesquisadores, a verdade é que muitos dos mais sofisticados críticos e dos mais penetrantes intérpretes da teoria habermasiana, alguns deles não sem uma considerável dose de surpresa, passaram a acompanhar o movimento de transformação da religião num aspecto relevante de sua obra. As querelas sobre o alcance e o impacto das reflexões habermasianas sobre religião estão em franco andamento, representando parcela significativa da gigantesca literatura secundária sobre o autor (CALHOUN et al., 2013; LOSONCZI e SINGH, 2010), e a bem dizer tendem a intensificar-se com a publicação de sua mencionada história da filosofia. Mas não apenas entre seus estudiosos e comentadores, pois Habermas passou a figurar como um protagonista de primeira grandeza nas controvérsias atuais sobre o fenômeno religioso, reconhecido entre simpatizantes e adversários (GORSKI et al., 2012).

Há quem aponte uma reviravolta espetacular em seu pensamento - positiva ou negativa, segundo a leitura adotada. De um lado, celebra-se a rendição do intelectual ateu ao cristianismo como a única opção disponível para uma fundamentação dos valores de referência da civilização ocidental (NEMOIANU, 2006), quase sempre, é bom que se diga, com citações pouco ou nada acuradas. De outro lado, lamenta-se a traição do pensador secularista à modernidade esclarecida e seu ideário emancipatório mediante concessões inadmissíveis a uma consciência crítica e laica (D'ARCAIS, 2007), comumente com retórica belicosa e atitude polêmica diante da influência pública das doutrinas religiosas (HABERMAS, 2007b). Porém, se não se pode falar em interesse abrupto pela religião como importante “figura do espírito”, para utilizar um termo hegeliano, e nem desconhecer o revisionismo duradouro de um saber filosófico cujo caráter autorreflexivo lhe é constitutivo, tampouco se torna recomendável uma interpretação deflacionista

da reavaliação pós-secular preconizada por Habermas acerca da relação entre pensamento pós-metafísico e fé religiosa (ARAUJO, 2012, p. XIV-XV).

Com efeito, cotejando-se os sumários das obras igualmente intituladas “Pensamento pós-metafísico” - a primeira de 1988, a segunda de 2012 -, nota-se visivelmente o novo acento na religião. Nesta última ele corrobora a intenção original de destranscendentalização da razão, agora num quadro não mais estritamente *secularista*, ainda que manifestamente *secular*. Por isso, uma tarefa fundamental para o intérprete da obra habermasiana é precisamente esclarecer esse aferramento ao pensamento pós-metafísico (HABERMAS, 1990) em meio à inclusão das tradições religiosas como elemento genealógico necessário para uma compreensão adequada de si mesmo e da própria modernidade como projeto inacabado. Nessas observações gerais sobre a *Religionstheorie* de Habermas, tratada anteriormente de forma pormenorizada (ARAUJO, 2010), repousam minhas considerações a seguir sobre a relação entre fé e saber em seu pensamento.

Dialética entre fé e saber

Uma observação primordial a ser feita é que não há reconciliação definitiva entre o sagrado e o profano e nem expropriação de uma esfera pela outra no *opus* habermasiano de ontem e de hoje, embora tenha ocorrido uma mudança de tonalidade ou de ênfase na posição de Habermas a respeito do significado e do papel da religião nas sociedades contemporâneas, ao menos da visão predominante até a publicação de *Glauben und Wissen*, mercê de uma maior abertura à inclusão de razões religiosas no debate político, por um lado, e de uma expectativa de decodificação dos potenciais semânticos das doutrinas religiosas em sociedades pluralistas adaptadas à persistência das comunidades religiosas num ambiente secularizado, por outro. No meu entender, há motivos de ordem teórica e prática para esse giro “pós-secular” do pensamento habermasiano, quer dizer, para a matização de sua posição sobre a religião.

Do ponto vista teórico, eu destacaria a defesa promovida por Habermas do ideal democrático de igualdade cívica do “liberalismo político” de John Rawls (RAWLS, 1996; 2010), as incessantes disputas sobre o conceito de “secularismo”, entendido como um conjunto de atitudes, crenças e visões de mundo relacionadas com a condição humana na modernidade (CALHOUN et al., 2010), e os vigorosos debates na atualidade acerca da tese weberiana do “desencantamento do mundo”, visto como resultado de um processo universal de racionalização (INGLEHART e NORRIS, 2004). Do ponto de vista prático, eu mencionaria as tendências à possível instrumentalização da natureza humana em decorrência dos avanços da biotecnologia,

particularmente no campo da engenharia genética (SANDEL, 2007), e ao recrudescimento da influência política de ortodoxias religiosas em choque com padrões ocidentais de modernização social e cultural (CASANOVA, 1994; NUSSBAUM, 2012).

Ontem como hoje, em minha opinião, a teoria habermasiana da religião não constitui um *corpus* sólido, fechado e conclusivo, um aspecto isolado do conjunto de sua obra. Até a virada do milênio a religião era um tema implícito - porém suficientemente elaborado - e marginal - mas não necessariamente decorativo -, encontrando-se disperso nos meandros de seus inúmeros escritos e em conexão com questões específicas de sua produção teórica, como tentei demonstrar no ensaio de sistematização apontado (ARAUJO, 1996). Salta aos olhos, de imediato, o fato de Habermas incorporar, por um lado, os alicerces de uma crítica radical da religião, representando a relação entre o religioso e o secular como conflito permanente e renunciando a todo ensaio de reconciliação do sagrado com o profano, e demonstrar, por outro lado, uma notável abertura ao fenômeno religioso, algo que o conduz além da mera crítica objetivante da religião, ao feitio das hipóteses oitocentistas de desintegração do universo religioso. Essa dupla inflexão crítica e receptiva acompanha a trajetória de sua teoria da religião, traduzindo uma posição equilibrada entre o imanente e o transcendente, entre a desmitologização e o reencantamento do mundo.

Em que pese à orientação rigorosamente secular - e mesmo secularista - de sua teoria do agir comunicativo, Habermas jamais emitiu qualquer sinal de hostilidade em relação à fé religiosa ou à reflexão teológica. Pode-se falar de indiferença, sobretudo em comparação com o interesse da primeira geração da Escola de Frankfurt pela temática (MENDIETA, 2005), talvez até de certa impaciência diante da persistência moderna do fenômeno religioso, mas não certamente de uma perspectiva antirreligiosa *tout court*. Isso é reconhecido por Charles Taylor na querela entre ambos sobre religião na esfera pública, ao registrar que, embora sempre tenha marcado “uma ruptura epistêmica entre razão secular e pensamento religioso, com vantagem para a primeira”, Habermas “mais enfaticamente *não* compartilha a desconfiança política da religião que frequentemente a acompanha” (TAYLOR, 2011, p. 49-50; p. 58).

Assim como é usual a tentativa de periodização de uma obra que se estende por mais de seis décadas, na busca de continuidades e descontinuidades em seu desenvolvimento intelectual (FULTNER, 2011, p. 1-12; SPECTER, 2010), alguns autores apontam a ocorrência de etapas na crítica habermasiana da religião, apesar de não haver concordância, em razão da artificialidade da empreitada, quanto ao número de fases e nem quanto aos seus respectivos conteúdos. Austin Harrington, por exemplo, assinala três momentos da reflexão de Habermas em questões de religião e de teologia: o primeiro, dos anos 60 e 70, num quadro marxista orientado à crítica da ideologia;

o segundo, dos anos 80 e 90, baseado numa abordagem durkheimiana sobre o sagrado e os fundamentos da coesão social em sociedades tradicionais e modernas; o terceiro, desde o final do século passado, marcado pelo autodistanciamento dramático da perspectiva secularista anterior (HARRINGTON, 2007). Massimo Rosati, por seu turno, distingue quatro estágios que iriam de um reducionismo evolucionista a uma forma de teologia pós-metafísica, passando pelas concepções da religião como espaço transitório no processo de desencantamento e modernização e como fonte de onde ele derivaria o conteúdo normativo da modernidade (ROSATI, 2003). Brian Shaw, cuja sugestão quanto à completa falta de interesse de Habermas pela filosofia kantiana da religião tornou-se defasada (HABERMAS, 2007a, p. 235-278), considera a visão habermasiana sobre o assunto, apesar do teor retórico moderado ao longo dos anos, de uma constância extraordinária, cujo aspecto mais saliente seria sua surdez profunda às ressonâncias do discurso religioso, em consequência de um temperamento weberiano carente de musicalidade religiosa (SHAW, 1999). De minha parte, julgo que a teoria habermasiana da religião segue colhendo os efeitos da posição privilegiada ocupada pela dimensão religiosa - em razão de seu enraizamento na estrutura universal do mundo da vida - numa “teoria da evolução social” cuja função primária é a de servir de modelo para uma reconstrução pragmática da racionalidade.

Desenvolvida no período em que atuou como diretor do Instituto Max Planck em Starnberg, perto de Munique, de 1971 a 1982, a perspectiva evolucionária, malgrado seu caráter programático, constitui elemento decisivo, e não subsidiário, das diversas facetas do pensamento de Habermas, sendo a religião uma pedra angular em sua caracterização. Sem entrar nos detalhes dessa abordagem (ARAUJO, 1996, p. 40-59), cabe notar que o eixo da teoria habermasiana da evolução social é constituído pela ideia segundo a qual os processos ontogenéticos de aprendizagem representam uma espécie de estoque da evolução filogenética, de modo que, se a capacidade de direção estruturalmente limitada dos sistemas sociais é transbordada por problemas inevitáveis, toda sociedade pode recorrer, em certas circunstâncias, às capacidades excedentes do aprendizado individual de seus membros ou ainda às capacidades coletivas de aprendizado (interpretações de mundo) a fim de utilizá-las na institucionalização de novos níveis de aprendizagem. Com isso, distingue-se a solução dos problemas de direção, que levam ao avanço evolutivo, dos mecanismos de aprendizagem subjacentes, que explicam por que uma sociedade logra ou não superar problemas evolutivos. Daí emerge a distinção entre problemas sistêmicos e processos de aprendizagem, os quais têm função precursora na introdução de um novo marco institucional - que estabelece a forma predominante de integração social - e são passíveis de reconstrução racional de acordo com uma *lógica* do desenvolvimento.

Ao admitir processos de aprendizagem logicamente descritíveis, sem prejudicar questões relativas à dinâmica do desenvolvimento, a teoria da evolução social de Habermas relaciona as modificações sistemáticas das estruturas das imagens de mundo a um crescimento de saber suscetível de reconstrução interna, analisando o processo de racionalização como solução de problemas surgidos no curso histórico. E aqui se insere a importância inaudita dos sistemas religiosos de interpretação, que contêm um potencial cognitivo não desprezível, a ponto de Habermas sempre ter concebido a religião como dimensão imprescindível do aprendizado evolutivo, ou seja, como mecanismo vital no desenvolvimento da capacidade humana de conhecimento, de linguagem e de ação. Ainda recentemente, ele menciona na réplica aos seus críticos, intitulada “Religion und nachmetaphysisches Denken”, as razões pelas quais considera fecundo pensar a evolução social em termos de “estádios” no desenvolvimento das imagens de mundo, não acreditando que a transformação estrutural das imagens religiosas de mundo e das práticas rituais correspondentes possa ser inteiramente explicada como simples “acomodação a ambientes sociais alterados”, mas também, e talvez principalmente, a “processos internos de aprendizagem” que respondem a desafios cognitivos (HABERMAS, 2012a, p. 123).

A questão da secularização passa, assim, ao primeiro plano da teoria habermasiana da sociedade. Há um tema recorrente em sua obra, implicado na posição central de sua releitura da teoria da racionalização de Weber (HABERMAS, 2012b, I, p. 263-471): o da racionalização progressiva das imagens de mundo como *conditio sine qua non* do advento da modernidade. Trata-se de um processo evolucionário de aprendizagem, no qual as religiões - e notadamente as chamadas “religiões mundiais” - desempenham papel paradoxalmente fundamental. Na verdade, Habermas explicita e interpreta a evolução do mundo moderno tomando por base o *background* das imagens religiosas de mundo, as quais sempre tiveram relevância heurística em seu pensamento. Elas representam, por assim dizer, um enorme espelho através do qual a compreensão moderna de mundo se reconhece e se manifesta, permitindo-lhe introduzir o conceito de “agir comunicativo” - a *clef de voûte* de seu pensamento (HABERMAS, 2012b, I, p. 473-581) - e o complexo de teorias da racionalidade, da modernidade e da sociedade nele fundadas.

A obra habermasiana é abundantemente alusiva quanto à eventual integração das energias utópicas daquelas religiões mundiais - confucionismo, budismo, hinduísmo, judaísmo, islamismo e cristianismo - no universo do discurso argumentativo, razão pela qual ele afirma, numa entrevista de 1990 transformada em livro, que tais religiões convergem num núcleo de intuições morais que pode ser interpretado “como sendo o igual respeito por qualquer um, a mesma consideração para com a integridade de qualquer pessoa necessitada de proteção e para com a

intersubjetividade vulnerável de todas as formas de existência”, e que “o conteúdo essencial dos princípios morais incorporados ao direito dos povos concorda com a substância normativa das grandes doutrinas proféticas que tiveram eco na história mundial” (HABERMAS, 1993, p. 31-32). O cerne dessa leitura habermasiana encontra-se na ideia da “linguistificação” ou “verbalização” (*Versplachlichung*) do sagrado, que irrompe no seio da perspectiva programática da teoria da evolução social sobre a qual repousa sua teoria crítica da religião.

Linguistificação do sagrado

A linguistificação do sagrado traduz uma laicização racional do vínculo social primitivo na força ilocucionária da linguagem profana, cuja autoridade está ligada à força não coerciva, motivada racionalmente, do melhor argumento, servindo de fio condutor para a explicação da transformação estrutural do eixo tradicional da solidariedade social, ancorada nos símbolos religiosos e interpretada pela semântica do sagrado. Ela significa que as funções elementares de reprodução simbólica do mundo da vida - as funções de reprodução cultural, integração social e socialização dos indivíduos -, originariamente preenchidas pelo rito e fundadas no âmbito sacral, são progressivamente assumidas pela comunicação linguística, ocorrendo assim uma espécie de fluidificação comunicativa do consenso religioso de base. É conhecida a passagem de sua obra magna, de 1981, a partir da qual Habermas elabora a noção de mundo da vida racionalizado, que se exprime pela linguistificação do sagrado e lhe permite conjugar a releitura da explicação da origem da religião e do significado da autoridade moral em Durkheim com a reconstrução da teoria weberiana da racionalização das imagens religiosas de mundo: “A aura do ‘assustador’ e do ‘arreatador’, a qual irradia do sagrado, isto é, sua força *cativante*”, é sublimada, segundo ele, “na força *vinculadora* de pretensões de validade criticáveis”, e, ao mesmo tempo, “transformada em algo comum, que faz parte do dia a dia” (HABERMAS, 2012b, II, p. 141). A passagem arrastou muitos comentadores, antes do chamado giro “pós-secular”, à falsa interpretação da *Religionstheorie* de Habermas pelo fio condutor da absorção da religião pela comunicação (ARAUJO, 1996, p. 189-201).

Contudo, abstração feita de sua reiterada posição, característica de um *Aufklärer*, referente à desvalorização da religião na era moderna - na qual a autonomização das esferas culturais de valor, com suas respectivas pretensões de validade, significou o rompimento daquela unidade substantiva de um mundo da vida construído em torno da mensagem religiosa -, Habermas sugere (sem apoiar, claro) a existência de domínios, bem como de experiências, próprios da religião e, neste sentido, únicos em seu gênero. Inclusive, sua posição secular reaparece no diálogo

sobre os fundamentos morais pré-políticos de um Estado livre com o então Cardeal Joseph Ratzinger (HABERMAS, 2006), depois Papa Bento XVI, ocorrido em janeiro de 2004 a convite da Academia Católica da Baviera. Diz ele: “O liberalismo político na forma de um republicanismo kantiano, (que eu defendo), se autointerpreta como uma justificação pós-metafísica e não religiosa dos fundamentos normativos do Estado de direito democrático” (HABERMAS, 2007a, p. 116). Mas o agir comunicativo, em definitivo, não pode ser erigido em equivalente profano da ideia de eternidade, nem a teoria nele baseada entendida como uma teodicéia secularizada que englobaria a totalidade de aspectos das tradições religiosas numa síntese comunicativa superior. E isso independentemente da mais recente leitura de Habermas sobre a “linguistificação do sagrado”, concebendo agora que os conteúdos normativos primeiro precisaram ser liberados de seu encapsulamento nos rituais antes que pudessem ser traduzidos para a semântica da linguagem cotidiana, ou seja, no sentido mais restrito de que uma transferência de significado das fontes da comunicação sagrada para a linguagem cotidiana teria ocorrido nas imagens religiosas e metafísicas de mundo (HABERMAS, 2012a, p. 7-18).

Para Habermas, em suma, a secularização é um processo de aprendizagem urdido na própria esfera religiosa e sem desenlace antecipável pelo discurso filosófico (ou científico). E, nessa ótica, a persistência da religião no entorno secularizado da modernidade, para além de um mero fato social, representa para a filosofia “um *desafio cognitivo*” (HABERMAS, 2007a, p. 123). Longe de contradizer aquele método de reconstrução pragmática da racionalidade, tanto em sua dimensão teórica quanto prática, eu considero que as recentes intervenções de Habermas sobre a religião - cada vez mais numerosas e agudas - reiteram seus traços fundamentais, dentre os quais a autocrítica de uma razão (pós-metafísica) consciente de sua falibilidade e de seu fundamento originário mais profundo em algo que transcende as estruturas funcionalmente diferenciadas e culturalmente heterogêneas de uma modernidade complexa, desprovida de garantias metassociais, porém fundada no regime comum da “fala discursiva secular”, cuja acessibilidade pública impede seu nivelamento com “a fala discursiva religiosa que é dependente de verdades reveladas” (HABERMAS, 2007a, p. 124).

Habermas não abdica, pois, da autocompreensão *secular* da modernidade, a qual é derivada da reconstrução racional de uma lógica do desenvolvimento na qual a racionalização das imagens religiosas de mundo, enquanto processo de aprendizagem, desempenha papel de considerável relevância, mas questiona de modo profundo e inovador (sem deixar de estar em consonância, como sugerido acima, com seu projeto teórico) a leitura *secularista* do processo de modernização, predominante nas interpretações canônicas do racionalismo ocidental. Ao visitar

o tema clássico da relação entre fé e saber, no discurso pronunciado na recepção do Prêmio de Paz da Associação dos Comerciantes de Livros da Alemanha, cerca de um mês após o acontecimento histórico de 11 de Setembro de 2001 (ARAUJO, 2012, p. XVI-XVII), Habermas introduziu a expressão “pós-secular”, que não apenas acarretou transformações sensíveis em sua teoria da modernidade, mas ocupou incessantemente sua atenção nos anos seguintes. Traçando na ocasião um panorama intelectual de época e colocando à prova seu próprio pensamento, o diagnóstico de Habermas tinha como mira principal o tempo nascente de um novo milênio cuja situação cultural exibiria duas tendências contrárias, a saber: de um lado, a propagação de imagens de mundo naturalistas, e, de outro lado, a revitalização inesperada de comunidades de fé e tradições religiosas e sua politização em escala mundial. É nesse contexto que ele fala numa modernidade com “cabeça de Jano” e numa secularização “dominada por sentimentos ambivalentes” (HABERMAS, 2012c, p. 3-4).

Destacando a dialética inconclusa da modernidade, e também permanecendo aferrado à constelação pós-metafísica e secular do pensamento moderno, Habermas propõe, então, uma reavaliação da tese tradicional da secularização com vistas a um questionamento do secularismo enquanto visão de mundo. Oscilando entre uma interpretação “otimista” de uma modernidade desencantada que promove a “domesticação” da autoridade eclesiástica pelos poderes mundanos e a “substituição” de modos de pensar e de formas de vida religiosas por equivalentes racionais, por um lado, e uma interpretação “pessimista” de uma modernidade desamparada que enxerga uma “apropriação” ilegítima de poderes e bens supramundanos por “desacreditadas” formas modernas de vida e pensamento, por outro lado, Habermas rejeita ambas as explicações por não crer que a “destruição criadora” do processo de secularização equivalha a um “jogo de soma zero” entre poderes mundano e supramundano. Ele tampouco acredita que o “impulso reflexivo” na direção do descentramento e da autonomização das perspectivas de mundo passe ao largo da “profanação do sagrado” urdida inicialmente pelas grandes religiões surgidas na China, na Índia e em Israel em meados do primeiro milênio antes de Cristo - o chamado “período axial” de Karl Jaspers, quando também teve origem a filosofia na Grécia (HABERMAS, 2012c, p. 5-7; p. 23).

Em rigor, Habermas interpreta a religião não apenas como figura precursora ou um simples catalisador para a autocompreensão normativa da modernidade, mas igualmente como *herança* permanentemente apropriada e interpretada, tanto de um ponto de vista cognitivo quanto motivacional, “pois o universalismo igualitário, do qual surgiram as ideias de liberdade e de convivência solidária, de conduta de vida autônoma e de emancipação, da moral da consciência individual, dos direitos humanos e da democracia”, já afirmara ele numa entrevista de 1999, “é

uma herança imediata da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor” (HABERMAS, 2003, p. 199). Isso mostra que o pensamento pós-metafísico, o qual estabelece uma distinção rigorosa entre fé e saber, não se limita ao legado da metafísica ocidental, mas considera as doutrinas religiosas como integrantes da genealogia da razão, nutrindo-se de seu conteúdo normativo. O pós-secularismo, a seu ver, não é uma alternativa ao horizonte pós-metafísico da modernidade - que permanece “secular” a despeito daquele prefixo “pós” -, correspondendo a uma mudança de mentalidade ou a uma alteração crítica do autoentendimento secularista de sociedades que se tornaram conscientes da persistência da religião, de sua relevante contribuição para a vida política, da necessidade de eliminar sobrecargas mentais e psicológicas desmesuradas para os cidadãos religiosos, e ainda do imperativo de acomodação das vozes religiosas na esfera pública democrática (ARAUJO, 2012, p. XVIII-XX).

A “tradução cooperativa de conteúdos religiosos”, por ele defendida (HABERMAS, 2012c, p. 14-19), remete a uma ética da cidadania cuja realização, como se observa, depende de enfoques epistêmicos mediante os quais as dissonâncias cognitivas sejam tratadas como desacordos razoáveis entre todas as partes engajadas em processos de aprendizagem complementares. Se sobre o cidadão de fé recai a exigência de uma consciência reflexiva que relacione suas convicções com o fato do pluralismo, deixe às ciências institucionalizadas as decisões referentes ao saber mundano e torne as premissas igualitárias da moral universalista dos direitos humanos compatíveis com seu credo, o cidadão secular assume, por seu turno, as pressões adaptativas de uma situação pós-secular, na qual se atualiza a questão kantiana de como assimilar a herança semântica das tradições religiosas sem obliterar a fronteira entre os universos da fé e do saber, ressaltando-se, por meio do conceito de autonomia em Kant, um exemplo de “desconstrução ao mesmo tempo secularizante e salvadora das verdades de fé” (HABERMAS, 2012c, p. 17).

Para Habermas, portanto, o pensamento pós-metafísico deve adotar uma atitude simultaneamente agnóstica e receptiva diante da religião, ou seja, que se oponha a uma determinação estritamente secularista das razões publicamente aceitáveis sem com isso comprometer sua autocompreensão secular. É uma opção metodológica cogente para um tipo de pensamento que, lidando com a força especial das tradições religiosas no trato de intuições morais profundas e na articulação daquilo que falta ou que se perdeu, não pretende despi-las de possíveis conteúdos racionais e nem desvalorizá-las como resíduos arcaicos de uma figura do espírito superada pelas ciências, mas ainda assim insiste nas diferenças cruciais entre a fé e o saber como modalidades essencialmente distintas do ter algo por verdadeiro (HABERMAS, 2010, p. 15-23; 2012a, p. 183-236).

Considerações finais

Equilibrando-se mais claramente entre a compreensão laicista da filosofia, típica do “ateísmo metodológico” antes predominante em seu pensamento, e a tentativa recuperadora de motivos religiosos pelo discurso filosófico, própria do “agnosticismo metodológico” (ARAUJO, 2010, p. 182-185; HABERMAS, 2012a, p. 148-154), Habermas pretende estabelecer uma descrição genealógica do pensamento pós-metafísico que inclua tanto as tradições metafísicas quanto religiosas, sendo para ele impensável a modernidade ocidental sem a dupla herança da espiritualidade judaico-cristã e da racionalidade grega, isto é, sem a permanente e produtiva relação de tensão entre a fé religiosa e o saber filosófico. Nem a filosofia e nem a teologia esgotam, para ele, o sentido performativo da fé religiosa. Embora ambas cumpram um trabalho similar de apropriação racional e transformadora dos conteúdos religiosos veiculados pelas comunidades de crentes, Habermas sublinha que a segunda possui *status* parasitário ou derivado no tocante ao núcleo dogmático de uma tradição religiosa, de cuja verdade revelada se nutre sua interpretação, ao passo que a primeira estabelece uma relação de independência absoluta perante a religião, cuja experiência não pode ser integralmente traduzida para a linguagem profana, mas pode ser assimilada - tanto quanto possível - pelo discurso filosófico de caráter eminentemente argumentativo. Nesse viés, Habermas já falava em *Nachmetaphysisches Denken*, de 1988, numa coexistência sóbria entre razão comunicativa e religião (HABERMAS, 1990, p. 181-182), ou seja, sem que esta última seja apoiada por aquela, e também apontava a indispensabilidade da religião como recurso semântico inspirador para a filosofia, a qual, “mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião” (HABERMAS, 1990, p. 61), além de admitir que “a força retórica da fala religiosa continua exercendo o seu direito, enquanto não tivermos encontrado uma linguagem mais convincente para as experiências e inovações nela conservadas” (HABERMAS, 1990, p. 35).

Como afiança Habermas com veemência (HABERMAS, 2003, p. 213-214), não há contradição alguma em afirmar, a um só tempo, a busca de uma verdade incondicional sob as premissas do pensamento pós-metafísico - premissas mais modestas do que aquelas baseadas em princípios teológicos fortes ou no saber absoluto da metafísica, porquanto no horizonte da modernidade a razão filosófica é caracterizada como finita, falível, orientada à obtenção de acordos intersubjetivos e apoiada em procedimentos - e a convicção de que os discursos religiosos, ao fim e ao cabo, conservam potenciais de significação imprescindíveis, ainda não plenamente explorados

pela filosofia e nem traduzidos para a linguagem das razões públicas. Não se trata, portanto, de tendências divergentes na obra habermasiana, e sim de uma postura dialética em face do antigo, e, no entanto, sempre renovado, problema da relação entre religião e razão ou entre fé e saber, motivo pelo qual tanto o modelo da “substituição” quanto o modelo da “apropriação forçada” - associados à secularização moderna (apreciações opostas, como vimos, rejeitadas por Habermas) -, são inadequados a uma sociedade “pós-secular”, na qual a “razão profana, mas não derrotista” adota a atitude razoável de “guardar distância da religião, portanto, sem fechar-se para as suas perspectivas” (HABERMAS, 2012c, p. 23). Habermas prefere, inclusive, manter silêncio acerca do resultado a ser esperado desse contínuo trabalho de tradução filosófica da herança religiosa, nem admitindo assimilação integral pela filosofia nem afirmando completa inacessibilidade das experiências articuladas numa linguagem religiosa (HABERMAS, 2003, p. 215). Ele considera a constelação de fé e saber seriamente como um fato da história da razão, de modo que uma autocompreensão adequada do pensamento pós-metafísico requer que se leve em conta sua relação com a religião em termos de uma genealogia da razão.

Referências

- ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.
- . **Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas**. São Paulo: Loyola, 2010.
- . **Apresentação à edição brasileira de Fé e Saber**. In: HABERMAS, Jürgen. **Fé e saber**. São Paulo: Editora Unesp, 2012, XIII-XX.
- CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VanANTWERPEN, Jonathan (Org.). **Rethinking secularism**. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo; VanANTWERPEN, Jonathan (Org.). **Habermas and religion**. Cambridge: Polity Press, 2013.
- CASANOVA, José. **Public religions in the modern world**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- D'ARCAIS, Paolo Flores. **Le tentazioni della fede (undici tesi contro Habermas)**. In: *MicroMega*, Roma, n. 7, 2007, p. 3-13.
- FULTNER, Barbara (Org.). **Jürgen Habermas: Key Concepts**. Durham: Acumen Publishing, 2011.
- GORSKI, Philip; KIM, David; TORPEY, John; VanANTWERPEN, Jonathan (Org.). **The post-secular in question: religion in contemporary society**. New York: New York University Press, 2012.
- HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990 [Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt: Suhrkamp, 1988].

———. **Passado como futuro**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993 [**Vergangenheit als Zukunft**. Zurich: Pendo, 1990].

———. **Religion and rationality: essays on reason, god, and modernity** (edited by Eduardo Mendieta). Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2002.

———. **Era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003 [**Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX**. Frankfurt: Suhrkamp, 2001].

———. **The dialectics of secularization: on reason and religion** (with Joseph Ratzinger; edited by Florian Schuller). San Francisco: Ignatius Press, 2006.

———. **Entre naturalismo e religião**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007a [**Zwischen Naturalismus und Religion**. Frankfurt: Suhrkamp, 2005].

———. **Die öffentliche Stimme der Religion. Säkularer Staat und Glaubenspluralismus**. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Berlin, v. 52, n. 12, 2007b, p. 1441-1446.

———. **‘Ich bin alt, aber nicht fromm geworden’**. In: FUNKEN, Michael (Org.). **Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen**. Darmstadt: Primus Verlag, 2008, 181-190.

———. **Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden**. Frankfurt: Suhrkamp, 2009.

———. **An awareness of what is missing: faith and reason in a post-secular age**. Cambridge: Polity Press, 2010 [**Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas** (Org.: Michael Reder; Josef Schmidt). Frankfurt: Suhrkamp, 2008].

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

———. **Teoria do agir comunicativo** (Volumes I-II). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b [**Theorie des kommunikativen Handelns** (Band 1-2). Frankfurt: Suhrkamp, 1981].

———. **Fé e saber**. São Paulo: Editora Unesp, 2012c [**Glauben und Wissen**. Frankfurt: Suhrkamp, 2002].

———. **Textos e contextos**. São Paulo: Editora Unesp, 2015 [**Texte und Kontexte**. Frankfurt: Suhrkamp, 1991].

———. **Auch eine Geschichte der Philosophie**. Berlin: Suhrkamp, 2019 [Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen].

HARRINGTON, Austin. **Habermas’s theological turn?** In: *Journal for the Theory of Social Behaviour*, v. 37, n. 1, 2007, p. 45-61.

INGLEHART, Ronald; NORRIS, Pippa. **Sacred and secular: religion and politics worldwide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

LOSONCZI, Peter; SINGH, Aakash (Org.). **Discoursing the post-secular. Essays on the habermasian post-secular turn**. Münster: Lit Verlag, 2010.

MENDIETA, Eduardo (Org.). **The Frankfurt School on religion: key writings by the major thinkers**. London: Routledge, 2005.

MÜLLER-DOOHM, Stefan. **Habermas: A Biography**. Cambridge: Polity Press, 2016.

NEMOIANU, Virgil. **The church and the secular establishment: a philosophical dialog between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas**. In: *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, Saint Paul (Minnesota), v. 9, n. 2, 2006, p. 16-42.

NUSSBAUM, Martha. **The new religious intolerance: overcoming the politics of fear in an anxious age.** Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2012.

RAWLS, John. **Political Liberalism** (paperback edition with a new introduction). New York: Columbia University Press, 1996.

———. **A brief inquiry into the meaning of sin and faith: with “On my religion”** (edited by Thomas Nagel). Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2010.

ROSATI, Massimo. **The making and representing of society: religion, the sacred and solidarity among strangers in a durkheimian perspective.** In: *Journal of Classical Sociology*, v. 3, n. 2, 2003, p. 173-196.

SANDEL, Michael. **The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering.** Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2007.

SHAW, Brian. **Habermas and religious inclusion: lessons from Kant's moral theology.** In: *Political Theory*, v. 27, n. 5, 1999, p. 634-666.

SPECTER, Matthew. **Habermas: an intellectual biography.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

TAYLOR, Charles. **Why we need a radical redefinition of secularism.** In: MENDIETA, Eduardo; VanANTWERPEN, Jonathan (Org.). **The power of religion in the public sphere.** New York: Columbia University Press, 2011, 34-59.

COMO HABERMAS SE SITUA NO CENÁRIO DO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

Manfredo Araújo de Oliveira¹

Resumo

Habermas levanta a pretensão de repensar a filosofia transcendental a partir da reviravolta linguística e articular a filosofia como um “pragmatismo kantiano”, pondo no centro a primazia da dimensão pragmática. No lugar da subjetividade transcendental da consciência se põe a “intersubjetividade destranscendentalizada” do mundo da vida. Isto revela uma tarefa fundamental da filosofia hoje: desempenhar o papel de “intérprete” entre as culturas especializadas, ciência, tecnologia, direito e moralidade, e as práticas comunicativas da vida cotidiana. Ele tem consciência de que a reinterpretação da esfera transcendental como nossas práticas intersubjetivas quotidianas trouxe de volta justamente os problemas que Kant pretendeu superar com a filosofia transcendental: o relativismo e o ceticismo. Habermas procura uma estratégia nova para enfrentar essas questões: a vinculação da pragmática transcendental ao que ele denomina de “naturalismo fraco” que vai levar a um primado genético da natureza em relação à cultura e garantir uma postura realista. Na realidade se trata, a partir de própria concepção habermasiana de metafísica, de uma proposta de vinculação entre pragmática transcendental e metafísica. O artigo procura mostrar o caráter problemático desta proposta.

Palavras-chave: Habermas. Filosofia transcendental. Filosofia contemporânea.

HOW HABERMAS SETS HIMSELF IN THE SCENARIO OF CONTEMPORARY THOUGHT

Abstract

Habermas raises the claim to rethink transcendental philosophy from the linguistic turn and to articulate philosophy as a “Kantian pragmatism”, placing at the center the primacy of the pragmatic dimension. In place of the transcendental subjectivity of consciousness, the “transcendentalized intersubjectivity” of the world of life is replaced. This reveals a fundamental task of philosophy today: playing the role of “interpreter” between specialized cultures, science, technology, law and morality, and the communicative practices of everyday life. He is aware that the reinterpretation of the transcendental sphere as our daily intersubjective practices brought back precisely the problems that Kant intended to overcome with transcendental philosophy: relativism and skepticism. Habermas is looking for a new strategy to tackle these issues: linking transcendental pragmatics to what he calls “weak naturalism” that will lead to a genetic primacy of nature over culture and guarantee a realistic posture. In reality, from a Habermasian conception of metaphysics, it is a proposal to link transcendental pragmatics and metaphysics. The article seeks to show the problematic character of this proposal.

Keywords: Habermas. Transcendental philosophy. Contemporary philosophy.

131

¹ Graduou-se em Filosofia pela Faculdade de Filosofia de Fortaleza (1962), mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (1966) e doutorado em Filosofia pela Universidade Ludwig Maximilian de Munique (1971). Atualmente, é professor emérito da Universidade Federal do Ceará e atua como professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC (Mestrado e Doutorado). Foi professor visitante na pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e no CESEEP, em São Paulo. Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-1593-5573>. E-mail: manfredo.oliveira2012@gmail.com.

Um caminho, certamente profícuo, para compreender a posição filosófica assumida por Habermas é tentar ver como ele se situa em relação às correntes fundamentais do pensamento contemporâneo. Não se trata aqui, porém, de uma consideração de todo o vasto e diferenciado quadro da filosofia contemporânea, mas daquelas correntes que emergiram daquilo que Quine considera, depois de Hume, o evento teórico-metodológico mais importante e irreversível para a articulação de um empreendimento teórico: a virada linguística (QUINE W. Van Orman, 1981, 23). Considerar este debate significar compreender como Habermas na realidade está procurando mostrar a partir de onde, de que questões básicas, a partir de que desafios ele articulou sua própria posição.

I) A questão da complementaridade das duas versões da virada linguística

Para Habermas, o que está em jogo, acima de tudo na filosofia contemporânea, é a virada linguística da filosofia que se concretiza enquanto novo paradigma para a filosofia enquanto tal. Em seu caso, isso vai ocorrer através de uma consideração explícita do cenário filosófico que se efetivou após a virada linguística, que o conduziu a um “Pragmatismo Kantiano”, ou seja, a uma reestruturação da filosofia transcendental a partir da mediação irrecusável da linguagem pondo no centro de tudo a primazia da dimensão pragmática. Isso significa, para a filosofia transcendental, a passagem da “consciência” para a “linguagem” como a esfera fundamental de mediação. Para o conhecimento, por exemplo, a consequência é que nós, enquanto sujeitos cognoscentes, já sempre nos situamos no horizonte de nossas práticas no mundo da vida. Isso mostra que linguagem e realidade se interpenetram numa forma que é indissolúvel para nós (HABERMAS J., *Wahrheit und Rechtfertigung*, 1999, 40-41). Assim: “Assumir a virada linguística e subordinar a teoria à prática são os aspectos positivos centrais de seu pensamento pós-metafísico” (PUNTEL L. B., *O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica*, 2013, 177).

Numa palavra, qualquer experiência, para Habermas, já é “filtrada” pela linguagem de modo que um acesso à realidade não mediado linguisticamente é simplesmente impossível para nós. Assim, a linguagem emerge aqui como condição irrecusável de todo acesso ao conhecimento válido de tal forma que não se pode mais considerar a experiência, totalmente independente de nossa linguagem, como a instância de controle de nossos conhecimentos já que a linguagem nos fornece os esquemas com que conhecemos qualquer coisa que conhecemos. Perde, então, qualquer sentido a “coisa

em si” no sentido de Kant como algo que seria situado fora da mediação transcendental. Desta forma, “linguagem e realidade estão mutuamente imbricados de tal modo que toda experiência humana é linguisticamente impregnada” (OLIVEIRA M.A.O. de, *É a filosofia uma Pragmática?*, 2010, 105).

A consequência central desta virada para a filosofia é que todas as suas questões só podem ser enfrentadas através de uma análise das estruturas da linguagem (HABERMAS J., *Nachmetaphysisches Denken*, 1988, 52-57). A tese central, então, desta rearticulação linguístico-pragmática da filosofia é: no lugar da subjetividade transcendental da consciência se põe a “intersubjetividade destranscendentalizada” do mundo da vida, o que tem enormes consequências para a articulação da filosofia, pois o conceito de mundo da vida é a categoria central de um empreendimento filosófico, pois “ele forma o horizonte para a prática do entendimento em que sujeitos, agindo comunicativamente, tentam tratar juntos de seus problemas quotidianos” (HABERMAS J., *Wahrheit und Rechtfertigung*, 1999, 326). “Ele descreve sua posição da seguinte maneira: a filosofia liberta-se do logocentrismo quando não é completamente absolvida pela autorreflexão das ciências, quando seu olhar não está fixado no sistema científico, quando reverte esta perspectiva e olha retrospectivamente para o emaranhado do mundo da vida. Descobre, então, que a razão já está operando na prática comunicativa quotidiana” (PUNTEL L.B., *O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica*, 2013, 182). Isso vai exigir que atribuamos às condições intersubjetivas de interpretação linguística e compreensão um papel transcendental, o que foi impossível para Kant uma vez que ele articulou o pensamento transcendental no “modelo mentalista”.

Para Habermas, o mundo da vida é sempre intuitivamente presente para todos nós enquanto uma totalidade pré-teórica, que não é problematizada, nem objetivada, mas que, pelo poder subversivo da reflexão e da análise esclarecedora, crítica e dissecante, faz com que a filosofia possa se contrapor ao senso comum. Além disso essa relação com o mundo da vida revela uma tarefa fundamental da filosofia hoje: desempenhar o papel de “intérprete” entre as culturas especializadas da ciência, tecnologia, direito e moralidade, por um lado, e as práticas comunicativas da vida cotidiana por outro (HABERMAS J., *Nachmetaphysisches Denken*, 1988, 46).

Essa postura mostra que Habermas conserva a referência ao sujeito, agora entendido enquanto “intersubjetividade”, como elemento decisivo para a articulação da filosofia. Ele articula, na realidade, uma nova vertente da filosofia moderna da subjetividade, mais precisamente através de uma concepção radicalmente transformada

do conceito de transcendental uma vez que o transcendental perde a conotação de algo transcendente que pertence ao mundo inteligível e se transforma numa grandeza que pertence à terra, pois é o mundo de vida profano que assume o lugar transmudano do numenal. Daí porque Habermas fala aqui de uma “deflação do extra cotidiano”. O pragmatismo conserva o quadro transcendental, porém relaxa a contraposição entre o transcendental e o empírico (HABERMAS J., *Wahrheit und Rechtfertigung*, 1999, 26, 27).

A descentralização habermasiana, contudo, não “descentraliza” a filosofia transcendental enquanto filosofia da subjetividade, isto é, não a supera, mas antes, como diz L. B. Puntel, articula uma alteração deste tipo de filosofia. Como o próprio Habermas afirma, a destranscendentalização implica uma alteração no conceito de transcendental no sentido de compreendê-lo no contexto da prática comunicativa cotidiana (HABERMAS J., *Wahrheit und Rechtfertigung*, 1999, 26).

Isto não implica, contudo, uma superação do quadro no qual Kant articulou o específico da filosofia. A filosofia tem para Kant como tarefa específica determinar o a priori do que pode ser conhecido, ou seja, legitimar os conhecimentos empíricos e, enquanto tal, ela põe uma reflexão epistemológica no centro da filosofia e se constitui como uma teoria transcendental, uma teoria das estruturas do sujeito enquanto possibilitadoras do conhecimento objetivamente válido dos fenômenos. Essa é razão pela qual Agazzi afirma que, no caso de Kant, “temos uma objetividade *desprovida de qualquer dependência de qualquer objeto*, mas baseada nas condições (transcendentais) do próprio processo cognitivo”, o que significa para ele “deslocar o foco da reflexão do objeto para o sujeito” (AGAZZI E., *A objetividade científica e seus contextos*, 2000, 54, 70, nota 63).

O que Habermas chama de mundo é justamente a outra dimensão em relação à dimensão transcendental que agora é repensada como prática comunicativa cotidiana, ou seja, como mundo da vida. Isto revela que a dicotomia característica da filosofia transcendental, entre a esfera transcendental e seu outro, persiste aqui. Por isso, para Habermas, a diferenciação entre o mundo e o intramundano, defendida por Kant, deve ser preservada mesmo que o sujeito transcendental perca sua posição fora do tempo e do espaço e seja repensado enquanto multidão de sujeito capazes de linguagem e de ação (PUNTEL L.B., *O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica*, 2013, 206-207).

No entanto, Habermas tem consciência de que a passagem da esfera transcendental do mundo inteligível para nossas práticas intersubjetivas quotidianas, a releitura pragmática do transcendental, o que ele denomina de processo de “deflação” do modelo de filosofia transcendental articulado por Kant, trouxe de volta justamente os problemas que Kant pretendeu superar com sua forma de filosofia, a filosofia transcendental: o relativismo e o ceticismo. Habermas procura uma estratégia nova para enfrentar essas questões, contudo, sem pôr em questão a inevitabilidade da leitura pragmática do transcendental: a vinculação da pragmática transcendental ao que ele denomina de “naturalismo fraco”, ou seja, um naturalismo não epistemológico, que vai levar a um primado genético da natureza em relação à cultura e garantir uma postura realista.

A partir daqui Habermas elabora um diagnóstico de sua maneira de interpretar o cenário filosófico contemporâneo e do desafio central da filosofia hoje: articular a vinculação do “primado epistêmico” do mundo linguístico centrado no mundo vivido com o “primado ontológico” de uma realidade independente da linguagem que impõe limitações às nossas práticas. Para ele, os grandes adversários de sua proposta são: por um lado, Quine, por reduzir todo conhecimento válido ao modelo de conhecimento das ciências empírico-analíticas desconhecendo, assim, a especificidade da compreensão de nossas práticas quotidianas em que está em jogo um autoentendimento normativo de sujeitos autônomos capazes de linguagem e ação e engajados em práticas comunicativas; por outro, Heidegger, por defender uma doação apriorica de sentido que Habermas interpreta como “fatalismo de sentido” uma vez que se impõe a nós destruindo nossa autonomia de seres racionais e com isto o espírito crítico.

Para Habermas, o naturalismo fraco, que ele propõe aqui, se radica numa única pressuposição metateórica: nossos processos de conhecimento, que se situam no quadro das formas de vida histórico-sociais, de alguma forma dão continuidade a processos de aprendizagem evolucionários prévios que produziram as estruturas de nossas formas de vida. Numa palavra, o mundo de vida humano é o fruto da evolução natural como o resultado de uma solução de problemas que conduziu a níveis cada vez mais complexos de desenvolvimento em níveis superiores de aprendizagem que vão cada vez resultando dos anteriores. Nesta ótica, as estruturas transcendentais, condições de possibilidade de nossos processos de conhecimento, manifestam-se como resultado de processos de aprendizagem de menor complexidade de natureza histórico-natural e

justamente a partir disso adquirem seu conteúdo cognitivo (HABERMAS J., *Wahrheit und Rechtfertigung*, 1999, 37-38).

Este tipo de naturalismo, para Habermas, é uma postura que preserva a diferença transcendental entre o mundo e o que é intramundano apesar da destranscendentalização, ou seja, preserva a postura típica da filosofia transcendental (HABERMAS J., *Wahrheit und Rechtfertigung*, 1999, 370, e não produz nenhum tipo de reducionismo como é o caso do naturalismo forte que é incapaz de distinguir com clareza entre a “perspectiva interior” do mundo da vida e a “perspectiva exterior” do mundo objetivo trabalhada pelas ciências naturais (HABERMAS J., *Wahrheit und Rechtfertigung*, 1999, 38).

Na realidade, o que ele propõe, sem reconhecer explicitamente, é uma vinculação entre a filosofia transcendental, pragmaticamente reformulada, e uma postura metafísica – algo simplesmente inaceitável para a postura transcendental. A metafísica é entendida como uma teoria da realidade em seu todo. Como diz Agazzi, a metafísica, já no início de sua história oficial, ou seja, no pensamento de Aristóteles, “é concebida como ‘ciência da realidade’ como tal, isto é, das *características* mais universais da realidade...” A tarefa da metafísica, desde os gregos, consistiu em tematizar as condições gerais para a inteligibilidade da realidade e, neste sentido, ela é inevitável, pois qualquer um que comece a falar sobre algo deve tê-lo compreendido, o que pressupõe a compreensão de outras características mais gerais da realidade de tal modo que, neste sentido, é impossível não ter uma metafísica implícita (AGAZZI E., *A objetividade científica e seus contextos*, 2000, 486, 492).

Pode-se dizer, então, que Habermas chegou à explicitação de uma metafísica através de outros argumentos: a necessidade de superar o relativismo e o ceticismo e a justificação, num quadro transcendental, de uma postura realista. Assim, ele recusa um tipo de metafísica, a metafísica da tradição, sobretudo da metafísica moderna pré-kantiana, e constrói outro vinculado ao fisicalismo contemporâneo. Aqui há um conhecimento de objetos, o que viola o quadro teórico do pensamento transcendental, e, mais do que isto, ele propõe uma tese sobre a estrutura do mundo enquanto um todo, portanto invocando implicitamente uma dimensão oniabrangente: ele entende o todo da realidade como um “cosmo físico-biológico em evolução” o que significa elaborar uma metafísica segundo sua própria leitura de metafísica, cujo objetivo é articular um conhecimento do todo da realidade. Em sua interpretação da metafísica, a primeira característica da metafísica é justamente a pretensão de articular o que ele denomina

“pensamento da identidade”, ou seja, a articulação de uma “visão do todo”, da unidade do uno e do múltiplo.

O uno e o múltiplo, concebidos abstratamente como relação de identidade e diferença, constituem a relação fundamental que o pensamento metafísico compreende, tanto como lógica como ontológica: o uno é ambos, tanto axioma como fundamento essencial, princípio e origem. Dele se deriva o múltiplo no sentido tanto de fundamentação como de origem. E graças a esta origem, o múltiplo é reproduzido como uma multiplicidade ordenada (HABERMAS J, *Nachmetaphysisches Denken*, 1988, 37).

Puntel considera essa postura como uma clara superação do quadro teórico da filosofia transcendental e isto se manifesta na medida em que se pergunta com que tipo de operador trabalha Habermas aqui: “Habermas está usando aqui um operador teórico irrestrito: ele não está pressupondo e usando o operador pragmático restrito... Aqui ele está falando de um nível teórico mais elevado, mais exatamente de um ponto de vista teórico irrestrito (PUNTEL L.B., *O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica*, 2013, 214). Não há, contudo, em Habermas, uma reflexão explícita que reconheça que esta forma de falar não é mais compreensível a partir da perspectiva pragmática do mundo da vida, cujas sentenças pressupõem um operador teórico restrito: “Desde a perspectiva das necessidades e ideias dos sujeitos humanos no seu mundo da vida é o caso que”, que é, como mostra Puntel, um operador muito restrito. “O naturalismo tanto fraco como forte são posições irrestritamente universais a respeito da relação entre o mundo da vida e o mundo natural” (PUNTEL L.B., *O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica*, 2013, 211). Habermas não pensa as implicações do que ele realmente faz para a articulação de uma teoria filosófica já que seu objetivo explícito é assumir um naturalismo que preserve a diferença transcendental.

A virada linguística na filosofia se articulou em duas variantes, a analítica e a hermenêutica, que para Habermas são mutuamente complementares apesar de terem se desenvolvido como propostas mutuamente incompatíveis. A sua fundamental complementariedade se articulou de maneira clara no pensamento de Humboldt que de certa maneira articulou um rumo paradigmático para o enfrentamento das questões que são desafiadoras para a articulação da filosofia no mundo contemporâneo (HABERMAS J., *Wahrheit und Rechtfertigung*, 1999, 67 e ss.).

II) Significação filosófica da teoria da linguagem de Humboldt

Habermas parte, em sua apresentação do pensamento de Humboldt, da distinção entre três funções fundamentais da linguagem: a) A função cognitiva de formar pensamentos e expressar fatos; b) A função expressiva de exprimir sentimentos e provocar sensações; c) A função comunicativa de transmitir algo, levantar objeções e produzir acordos. A combinação destas três funções ocorre de maneira diferente no nível semântico e no nível pragmático: no nível semântico, a concentração é na visão linguística de mundo; no nível pragmático, no diálogo.

a) O ser humano, para Humboldt, pensa, sente e vive somente na linguagem e é formado por ela. As linguagens são órgãos das formas peculiares de pensamento e sentimento das nações, pois elas articulam um todo de conceitos fundamentais e modos de concepção em que se articula uma concepção prévia de tudo o que os membros de uma comunidade linguística encontram, ou seja, linguagem e realidade se interpenetram, assim que não há qualquer acesso imediato a uma realidade não linguisticamente interpretada. A realidade é de antemão situada num horizonte específico de sentido. Ele articula uma conexão inseparável entre a forma interna de uma linguagem e uma visão determinada de mundo. Por meio da semântica, a linguagem estrutura também a forma de vida de uma comunidade linguística.

Para Habermas, esta forma de compreensão da linguagem rompe com quatro características básicas da filosofia da linguagem que se articulou desde Platão até Locke e Condillac. Em primeiro lugar, articulando uma concepção holística da linguagem, rompeu com o que hoje se chama uma semântica composicional segunda a qual o significado de uma sentença se efetiva a partir da composição dos significados dos componentes subsentenciais. Segundo, a linguagem não é mais vista, em primeiro lugar, a partir de sua função cognitiva de representar objetos e fatos, mas é o medium do espírito de um povo. Terceiro, esta concepção torna inaceitável uma concepção instrumentalista de linguagem e comunicação. Quarto, a linguagem não é a propriedade privada de um indivíduo, mas gera uma conexão de sentido intersubjetivamente partilhado em expressões culturais e práticas sociais.

b) Enquanto recipiente do espírito objetivo, a linguagem transcende o espírito subjetivo e possui autonomia frente a ele. Aqui se manifesta o poder das tradições que agem sobre as gerações de tal modo que se dá uma interação entre subjetividade e objetividade. Com isto, revela-se ao mesmo tempo um poder do ser humano sobre a linguagem e um poder da linguagem sobre os seres humanos. Contudo, embora diferentes linguagens produzam diferentes visões de mundo, o mundo mesmo aparece a todos os

falantes enquanto um e o mesmo. Como é isto possível? Esta é uma pergunta que vem sendo discutida desde o início do século XIX. Esta concepção de linguagem levanta para Habermas um problema muito sério para a forma como Kant articulou a filosofia transcendental: se as visões de mundo das diferentes comunidades linguísticas constituem o a priori de sentido que torna possível nosso conhecimento dos objetos do mundo, então este a priori é arbitrário e também a posteriori, embora necessário e irrecusável. Desta forma, perde-se a validade universal de um a priori transcendental como Kant o pensou.

c) Para Habermas, Humboldt articulou uma mútua complementaridade entre semântica e pragmática da linguagem: ele se preocupou tanto com o particularismo de mundo linguisticamente aberto de uma nação, portanto com a particularidade de uma forma de vida, quanto ele considerou a função cognitiva da linguagem não unicamente sob a ótica semântica. Há para ele uma divisão de trabalho entre a semântica das visões de mundo linguísticas e uma pragmática formal do diálogo. Algo é sempre focado a partir de uma determinada visão de mundo, mas no uso pragmático da fala manifesta-se uma tendência contraposta ao particularismo semântico. No diálogo, os participantes querem compreender-se mutuamente, mas ao mesmo tempo se entenderem sobre algo, ou seja, querem, enquanto possível, chegar a um consenso. Isto se aplica também à compreensão para além das fronteiras das comunidades linguísticas, como se mostra, por exemplo, nas traduções de uma comunidade linguística para outra.

No enfrentamento desta questão, Humboldt postula um ponto de vista mais alto que permita uma assimilação mútua em relação a uma mesma coisa sobre que se pretende chegar a um entendimento numa antecipação formal deste terceiro ponto de vista. Assim, é numa tal interação do uso comunicativo com a função cognitiva da linguagem que ambas as partes têm que se relacionar, cada uma a partir de sua própria perspectiva, com um ponto de vista comum de convergência do mundo objetivo para tornar compreensível uma linguagem desconhecida. Diferentes encontram uma linguagem comum e aprendem a se entender na medida em que discutem sobre as mesmas coisas. Nós só compreendemos expressões linguísticas na medida em que conhecemos as circunstâncias em que elas contribuem para a compreensão sobre algo no mundo. Uma visão comum da realidade enquanto uma região situada no meio entre visões do mundo de diferentes linguagens é uma pressuposição necessária para diálogos com sentido.

No discurso, uma visão de mundo deve, através da contradição dos outros, de tal modo ser questionada que os horizontes de sentido dos participantes possam ser alargados através do descentramento progressivo de cada perspectiva própria, o que só

pode ocorrer quando é possível mostrar um potencial crítico nos pressupostos pragmáticos dos diálogos. Humboldt mostra sua existência através de uma análise do sistema de pronomes pessoais. Em seu uso, Humboldt detecta um dualismo inalterável fundado na própria situação do discurso: todo falar é baseado na direção da palavra e na resposta. Desta estrutura dialética do discurso emerge um espaço público que gera um mundo vivido intersubjetivamente partilhado, um ser social atual que cria intersubjetividade e objetividade, condição necessária da objetividade do pensamento. Aprendemos do mundo quando aprendemos uns dos outros, ou seja, essa intersubjetividade do entendimento gerada no discurso e no contra discurso é igualmente uma condição necessária para a objetividade do pensamento. Mas na resposta de uma segunda pessoa à fala de alguém há não só a força da integração social da resposta afirmativa, mas também a força de comprovação crítica da contradição.

Numa palavra, a posição de Humboldt se caracteriza fundamentalmente por articular uma interação pragmática da função cognitiva com a função comunicativa da linguagem. Para ele isto tem grande significação para a humanidade, pois na medida em que as visões específicas de mundo se alargam, relativizam-se também as orientações valorativas de tal modo que se põe para a humanidade a tarefa de superar as fronteiras que geram preconceitos e visões unilaterais de todo tipo e o esforço de tratar a humanidade toda sem consideração de religião, nação e cor, como uma única grande tribo de irmãos, ou seja, trata-se da proposta de vincular abertura hermenêutica e moral igualitária.

A partir da perspectiva semântica, Humboldt diferencia o conceito transcendental de uma espontaneidade “formadora de mundo” em dois aspectos: a esfera dos padrões de interpretação cultural e a esfera das práticas sociais. No aspecto cognitivo, a linguagem articula um pré-compreensão de mundo compartilhada intersubjetivamente pela comunidade e com isso gera um pano de fundo não problemático de interpretação dos eventos do mundo. Praticamente, a linguagem marca o caráter e a forma de vida das comunidades. Do ponto de vista pragmático, Humboldt trabalha a questão das estruturas universais da fala. Neste nível se revelam o papel, as posições e as relações interpessoais dos participantes. Aqui duas questões são fundamentais: se os participantes querem entender-se sobre eventos do mundo objetivo ou sobre pretensões normativas ou sobre orientações valorativas. Para Habermas se articula em Humboldt uma arquitetura da filosofia da linguagem que continua decisiva para uma transformação pragmática da

filosofia de Kant, o que para ele constitui o desafio fundamental do pensamento contemporâneo.

III) O desenvolvimento das duas versões da virada linguística enquanto ruptura com a complementaridade

Habermas interpreta a situação do desenvolvimento das duas versões da virada linguística, a analítica e a hermenêutica, como uma ruptura com a proposta articulada por Humboldt, num primeiro momento por elas se entenderem em contraposição radical uma contra a outra. Assim, por exemplo, a proposta hermenêutica é marcada pela não consideração da dimensão expositiva da linguagem, uma vez que não analisa de maneira convincente as condições de referência e verdade das sentenças. Isto revela uma continuidade com o déficit do humanismo da renascença que separou a retórica e a gramática da lógica, criando uma desconfiança em relação à lógica por esta abstrair as sentenças dos atos de proferimento e dos contextos de fala. Frege, por outro lado, o da proposta analítica, vai concentrar-se totalmente na dimensão expositiva da linguagem apesar de suas interessantes observações sobre a força assertórica da linguagem. Frege se limita, então, à análise lógica da forma de sentenças simples e deixa a dimensão comunicativa a uma consideração empírica.

A questão não é, porém, tão simples assim como nesta contraposição clara entre as duas posturas, porque para Habermas a falta de complementaridade dos dois aspectos da linguagem ocorre também no interior de cada uma delas, porque ambas as posturas, por exemplo, partindo de posições contrapostas, limitam-se à semântica da linguagem. O exemplo mais claro aqui é o de Heidegger, que articulou uma fenomenologia hermenêutica, mas se concentrou na dimensão semântica de Humboldt. Ele parte da abertura de mundo da linguagem, mas se concentra na análise semântica das estruturas conceituais básicas e das conexões de sentido que habitam na forma da linguagem enquanto tal. Isto significa dizer que ambas as posições defendem o primado da semântica sobre a pragmática.

Habermas faz depois uma comparação destas versões com Humboldt para detectar avanços e perdas.

1) Para Humboldt, a compreensão de uma expressão linguística ocorre quando se sabe sob que condições ela pode ser empregada com a finalidade de compreensão de algo no mundo. Somente Frege explicou a conexão interna entre significado e validade no nível de sentenças assertóricas simples. Ele efetiva uma

reviravolta no que diz respeito à concepção de linguagem na tradição vinda dos gregos na medida em que considera a expressão linguística fundamental não a palavra, mas a sentença que pode ser verdadeira ou falsa, o que significa considerar a verdade como conceito semântico fundamental para a explicação do sentido das expressões linguísticas. As condições sob as quais uma sentença é verdadeira determinam o sentido de uma sentença. Isso trouxe consequências importantes: abriu-se a possibilidade de superar a semântica composicional e com isso a possibilidade de articulação de uma nova semântica, a partir do que Dummett depois vai chamar de “princípio do contexto”: uma palavra só tem sentido a partir de sua contribuição para o sentido de uma sentença, ou seja, as expressões linguísticas estão associadas uma com as outras através de um rede complexa de linhas semânticas. Habermas silencia aqui a respeito de uma nova ontologia como possibilidade aberta a partir da articulação de uma semântica contextual; b) Superar-se a partir daqui a ideia tradicional de que os símbolos linguísticos são nomes de objetos. Frege analisa sentenças através do modelo matemático das funções e com isto ele mostra como dois diferentes atos se interligam: a predicação de propriedades e a referência a objetos a que propriedades são atribuídas.

Distinguindo sentido e referência, Frege mostra como é possível referir-se ao mesmo objeto a partir de diferentes descrições. Sentido, referência e verdade são os conceitos fundamentais para trabalhar a função expositiva da linguagem e sua relação ao mundo, o que a seu modo vai ser retomado por Wittgenstein no *Tractatus*. Para a filosofia enquanto tal, a questão que perpassa fundamentalmente estas propostas filosóficas é a de uma mudança radical de paradigma que se dá aqui: a substituição do paradigma da consciência pelo paradigma da linguagem que elimina a postura mentalista da filosofia. Também aqui Habermas silencia sobre a retomada desta perspectiva na “filosofia da mente” da atualidade que repõe o pensamento no lugar da linguagem como elemento básico de uma teoria filosófica (AIUB M./GONZALEZ M.E.Q./BOENS M.C. (orgs.), *Filosofia da Mente, ciência cognitiva e o pós-humano: par onde vamos?* 2015), como também sobre a chamada “virada especulativa” de ontólogos contemporâneos que rejeitam a virada linguística da filosofia (BRYANT L./SRNICEK N./HARMAN G. (orgs.), *The Speculative Turn*, 2011).

2) Através de outros caminhos, Heidegger articula uma crítica semelhante à filosofia da consciência. Sem levar em consideração a filosofia da linguagem, ele apresenta em primeiro lugar uma análise existencial do ser humano em que ele vincula de forma original Dilthey e Husserl. Dilthey teve na realidade uma posição

epistemológica: seu objetivo foi distinguir a metodologia de trabalho das “ciências do espírito” (as ciências que trabalham com a compreensão de sentido incorporado nas expressões simbólicas das tradições culturais e das instituições sociais) da metodologia de trabalho das explicações nomológicas dos eventos empíricos das “ciências naturais”. Heidegger não se preocupa com questões epistemológicas e trata a compreensão como uma característica básica do ser humano que compreende sempre seu mundo e a si mesmo nele inserido. Assim, o objetivo fundamental de “Ser e Tempo” é tematizar a estrutura desta compreensão prévia de si, de si mesmo e do ser.

Para realizar seu objetivo, Heidegger transforma o modelo fenomenológico de descrição das percepções de Husserl no modelo hermenêutico da interpretação de textos, só que o olhar da fenomenologia hermenêutica não se dirige em primeiro lugar ao conteúdo manifesto de um proferimento, mas ao contexto que acompanha sua execução. Heidegger faz uma distinção que tem grandes consequências para a articulação de sua filosofia: a distinção entre o nível predicativo (o nível das sentenças que constituem a linguagem) e o nível hermenêutico, o nível do dar-se, do desvelar-se do ser. Desta forma, há um dizer mais originário, pré-conceitual, pré-sentencial, pré-teórico (hermenêutico), do que o da objetividade das sentenças. Aqui o hermenêutico tem primazia frente ao proposicional (saber predicativo), ou seja, o desvelamento do sentido fundamental enquanto conhecimento prévio e implícito do mundo é anterior a qualquer conhecimento sentencial. Desta forma, decide sobre o saber a respeito dos objetos do mundo um “fato” transcendental de desvelamento do mundo que em si mesmo não é nem verdadeiro nem falso, mas simplesmente acontece.

Consequentemente, para Habermas, desaparece propriamente a semântica da verdade. Na realidade, a fenomenologia hermenêutica desconhece o direito próprio da função cognitiva da linguagem e o sentido próprio da estrutura das sentenças – o que leva Heidegger a eliminar a interação entre linguagem e saber do mundo. Com isto ele concede à semântica das visões linguísticas de mundo uma primazia irrestrita frente à pragmática dos processos de compreensão. Por esta razão, frente a Humboldt desloca-se o lugar de controle do desempenho dos participantes do discurso para os eventos da abertura linguística do mundo. A linguagem é interpretada como uma escuta do ser e desta forma o ouvir tem primazia sobre o falar (HEDEGGER M., *Unterwegs zur Sprache*, 1989, 254).

Wittgenstein, para Habermas, de uma forma menos mistificadora, chega à mesma conclusão na virada pragmática da semântica da verdade à teoria do uso das expressões linguísticas. As expressões linguísticas têm funções múltiplas e diferentes nos

diferentes contextos. Por isso, não tem o menor sentido perguntar pela essência da linguagem, mas o que é importante é observar como a linguagem funciona, ou seja, seu conhecimento só pode ser uma descrição a posteriori (método de descrição de fenômenos reais). Trata-se de mostrar como a linguagem realmente trabalha evitando os mal-entendidos que constituem a fonte dos problemas filosóficos. Trata-se de substituir uma explicação por uma descrição. Assim, os problemas filosóficos devem desaparecer completamente (PU & 133). Desaparece, para Habermas, aqui completamente a diferença entre a questão da validade e a validade social. O filósofo se torna um observador de hábitos linguísticos e qualquer postura crítica desaparece da filosofia.

IV) Uma terceira corrente no cenário filosófico contemporâneo

Habermas identifica uma terceira corrente filosófica no pensamento contemporâneo de que fazem parte pensadores de posições tão diferenciadas como Putnam, Dummett e Apel. O que é comum entre eles é assumirem a mudança paradigmática da consciência para a linguagem sem assumir o alinhamento cultural da verdade a um simples considerar como verdadeiro. Aqui se constituem duas tendências: a primeira se contrapõe à redução da virada linguística a uma simples consideração do tratamento das questões levantadas por Hume e Kant com novos meios (RORTY R., *Der Spiegel der Natur*, 1981, 287); a segunda, põe-se contra um particularismo semântico anti-iluminista que despreza a autocompreensão racional de sujeitos capazes de falar e agir enquanto seres racionais (BRANDON R., *Making it Explicit*, 1994, 5).

Esta dupla tendência já caracteriza o assim chamado trabalho de habilitação à universidade alemã escrito por ele no fim dos anos cinquenta. Apel se posiciona aqui contra duas tendências vigentes na época: uma compreensão intencionalista do significado linguístico e uma compreensão instrumental da comunicação linguística. Por outro lado, alerta contra uma disjunção entre a função da abertura linguística do mundo e a função cognitiva de exposição dos fatos, defendendo uma interação e uma interpenetração mútua entre um projeto particular de significado e uma proposta de pensamento simplesmente universal orientando-se na arquitetura kantiana do entendimento e da razão. A razão corresponde ao a priori semântico das visões de mundo que, porém, somente através do entendimento, ou seja, através do controle e do sucesso da ação racional recebe um lugar na sociedade. Com isso se efetiva uma mediação entre sentido e práxis.

M. Dummett, por sua vez, põe-se diante do mesmo problema a partir de um pano de fundo completamente diferente. Ele assume as teses de Wittgenstein de que jogos de linguagem constituem horizontes de sentido intersubjetivamente compartilhados e estruturam formas culturais de vida. Rejeita, porém, a teoria do significado enquanto uso por ela eliminar a dimensão cognitiva da linguagem. Em seu lugar, ele articula uma semântica da verdade epistemicamente orientada para a validade. Sendo uma sentença expressão de suas condições de verdade, sua compreensão exige o conhecimento dessas condições e isto se radica em razões que nos dizem porque essas condições se cumprem.

Neste contexto, tem um lugar importante, para Dummett, a práxis da justificação, ou seja, o jogo da argumentação, ou seja, o jogo do justificar ou refutar (DUMMETT M., *Language and Communication*, 1993, 182), uma questão que para Habermas é simplesmente central na elaboração de sua própria perspectiva, pois se o filósofo pode descobrir, libertando-se do logocentrismo, que a razão já está operando na prática comunicativa cotidiana, no entanto pretensões de verdade, justiça normativa e sinceridade subjetiva, “como pretensões criticáveis, elas também transcendem os vários contextos nos quais são formuladas e ganham aceitação. No espectro de validade da prática cotidiana de alcançar entendimento, vem à luz uma racionalidade comunicativa a que se abre em várias dimensões” (PUNTEL L.B., *O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica*, 2013, 182-183).

Habermas elabora, a partir deste cenário, os desafios provenientes para a filosofia considerando um grupo de quatro questões centrais.

a) Análise da compreensão de sentido na hermenêutica gadameriana

Para Habermas, Gadamer fez uma mudança fundamental em relação à postura de Heidegger: ele não analisa o sentido da compreensão semanticamente a partir da abertura linguística de mundo, mas pragmaticamente a partir do entendimento entre autor e intérprete, ou seja., ele analisa a práxis da interpretação de textos canônicos a partir da lógica do diálogo de pergunta/resposta. O diálogo é apresentado por Gadamer como modelo de compreensão entre participantes que se entendem mutuamente sobre algo. Aqui se interpenetram a intersubjetividade de um mundo de vida compartilhado com a relação a algo no mundo objetivo, o que gera uma conexão interna entre sentido e possível verdade do que é dito.

À primeira vista, tem-se a impressão de que Gadamer com a dimensão comunicativa da linguagem reabilita a promessa universal da razão. Essa dinâmica do entendimento mútuo se desenvolve nas trilhas da lógica de uma compreensão da coisa mesma. No entanto, Gadamer tira disto consequências opostas às de Humboldt. Como no caso de Heidegger, aqui esta referência à coisa acontece a partir de um consenso prévio gerado por tradições comuns.

Quais são, afinal, os motivos que guiam o empreendimento de Gadamer? Gadamer desenvolve sua hermenêutica enquanto reposta ao “problema do historicismo” e isto significa para ele opor-se ao objetivismo vigente nas ciências do espírito que separava o conhecimento das grandes tradições históricas do contexto privando-as de seu potencial de estímulo, neutralizando com isto sua força formadora. Ele se orienta na apropriação hermenêutica de obras clássicas da literatura, da arte e da religião e, sobretudo, de tradições dogmáticas, por exemplo, de textos jurídicos. A pré-compreensão, que o intérprete traz para seu trabalho, já é ela mesma fruto do que Gadamer denomina “história continuamente influente”.

Trata-se, na realidade, de um agir do passado sobre nós, ou seja, da história que opera em nossa vida sem que possamos simplesmente dispor sobre ela. Daí porque o processo de interpretação, que implica no texto a correção da pré-compreensão e a precisão progressiva da compreensão com um diálogo virtual com o autor, só é possível no seio de uma conexão de tradição comum que abarca ambas as dimensões. O que caracteriza fundamentalmente, então, o cerne da hermenêutica de Gadamer é que ela se entende como continuação de uma tradição sem retê-la através de uma apropriação reflexiva ou prejudicar seu caráter obrigatório. Sem dúvida, para Habermas, o conhecimento se radica em condições fáticas, contingentes, que constituem condições históricas do trabalho do pensamento, o que impossibilita a determinação de um ponto arquimédico de fundamentação do pensamento.

O específico da reflexão, contudo, é justamente pôr em questão essa facticidade de normas herdadas de pensar e agir na sua obrigatoriedade. Em Gadamer, justamente porque a hermenêutica tem essencialmente a tarefa conservadora de uma autocompreensão ética de uma comunidade de tradição, assimilar seu método às sentenças das ciências é um engano fatal. Por isso, Gadamer substitui a velha ideia de compreender um autor melhor do que ele compreendeu a si mesmo simplesmente por um compreender de forma diferente. Esta é a razão que vai levar Apel, segundo Habermas, a dizer que Gadamer eliminou a pergunta pela validade da compreensão e por isso aqui a

reflexão crítica perde seu papel fundamental de romper com o poder de forças dogmáticas.

A interpretação habermasiana da Hermenêutica de Gadamer é fundamentalmente epistemológica como se sua pretensão fosse continuar a tradição que vem de Schleiermacher e Dilthey sobre a especificidade das ciências do espírito, mas isto se contrapõe radicalmente ao que Gadamer defende com muita clareza já em sua obra fundamental. Para ele, a hermenêutica articula uma compreensão da filosofia que desloca a questão central da filosofia, como em Hegel, da teoria do conhecimento para a ontologia. Ela supera tanto a “metafísica da substância” (metafísica clássica) e quanto a “filosofia da subjetividade” (filosofia transcendental) (GADAMER H-G., *Wharheit und Methode*, 459). Assim, ele não entende a Hermenêutica como uma questão metodológica (metodologia das ciências do espírito), mas como um aspecto universal da filosofia. Trata-se, assim, de uma nova articulação da filosofia enquanto tal (GADAMER H-G., *Wharheit und Methode*, 451). O objeto da pesquisa não é o que fazemos ou devemos fazer, mas o que ocorre conosco para além do nosso querer e do nosso fazer (GADAMER H-G., *Wharheit und Methode*, XVI).

Essa proposta implica um confronto com a tradição e com o conceito de verdade vigente nas ciências modernas. Trata-se de uma experiência de verdade que transcende a esfera do controle da metodologia das ciências (GADAMER H-G., *Wharheit und Methode*, XXVII, XXVIII). Ele pretende articular um conceito de verdade que corresponda ao todo de nossa experiência hermenêutica, uma vez que a Hermenêutica tem a ver com o todo de nossa experiência do mundo. Que é, então, a experiência hermenêutica? Para mostrar isso, Gadamer tomou como exemplo a experiência da arte (FLICKINGER H-G., *Da experiência da arte à hermenêutica filosófica*, 2000, 27-52). A arte transcende o campo do mundo enquanto conhecimento metódico determinado pela subjetividade e, enquanto tal, é uma forma diferente de apresentação da verdade revelando os limites das ciências modernas. A obra de arte transcende o horizonte subjetivo tanto do artista como do expectador. “A obra de arte é um convite insistente a que nos deixemos sugar para dentro do espaço de um mundo novo, alheio” (FLICKINGER H-G., *Da experiência da arte à hermenêutica filosófica*, 2000, 33).

Ora, a hermenêutica aponta para a compreensão enquanto evento, uma experiência de verdade imediata, irrecusável e evidente. Isso suscita uma pergunta fundamental: que experiência de verdade é capaz de justificar filosoficamente tanto o

conhecimento científico como as formas não científicas de conhecimento? O que está em jogo aqui é a explicitação do fundamento pré-reflexivo de todo saber objetivo.

Não existe fala sem sujeito, mas nossa fala é antes um receber: a essência da linguagem consiste em deixar emergir os entes no ser. Assim, a ontologia hermenêutica é um pôr-se à escuta do ser que abre espaço para a práxis histórica do ser humano. Desta forma, a hermenêutica herda de Heidegger a tarefa de situar a filosofia no espaço anterior à sentença (GRONDIN J., *Hermeneutische Wahrheit?*, 1994, 94). A dimensão propriamente hermenêutica da linguagem é uma dimensão mais originária do que a dimensão predicativa. Ela tematiza a esfera que subjaz à totalidade da experiência do mundo e à sua práxis. No entanto, é na palavra que ela se apresenta. Daí a afirmação central de Gadamer: “ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER H-G., *Wharheit und Methode*, 450).

O evento linguístico é um evento finito: o horizonte atual não inclui toda a verdade, pois é sempre um horizonte específico. A hermenêutica não conduz a um saber absoluto, pleno e completo assim que toda declaração sobre o mundo contém sempre o dito e o não dito: o ser é revelado e oculto pela linguagem (GADAMER H-G., *Wharheit und Methode*, 451). A hermenêutica se revela, então, como a metafísica que o ser finito e histórico pode fazer, a metafísica da historicidade e da finitude. Seu núcleo é o mútuo pertencer da palavra e da coisa. Toda palavra irrompe do centro da linguagem e tem um relacionamento com o todo de modo que todo falar humano é finito justamente por nele fazer uma infinitude de sentido a ser desenvolvida e interpretada que Gadamer chama de “dimensão especulativa da linguagem”: cada palavra se relaciona a partir de si mesma com um todo (GADAMER H-G., *Wharheit und Methode*, 450).

A compreensão em Gadamer não é pensada como uma atuação do sujeito, mas como o inserir-se num evento de tradição no qual passado e presente se medeiam constantemente (GADAMER H-G., *Wharheit und Methode*, 274-275), pois sem o passado não se forma o horizonte do presente. Para Gadamer, isso significa uma reabilitação frente ao iluminismo da autoridade e da tradição, o que não implica aceitá-las cegamente, ou seja, a autoridade das pessoas não tem sua razão última num ato de submissão e abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e conhecimento de que o outro está de posse de um juízo e compreensão superiores (GADAMER H-G., *Wharheit und Methode*, 263), ou seja, temos que pôr constantemente nossos pré-juízos à prova. Com que critérios se faz isso? Com que justificação posso afirmar que a compreensão do outro é superior? A ideia do pensar fundamentalmente como um “ver” da tradição

fenomenológica continua aqui decisivamente e sem dúvida é um déficit teórico muito sério, como Habermas apontou, compreendido, porém, não dentro de uma continuação da epistemologia das ciências do espírito, mas no seio da proposta de uma fenomenologia hermenêutica enquanto metafísica da finitude.

b) A questão da dimensão cognitiva da linguagem: a proposta de Apel a partir de Peirce.

Para Habermas, essa discussão tem interesse enquanto conduziu à articulação de um projeto de reestruturação da filosofia transcendental enquanto Hermenêutica Transcendental em Apel e respectivamente enquanto Pragmática Formal em seu próprio pensamento. Apel vai enfrentar a questão do pluralismo de visões de mundo, supostamente incomensuráveis, com a distinção de duas estratégias teóricas. Ele distingue o a priori semântico de sentido das visões linguísticas de mundo, que são plurais, da constituição de campos de objetos das ciências da natureza e das ciências do espírito (ciências do sentido) que integra estruturas universais da ação com propósito racional e a interação. Trata-se aqui de um a priori pragmático que determina tanto os objetos da experiência possível quanto o sentido categorial de sentenças que dizem respeito a coisas e eventos e a pessoas, seus proferimentos e contextos.

Num segundo momento, ele distingue entre dois tipos de a priori – o que é decisivo para a tomada de posição frente à hermenêutica fenomenológica: o a priori da “experiência”, de que se falou antes, e o a priori da “argumentação” na forma de pressupostos pragmáticos universais nos quais pretensões de verdade são submetidas à prova. Isto já significa uma configuração da filosofia transcendental que vai além da proposta por Kant na medida em que ele distingue entre a constituição de objetos e reflexão de validade: uma coisa são condições pragmáticas da objetividade de experiências possíveis, outra são as condições de comunicação para a solução discursiva de pretensões de verdade, ou seja, de uma busca cooperativa de verdade, distinção que é fruto de uma interpretação pragmática de reflexão de validade profundamente marcada pelo pensamento de Ch. Peirce (CARMO L.A.D. do, *Discurso filosófico e a arquitetura da ética do discurso*, 2011, 89-112).

Para Peirce, a comunidade de investigação se entende enquanto uma comunidade de comunicação em que os participantes se orientam pela verdade de enunciados falíveis o que implica que a verdade nada mais pode ser do que a expectativa de que afirmações até então bem fundadas possam ser incluídas num consenso final a ser

alcançada no final dos dias. Numa palavra, a verdade é uma ideia reguladora, o que o leva a interpretar a comunidade como ilimitada e o processo de investigação como algo que se estende ao infinito. Uma filosofia transcendental assim compreendida tem como tarefa central uma reflexão sobre o sentido e da argumentação enquanto tal. Para Apel, segundo, Habermas, esta concepção teve a vantagem de juntar a tradição da analítica da linguagem com a tradição hermenêutica.

Essa ideia leva tanto a um conceito discursivo de verdade quanto à articulação de uma ética do discurso que propõe uma leitura intersubjetiva do imperativo categórico centrada numa concepção da moral focada nas perguntas pela justiça. Neste contexto teórico, a linguagem emerge como uma “grandeza transcendental”, ou seja, condição necessária de possibilidade e validade da compreensão e do autoentendimento e com isso, conseqüentemente, do pensamento conceitual, do conhecimento de objetos e da ação com sentido.

O objetivo fundamental de Peirce, para Apel, foi renovar a questão de Kant das condições de possibilidade de juízos empíricos objetivos transformando-a em questão da possibilidade de uma compreensão intersubjetiva do sentido e da verdade das proposições e sistemas de proposições. Em Peirce, para Habermas (HABERMAS J., *Da semântica formal à pragmática transcendental*, 2020, 498 e ss.), toma o lugar do sujeito transcendental como sujeito do conhecimento a comunidade de pesquisadores que realizam experimentos para testar hipóteses. Tanto o teórico do conhecimento (trata da interpretação correta de experiências que precisam de explicação) quanto os pesquisadores (debatem sobre a interpretação de seus dados conseguidos a partir de hipóteses como também sobre teorias concorrentes a respeito das hipóteses) discutem sobre interpretações, de modo que a dinâmica do processo cognitivo reside no discurso sobre interpretações controversas.

No entanto, em distinção com Habermas, Apel situa esta transformação em Peirce no contexto do desenvolvimento da estrutura das ciências modernas e suas pretensões teóricas. Isto significa, em primeiro lugar, o fracasso da proposta de substituição da esfera transcendental de Kant, ou seja, da unidade transcendental da consciência enquanto condição de possibilidade e validade de nosso conhecimento empírico de objetos pela “Logic of Science” moderna. O objetivo aqui consistiu em substituir a esfera transcendental pela sintaxe lógica e pela semântica das linguagens da ciência. Essas linguagens da ciência enquanto “semantic framework” são o novo substrato das regras a priori em que se decide sobre uma possível descrição e explicação

das coisas enquanto elas formam uma conexão de acordo com leis. Desta forma estaria resolvido o problema kantiano da validade objetiva do conhecimento, tese desenvolvida segundo Apel pelo pensamento de R. Carnap.

As aporias deste modelo levantaram em Pierce, segundo Apel, a necessidade de repensar a filosofia transcendental de Kant do ponto de vista semiótico a partir das sugestões da filosofia da linguagem de Ch. Morris (APEL K-O, *Transformation der Philosophie*, Vol. 1, 1976, 157 e ss.; *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, 1975). Uma consequência fundamental desta reformulação da postura transcendental no pensamento de Peirce vai ser, para Apel, a superação radical do solipsismo metodológico, presente em Descartes e Kant, na medida em que o conhecimento, na relação sujeito-objeto, já sempre pressupõe o “acordo sobre o sentido” que acontece no nível da relação sujeito-sujeito. Desta forma, para Pierce, o acordo mútuo intersubjetivo constitui a condição de possibilidade e validade transcendental-hermenêutica de todo conhecimento objetivo, o que significa dizer que aqui a mediação intersubjetivo-linguística tem a centralidade. Com isso se esclarece ao mesmo tempo que a linguagem deixa de ser apenas um instrumento de comunicação de um conhecimento efetivado sem ela e passa a ser considerada mediação irrecusável do conhecimento. Portanto, em Peirce se dá uma passagem, de grandes consequências para a filosofia, da crítica do conhecimento enquanto análise da consciência para a análise da linguagem, e com isto se transforma radicalmente a questão da validade do conhecimento na medida em que sua solução não é mais a certeza para uma consciência solitária, mas a formação de um consenso intersubjetivo radicada numa compreensão linguístico-argumentativa.

Para Apel, no contexto desta reformulação do pensamento transcendental o conhecimento é profundamente repensado, pois sua crítica não tem mais a ver com princípios e regras de uma consciência isolada, mas antes de competências, produções regras e pressupostos fundantes para parceiros de uma comunidade de comunicação linguisticamente mediada. Numa palavra, agora se pensa a partir de uma mútua imbricação entre conhecimento e comunicação. Apel assume a tese fundamental de Peirce de que conhecimento é uma ação mediada por signos no contexto de sua tese de que um sinal é algo tridimensional: “é algo que designa algo para alguém”. É a partir daqui que Peirce vai substituir as noções de fenômeno e coisa em si, algo desconhecido por nós, pela distinção entre o real como algo em princípio cognoscível e o que de fato é conhecido aqui e agora.

A partir deste fundo perceoano, Apel vai articular uma reformulação da filosofia transcendental em profunda discordância com Habermas. Sem dúvida, ambos concordam que esta reformulação vai levar a um novo ponto de partida da filosofia: o mundo vivido, a base da vida concreta do ser humano efetivada através de relações intersubjetivas baseadas em certezas pré-reflexivas. Isto é o que Apel vai denominar o a priori da facticidade e constitui o ponto de partida irrecusável de uma reflexão filosófica. Esta reviravolta pragmática conduz a filosofia para uma questão central que para ele vai marcar uma profunda contraposição entre sua proposta de reformulação da filosofia transcendental e a proposta de Habermas: basta para a filosofia recorrer a este a priori da facticidade, ou seja, às fontes pragmáticas do mundo vivido, de tal modo que ela se possa articular como uma teoria reconstrutiva deste saber intuitivo, como pensa Habermas, ou tem ela de ir além dos pressupostos socioculturais das formas históricas de vida e assim recorrer, como ele propõe, a pressupostos necessários e irrecusáveis não apenas de fato que constituem as condições de possibilidade de toda forma de argumentação sensata?

A resposta a essa questão decide sobre a estrutura específica de uma teoria filosófica, pois na segunda alternativa o sujeito transcendental de Kant é agora a comunidade dos argumentantes e a filosofia é, em diferença com as teorias científicas, uma reflexão sobre as pretensões universais de validade da argumentação enquanto tal, ou seja, uma reflexão sobre os pressupostos não contingentes do conhecimento válido do contingente. A argumentação pressupõe, assim, uma comunidade real (o a priori da facticidade) e uma comunidade ideal de comunicação (o a priori do discurso).

Estas questões são para Apel decisivas em sua própria proposta de transformação da filosofia transcendental, porque isso significa que apesar da insuficiência da solução apresentada por Kant, a questão transcendental permanece incontornável e isso constitui o específico da filosofia frente às teorias científicas. Para Apel,

A postura de Habermas se radica precisamente em sua recusa a distinguir epistemológica e metodologicamente entre as possíveis sentenças das ciências sociais reconstrutivo-empíricas e as sentenças universais de validade *a priori* da filosofia, o que tem, como implicação imediata, a aplicação do princípio do falibilismo às próprias sentenças da pragmática universal filosófica, portanto, também, às sentenças sobre o princípio do falibilismo e das proposições necessárias da linguagem humana. Por esta razão, ele considera as condições necessárias de comunicação também contextuais, históricas e contingentes, consequentemente falíveis e sujeitas a uma acareação empírica, como as sentenças das ciências empíricas (OLIVEIRA M.A.O. de. *Moral, Direito e Democracia*, 2004, 149-150).

Por esta razão, Habermas aplica a tese do falibilismo também às sentenças da pragmática formal, o que significa dizer que ele considera as condições necessárias da comunicação como condições contextuais, históricas e contingentes, portanto falíveis e sujeitas a uma acareação empírica. A pergunta fundamental, para Apel, no que diz respeito à estruturação da filosofia é se “basta ao discurso filosófico confiar nestas fontes pragmáticas do dia-a-dia que são pressupostas por toda compreensão e constituem certezas faticamente isentas de dúvida e irrecusáveis do ponto de vista prático e assim se articular como uma teoria reconstrutiva destas certezas históricas”? Ora, para ele, a filosofia, para além destes pressupostos culturais das práticas humanas históricas, tem como tarefa demonstrar pressupostos de outro nível, ou seja, pressupostos necessários e irrecusáveis não apenas do ponto de vista fático, conseqüentemente não mais relativizáveis (OLIVEIRA M. A. O. de, 2004, 149).

Habermas conserva, então, o modelo transcendental de pensar, mas transforma sua estruturação. A primeira coisa a lembrar aqui é que a filosofia transcendental é uma filosofia exclusivamente do “A priori”, ou seja, ela não pensa objetos, mas a condição de possibilidade e validade de seu conhecimento. Um exemplo claro disso, em Habermas, é a proposta de uma ética transcendental enquanto ética do discurso. De que trata a filosofia? Não de objetos, mas de pressupostos inevitáveis de seu conhecimento. Desta forma, trata-se na ética do discurso da questão da moral e ele se preocupa em evitar mal-entendidos a respeito da estrutura do conhecimento filosófico que nele se articula enquanto uma filosofia transcendental-pragmática. A filosofia, enquanto conhecimento transcendental, busca demonstrar o princípio da moral. Esse princípio é puramente formal e, assim, radicalmente diferente de qualquer princípio de conteúdo ou de normas fundamentais. Não sendo o princípio moral fundamental de forma alguma um princípio de conteúdo, este princípio de nenhuma forma decide questões específicas de conteúdos.

Habermas denomina este princípio formal de princípio U que é o princípio pressuposto nas discussões concretas das pessoas a respeito das questões morais concretas de conteúdo. Para estas discussões, Habermas elabora um outro princípio que ele chama de princípio D: só podem levantar a pretensão de validade as normas capazes de aprovação pelos participantes de um discurso prático. Os níveis aqui são completamente diferentes e a filosofia se situa no nível U (onde não há conteúdos, mas um princípio a

priori formal). No nível D, o filósofo pode participar da discussão sem dirigir o discurso. A ética do discurso é assim estritamente uma ética formal, ou seja, ela não fornece um conteúdo, mas um procedimento, um formalismo de procedimento e não uma ética material como a de Aristóteles, Tomás, etc. Não pode ser diferente se ele pensa de maneira transcendental que é um conhecimento restrito à articulação dos princípios do conhecimento e da ação válidos.

O que muda, então, em Habermas em relação à filosofia transcendental clássica? Muda radicalmente a esfera transcendental: ao invés de ser uma esfera do mundo inteligível, infalível e imutável, um outro mundo, portanto, a esfera transcendental é, na realidade agora, o conjunto das práticas comunicativas intersubjetivas. Continua sendo um A priori frente aos conteúdos concretos destas práticas, mas é um conteúdo histórico, pragmático, “inevitável apenas de fato” porque pode mudar completamente. Apesar de tudo continua sendo o pressuposto dos discursos concretos de conteúdo (HABERMAS J., *Wahrheit und Rechtfertigung*, 1999, 26).

Para Apel, Peirce distingue claramente, ao contrário de Habermas, entre o fundamento transcendental da objetividade da ciência, que é o específico da filosofia, e a possibilidade de corrigir empiricamente todas as proposições hipotéticas das ciências a partir de sua transformação pragmática. No entanto, para Apel, apesar desta distinção simplesmente decisiva para a reformulação do projeto transcendental, Peirce permanece cientificista na medida em que todo seu projeto é referenciado ao conhecimento experimental das ciências modernas. Neste sentido, Apel defende que o pragmatismo semiótico se estenda a tudo, portanto, também ao mundo humano e assim supere qualquer restrição cientificista.

Mesmo não nos situando numa postura transcendental, a diferença de quadro teórico entre filosofia e ciências é certamente fundamental para distinguir as tarefas específicas dos dois tipos de teoria e, sobretudo, nesta problemática fundamental, poder especificar o que compete propriamente a uma teoria filosófica.

Para Hösle, a obra principal de Habermas, a Teoria da Ação Comunicativa, é uma história abrangente da sociologia teórica e de sua própria teoria social. Ele pretende resolver dois problemas centrais para a sociologia hoje: o conceito de racionalidade e a mediação entre uma teoria da ação e uma teoria sistêmica que constituem as duas orientações teóricas básicas das teorias sociais em nosso tempo. Para ele, a única fonte de validade é a ação comunicativa que se efetiva no mundo da vida que ele contrapõe de uma maneira radical à formação dos sistemas como por exemplo o sistema econômico e

sua administração burocrática sem considerar o fato de que, no mundo da vida, ambas as formas de comportamento interagem. O fato de Habermas haver posto sempre no centro de suas considerações as ciências sociais teve grandes consequências para seu conceito de filosofia, por exemplo, na recusa de uma separação nítida entre a priori e a posteriori, sua rejeição radical da metafísica hoje seriamente retomada na filosofia analítica, sua consideração da religião que se reduz à consideração de sua significação social sem uma reflexão filosófica sobre seu conteúdo (HÖSLE V., 2013, 298). Evidentemente, isso vai ter enormes consequências na articulação de uma proposta de filosofia.

c) A Teoria formal-pragmática do significado

O cerne de uma teoria da linguagem é uma teoria do significado, tomada essa expressão no sentido em que a entende a tradição analítica. Habermas pretende agora apresentar as suposições básicas de uma teoria formal-pragmática do significado.

1) A teoria dos atos de fala, articulada por Austin e Searle, é uma teoria adequada para situar a concepção fundamental da teoria do significado de Dummett (DUMMETT M., *Language and Communication*, 1993, 34-93) no contexto de uma teoria da ação comunicativa. Em primeiro lugar se põe a questão da conexão entre significado e validade. A tese semântica fundamental de Dummett é que nós compreendemos uma sentença quando temos conhecimento de como poderíamos defender sua verdade e que consequências, importantes para nossa ação, proviriam dela se nós a aceitássemos como verdadeira. Isto, na realidade já exprime uma declaração crítica que se espera que o ouvinte aceite de um falante quando este executa um ato de fala e levanta pretensão de validade para o conteúdo de seu proferimento. Assim, o ouvinte compreende o proferimento na medida em que tem conhecimento dos motivos que legitimam sua aceitação intersubjetiva e suas consequências. Isto decorre da concepção pragmática de compreensão e entendimento segundo a qual se mede o sucesso ilocucionário de uma ação linguística pelo sim ou não dados a pretensões de validade criticáveis.

2) A comunicação, orientada ao entendimento, que é essencialmente de caráter discursivo, constitui-se de dois níveis fundamentais: o nível da ação e o nível do discurso. No nível da ação comunicativa, efetivada no contexto de um mundo de vida comum, são levantadas ingenuamente pretensões de validade consideradas evidentes em si mesmas. Na medida em que são problematizadas e se tornam objeto de uma controvérsia fundamentada em razões, seus participantes migram de uma ação comunicativa para um outro tipo de comunicação, isto é, para uma práxis argumentativa

em que pretendem mutuamente chegar a um consenso e também aprender uns dos outros. Na base de pressuposições de comunicação deste discurso racional transformadas, as opiniões do mundo da vida, até então tidas como pano de fundo não problematizado, são submetidas à prova em relação à sua validade. Neste contexto se revela a distinção básica entre sentenças descritivas sobre algo no mundo objetivo e sentenças normativas sobre obrigatoriedades no mundo social.

L. B. Puntel considera esse “conceito de razão” o pressuposto metodológico central do pensamento de Habermas, entendido por ele não num quadro ontológico, transcendental ou analítico, mas exclusivamente num contexto comunicativo uma vez que é um elemento constituinte da estrutura da comunicação que se revela no comportamento de sujeitos engajados na fala e na ação. Ao apresentar argumentos e interpretar entendimentos, esses sujeitos confiam em regras intuitivamente assimiladas no mundo de suas práticas quotidianas. A racionalidade é plenamente alcançada quando estas pretensões se tornam objetivo de uma acareação. Desta forma, razão/racionalidade é essencialmente uma forma de justificação pública. A filosofia tem aqui como tarefa o esclarecimento dos procedimentos e normas de que depende nossa deliberação pública, ou seja, os modos de justificação usados em nossas deliberações públicas, nossas e dos outros participantes. Desta forma, a tarefa de filosofia consiste em “analisar e articular a racionalidade inerente à validade básica do falar quotidiano” (PUNTEL L.B., *O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica*, 2013, 184).

3) Para Habermas, o que era epistemologicamente considerado como a constituição de dois campos da realidade, na pragmática formal, esses campos são elevados a sistemas de relacionamento inteiramente formais ou “mundos” que formam os sistemas gramaticais de relacionamento para tudo o que se possa encontrar no mundo tanto no que diz respeito a objetos como a possíveis relações interpessoais e normas, ou seja, tanto no mundo objetivo enquanto totalidade de objetos como no mundo das interações sociais. Isto significa dizer que sem essa postulação de um mundo objetivo as práticas no mundo da vida se tornam impossíveis: enquanto sujeitos capazes de linguagem e ação, os usuários da linguagem devem ser capazes de referir-se a algo no mundo objetivo justamente a partir do horizonte de seu mundo de vida partilhado. Só assim é possível entender-se acerca de algo na comunicação uns com os outros. Essas mesmas pressuposições pragmáticas dos usuários da linguagem fazem os agentes que enfrentam desafios práticos. Ambos pressupõem um mundo objetivo partilhado como a totalidade de objetos com os quais lidam e julgam (HABERMAS J., *Wahrheit und Rechtfertigung*,

1999, 24). Por essa razão, a postulação de uma coisa em si perde qualquer sentido. Habermas pensa os objetos numa perspectiva nominalista: o mundo é a totalidade de objetos individuais espaço-temporais a respeito de que podemos atribuir fatos.

Neste contexto, é fundamental, para Habermas, distinguir com clareza entre o mundo de vida, linguisticamente estruturado, que constitui o pano de fundo implícito dos participantes de uma conversa e estabelece o contexto das conversas e a fonte dos conteúdos da comunicação, e a suposição formal de um mundo objetivo e de um mundo social que os participantes de uma comunicação e os agentes fazem em suas referências linguísticas ou em seus relacionamentos práticos com algo no mundo, o que, segundo Habermas, não faz R. Brandom, pois seu realismo conceitual nivela mundo da vida e mundo objetivo (HABERMAS J., *Wahrheit und Rechtfertigung*, 1999, 15).

No entanto, a mesma objeção feita a Brandom pode, segundo Puntel, ser feita a Habermas, que trabalha com o mesmo quadro teórico de Brandom, uma vez que Habermas chega ao mundo objetivo através da análise dos discursos e das ações de falantes e agentes no processo de comunicação. Isto significa dizer que também em Habermas tudo é pensado a partir das práticas sociais, o que significa dizer que ele não transcende o mundo da comunicação, ou seja, “o ‘mundo objetivo’ articulado pelo uso de termos singulares consiste apenas de elementos do mundo da vida”, o que se contrapõe ao objetivo de Habermas de pensar um mundo de objetos independente. “Em outras palavras, a fim de articular um mundo objetivo genuinamente independente, a dimensão do mundo da vida deve ser superada ou transgredida... Isto não pode ser feito dentro do quadro referencial filosófico da pragmática-comunicativa de Habermas”. A razão disso é que aqui as sentenças são articuladas de acordo com um operador teórico pragmaticamente restrito: “Desde a perspectiva de falantes e agentes no espaço comunicativo que acontece no mundo da vida é o caso que eles se referem a objetos...” (PUNTEL L.B., *O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica*, 2013, 204).

4) Ainda está em aberto uma questão fundamental: como os universais pragmáticos, que são constitutivos tanto para a ação orientada ao entendimento como para o discurso racional e o relacionamento ao mundo das sentenças, podem romper com o etnocentrismo das visões linguísticas de mundo e dos mundos de vida linguisticamente estruturados uma vez que a dimensão comunicativa da linguagem não possui de antemão em si este potencial de universalização. Os resultados dos processos de aprendizado que se efetivam no interior dos horizontes particulares de significado só podem modificar os limites de um mundo linguisticamente revelado quando o saber do mundo não só é

possibilitado pelo saber linguístico, mas por adquirir frente a este uma “força de revisão” que é fruto do processamento discursivo das experiências feitas.

5) Nas decepções experimentadas, revela-se um fracasso performativo em relação ao mundo, dificilmente negável, seja na contradição ao mundo objetivo seja na contradição a uma outra forma de vida em dissonância com a nossa. Neste contexto retorna, de outra maneira, a distinção entre ação e discurso, ou seja, não como diferença linguística interna de duas formas de comunicação, mas como diferença entre linguagem e ação não linguística, pois, em diferença dos procedimentos do discurso já apresentados, em relação à postura hipotética dos participantes, deve-se ainda acrescentar o que Habermas denomina uma “fantasia aditiva” para “aprender do mundo” e corrigir pré-opiniões empíricas. Aqui tem um significado imediato, para o aprendizado mútuo, a forma de comunicação dos discursos racionais que rompem com as limitações contextuais.

6) O conceito de linguagem, adotado pela pragmática formal, provém do conceito de um empreendimento discursivo entre os participantes de um diálogo em que eles levantam pretensões de validade para seus proferimentos. Essas pretensões se diferenciam segundo duas perspectivas: verdade (pretensão para sentenças sobre coisas e eventos no mundo objetivo) e correção (pretensão para sentenças sobre expectativas normativas e relações interpessoais que pertencem a um mundo social só acessíveis numa postura performativa). Aqui a função cognitiva da linguagem adquire uma independência relativa em relação à função de abertura do mundo justamente em processos de aprendizagem sócio morais como também na dimensão do lidar com a realidade externa. Por essa razão, uma teoria da ação comunicativa, radicada nesta concepção de linguagem, pode encontrar conexões com uma teoria materialista da sociedade e alcançar uma avaliação diferenciada da modernização cultural e social, distanciando-se da crítica pós-moderna da razão.

d) A diferença fisionômica entre a tradição analítica e a tradição hermenêutica

Uma teoria analítica da linguagem, que se restringe à problemática epistemológica herdada da teoria do conhecimento, não possui geralmente sensibilidade e muito menos um acesso adequado a questões do tempo atual, o discurso filosófico da modernidade, algo que foi trabalhado pela chamada filosofia continental. Neste contexto, Habermas articula um novo confronto com Heidegger com a intenção de esclarecer sua própria posição retornando ao horizonte de pensamento aberto por Humboldt.

Para Habermas, a crítica da cultura perpassa todo o pensamento de Heidegger. Na segunda fase de seu pensamento, depois da “virada (Kehre)”, há uma lúcida confrontação com o cartesianismo e um confronto com Nietzsche que inspiraram tanto a crítica de base ampla à ciência e à tecnologia como, sobretudo, as características totalitárias de nosso tempo, temas já trabalhados noutra ótica por Weber e Lukács. Na realidade, sua análise da realidade, articulada no seio de sua crítica à metafísica, apresenta-nos uma contrapartida idealista à crítica materialista à coisificação. O que interessa, sobretudo, a Habermas na análise de Heidegger é o caráter do destino diagnosticado da modernidade, pois, apesar de o diagnóstico não ser original, ele estiliza os fenômenos de uma auto conservação selvagem como fatalidade de um poder de destino que entra na história. Com esta análise, Heidegger nos pode ajudar muito com a condição que deixemos de lado a hipostasia da função linguística de abertura do mundo, que é central em sua crítica à metafísica, o que nos torna possível articular uma outra visão da modernidade tematizando uma dialética entre abertura do mundo e processos de aprendizagem intramundanos, o que nos permite retornar a Humboldt.

Em Humboldt não encontramos uma contribuição própria expressiva da crítica à modernidade, mas ele capta as consequências disfuncionais do bloqueio da função social integrativa do entendimento linguístico: a linguagem vincula enquanto singulariza mostrando, assim, que individualização e socialização se entrelaçam. A partir desta perspectiva é possível compreender as patologias sociais características como perturbações da interação social mediada comunicativamente. Para Habermas isto tem consequências epistemológicas: já que aqui o objetivo é a análise e a explicação de padrões de comunicação sistematicamente distorcida, a filosofia perde a competência exclusiva. Humboldt, em contraposição a Heidegger, sugere uma divisão de trabalho entre filosofia e teoria social capaz de levar a sério o mundo vida, reproduzido pela ação comunicativa, como fonte de solidariedade social. Essa proposta é, contudo, consciente de que esta solidariedade está permanentemente em perigo de ser oprimida e destruída pelos outros dois mecanismos de integração social, ou seja, pelos mercados e pelas burocracias. Desta forma, em contraposição a Heidegger, a modernidade não é ameaçada pela doação indeterminada e sinistra do ser, mas por imperativos sistêmicos, sobretudo econômicos, que esvaziam as fontes de solidariedade social provenientes do mundo da vida.

Habermas articula sua proposta de filosofia a partir da reviravolta linguística e as correntes e os problemas que se articularam neste cenário filosófico. Em sua proposta

de articulação da filosofia se exprime uma tese simplesmente central: a pragmática exerce aqui um papel absolutamente central, o que significa dizer que sua proposta tem na linguagem cotidiana sua base. L. B. Puntel faz um questionamento radical a esta postura. Sua proposta de filosofia pretende pôr-se no nível teórico que atingimos em nossos dias, o que permite à filosofia recuperar sua tarefa originária própria e desenvolver de forma adequada suas potencialidades.

Ele articula uma Metafísica Estrutural (PUNTEL L.B., *Estrutura e ser*, 2008, 97 e ss.) que parte da concepção fundamental de que filosofia é uma atividade humana que se distingue de outras atividades humanas precisamente porque seu objetivo básico é o desenvolvimento e a exposição de teorias. Ela é assim constitutivamente um empreendimento teórico. Em radical contraposição ao pragmatismo da proposta de Habermas, ele vai insistir no aspecto teórico para mostrar a diferença radical entre racionalidade comunicativa e racionalidade teórica em sentido estrito, ou a tese fundamental aqui é que a linguagem filosófica adequada não é a linguagem da comunicação, mas uma linguagem de exposição porque se trata na filosofia de uma teoria no sentido estrito, o que significa dizer que aqui fatores pragmáticos não têm lugar. Deste modo, a questão central aqui é determinar o que é propriamente uma teoria.

Importante para a compreensão do que está aqui em jogo é para Puntel uma comparação com a postura transcendental, assumida também por Habermas, que é conduzida por uma concepção determinada das sentenças teórico-declarativas. Esta concepção é uma decorrência do princípio básico da concepção transcendental que se exprimiu com toda clareza na famosa declaração de Kant na Crítica da Razão Pura: “O Eu penso tem que poder acompanhar todas as minhas representações” (KrV B 131). Este princípio fundamental é articulado linguisticamente na forma de um operador que explícita ou implicitamente é pré-posto a cada sentença teórica e que se pode exprimir assim: “a partir da perspectiva do sujeito/eu transcendental é o caso que p”.

Esta posição, contudo, não é sustentável, porque ela contém uma incoerência interna: na medida em que se tenta articular e legitimar o próprio ponto de vista transcendental, o procedimento aqui não é mais transcendental assim que as sentenças não podem ser expressas com o operador transcendental “a partir da perspectiva do sujeito transcendental”, mas simplesmente com o operador “é o caso que”, pois do contrário teríamos um círculo vicioso.

Quando Kant, por exemplo, articula a asserção que se tem que distinguir entre fenômeno e coisa-em-si e que a coisa-em-si é e permanece para o espírito finito

incognoscível, ele capta e articula um estado de coisas que detona o quadro transcendental uma vez que aqui o estado de coisas se refere à relação ou à interconexão entre conhecimento e fenômeno/coisa-em-si. Ora assim já se tematiza algo a respeito da relação/interconexão, o que segundo o quadro teórico transcendental justamente não é possível. Quando uma posição filosófica se articula a partir apenas de um dos lados da interconexão mencionada entre dimensão estrutural e dimensão objetiva ela falha na tarefa: captar a interconexão ou a unidade da relação mesma em que desaparece qualquer referência a sujeito, falante, ação etc.

Neste sentido preciso se pode dizer que a articulação aqui “tem um *status* absoluto e universal no sentido de que ela articula irrestritamente um conteúdo intelectual: ‘é simpliciter o caso que...’ Qualquer explicitação que não atinja este nível absoluto e universal não é uma teoria no sentido genuíno” (PUNTEL L.B., *O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica*, 2013, 187). Com isto, toda sentença com um operador teórico estritamente irrestrito situa o que é por ela expresso num espaço teórico estritamente irrestrito. Assim, o operador teórico genuíno é universal no sentido de que exprime a perspectiva absolutamente universal. Portanto, sentenças precedidas por um operador estritamente teórico não contêm referência a sujeitos e suas ações, a suas práticas como é o caso na racionalidade comunicativa ou a qualquer outro fator particular (PUNTEL L.B., *Estrutura e ser*, 2008, 118 e ss.; *Ser e Deus*, 2011, 152 e s.).

Para Puntel, isso não significa dizer que o proferimento de uma sentença genuinamente teórica não ocorra através de um sujeito. Uma atividade de um sujeito é sempre pressuposta, mas não no sentido de uma ação particular de um sujeito. Está em jogo aqui uma ação absolutamente universal de um sujeito, pois na execução de uma sentença genuinamente teórica o sujeito está presente, porém de tal forma que ele se elevou à dimensão absolutamente universal. Aqui qualquer particularidade é supressa justamente porque o sujeito atingiu aquela dimensão que é coextensiva com a dimensão absolutamente universal. Por esta razão sua nomeação se torna supérflua.

Assim, o que impede considerações apresentadas enquanto teorias de serem teorias em sentido genuíno é o fato de serem apresentadas na dependência de restrições como por exemplo no caso da filosofia transcendental que utiliza o operador transcendental: “Desde a perspectiva da subjetividade transcendental é o caso que o sol esquenta a pedra”. As teorias enquanto tais são totalmente independentes de qualquer fato externo que as restringe, o que não impede que eles existam, mas enquanto tais são externos às teorias. Portanto, uma articulação teórica “não nega ou exclui estes ‘fatores

contingentes’, mas os transcende de tal modo que não tem qualquer relação explicitamente essencial com eles. O que há articulado dentro daquilo que pode convenientemente ser chamado de *dimensão teórica* é algo único: o que é articulado é o que é o caso *simpliciter*” (PUNTEL L.B., *O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica*, 2013, 188).

A partir daqui é possível explicitar com clareza o status da proposta de Habermas: a racionalidade comunicativa “se articula em sentenças *governadas por um operador teórico extremamente restrito*, ou seja, o operador: ‘desde a perspectiva da razão/racionalidade comunicativa é o caso que...’” (PUNTEL L.B., *O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica*, 2013, 188). Desta forma, Habermas não atinge um pensamento genuinamente universal, o que significa dizer que uma teoria não se pode reduzir à racionalidade comunicativa. Isto não quer dizer que Habermas não use implicitamente sentenças com um operador irrestritamente universal. O caso mais claro é o da tentativa de explicitar sua própria posição filosófica, o que revela a impossibilidade de uma teoria filosófica evitar o operador estritamente universal. Essa necessidade tem implicações simplesmente decisivas para a articulação de uma teoria filosófica.

Referências

AGGAZZI E., **A objetividade científica e seus contextos**, São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2020.

AIUB M./GONZALEZ M.E.Q./BOENS M.C. (orgs.), **Filosofia da Mente, ciência cognitiva e o pós-humano: par onde vamos?** São Paulo: FiloCzar, 2015.

APEL K-O, *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975; **Transformation der Philosophie**, Vol. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

BRANDON R. B., **Making it Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment**, Cambridge/MA, London: University Press, 1994.

BRYANT L./SRNICEK N./HARMAN G. (orgs.), **The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism**, Melbourne: re-press, 2011.

CARMO L.A.D. do. **Discurso filosófico e a arquitetura da ética do discurso. Apel versus Habermas**, Fortaleza: Ed. UECE, 2011.

DUMMETT M., *Language and Communication*, in: **The Seas of Language**, Oxford: Oxford University Press, 1993.

FLICKINGER H-G., *Da experiência da arte à hermenêutica filosófica*, in: ALMEIDA C.L.S. de/ FLICKINGER H-G./ ROHDEN L. (orgs.), **Hermenêutica filosófica. Nas trilhas de Hans-Georg Gadamer**, Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

GADAMER H-G., **Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik**, 3a. ed., Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1972.

GRONDIN J., **Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans- Georg Gadamer**, 2a. ed., Weinheim: Beltz Athenäum Verlag, 1994.

HABERMAS J., *Wahrheit und Rechtfertigung, Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999; *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988; *Da semântica formal à pragmática transcendental*, in: **ethic@**, v.19 n. 3 (2020)487-517.

HEIDEGGER M., **Unterwegs zur Sprache**, Pfulingen: Neske, 1989.

HÖSLE V., **Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie. Rückblick auf den deutschen Geist**, München: C.H Beck, 2013.

OLIVEIRA M.A.O. de, *Moral, Direito e Democracia: o debate Apel versus Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática*, in: MOREIRA L.(org.), *Com Habermas contra Habermas: Direito, Discurso e Democracia*, São Paulo: Landy Editora, 2004, p. 145-176; *É a filosofia uma Pragmática ?*, in: **Tempo Brasileiro** n. 181/182, 2010.

PUNTEL L.B., *Estrutura e ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*, São Leopoldo: Ed. UNISINOS,2008; *Ser e Deus. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É Lévinas e J-L. Marion*, São Leopoldo: Ed. UNISINOS,2011; *O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica*, in: **Síntese**, vol. 40, n. 127, 2013, 173-223.

QUINE W. van Orman, *The Pragmatistsplace in Empiricism*, in: MULVANEY R./ZELTNER PH. (orgs.), **Pragmatism: its sources and prospects**, University of South California Press, 1981.

RORTY R., **Der Spiegel der Natur**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

WITTGENSTEIN L., **Philosophische Untersuchungen**, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1967.

O FETICHISMO DO CAPITAL PORTADOR DE JUROS

Mailson Bruno de Queiroz Carneiro Gonçalves¹
Eduardo Ferreira Chagas²

Resumo:

O objetivo deste artigo é demonstrar como o capital portador de juros aparece na superfície da economia capitalista como potência autocriadora, fetichista, independente ou, em outras palavras, dissociada de seu fundamento real. O dinheiro alienado sob promessa de valorização futura, cuja expressão reside na fórmula D-D', oblitera toda a intermediação do processo que permite o desenvolvimento do sistema de crédito, particularmente a produção e a realização do valor cristalizado na mercadoria. Embora os juros, assim como o lucro empresarial e a renda fundiária, sejam provenientes da exploração do trabalho, seu conteúdo parece dotado de autonomia e abstraído do capital industrial.

Palavras-chave: Capital. Fetichismo. Juros.

LE FETICHISME DU CAPITAL PORTEUR D'INTÉRÊT

Résumé:

L'objectif de cet article est de montrer comme le capital porteur d'intérêt apparaît à la surface de l'économie capitaliste comme un pouvoir autocréateur, fétichiste, indépendant ou, en d'autres termes, dissocié de son fondement réel. L'argent aliéné sous la promesse d'une valorisation future, dont l'expression réside dans la formule D-D', efface toute intermédiation dans le processus qui permet le développement du système de crédit, en particulier la production et la réalisation de la valeur cristallisée dans la marchandise. Bien que l'intérêt, ainsi que le profit d'entreprise et la rente foncière, provienne de l'exploitation du travail, son contenu semble être doté d'autonomie et abstrait du capital industriel.

Mots-clés: Capital. Fétichisme. Intérêt.

164

¹ Possui graduação em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo pela Universidade de Fortaleza/UNIFOR (2013); bacharel em História pela Universidade Federal do Ceará/UFC (2017); bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará/UECE (2021); mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará/UFC (2019); licenciado em História pela Universidade Norte do Paraná (2021); doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará/UFC (2020-2024, com período sanduíche na Université Paris-Ouest Nanterre la Défense) e membro do Grupo de Estudos Marxistas, coordenado pelo Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas. Além de se dedicar ao estudo do pensamento de Marx, também tem concentrado esforços para o esclarecimento das obras de seus interlocutores, sobretudo Feuerbach e Hegel. E-mail: bruno.qcg@outlook.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6758-0597>.

² Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE); mestre em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); doutor em Filosofia pela Universität Kassel (Alemanha); pós-doutor em Filosofia pela Universität Münster (Alemanha); professor Efetivo (Associado 4) do Curso de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC); professor do Programa de Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO); professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da FAGED (UFC); bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq (Nível 2); editor da Revista Dialectus; membro da Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher (Sociedade Internacional Feuerbach). Homepage: <http://www.efchagas.wordpress.com>. E-mail: ef.chagas@uol.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1957-6117>.

O emprego do dinheiro na economia capitalista assume uma função que supera aquela relativa a sociedades comerciais, uma vez que sua finalidade extrapola o mero intercâmbio de mercadorias ao se tornar substrato do processo de valorização do valor. “Com base na produção capitalista, o dinheiro [...] pode ser convertido em capital e, mediante essa conversão, deixar de ser um valor dado para se transformar num valor que valoriza a si mesmo, incrementa a si mesmo” (MARX, 2017, p. 385). A grandeza monetária que entra na esfera da circulação deve retornar ao seu estágio inicial com uma diferença proveniente da exploração do trabalho, de modo que o desfecho da série permita a retomada da expansão rumo ao infinito. No caso do sistema creditício, a espoliação operária é inteiramente camuflada pela mistificação do empréstimo a juros, como se o pagamento pelo capital adiantado fosse independente da forma salário.

Ponto de partida e ponto de retorno, cessão e restituição do capital emprestado, aparecem, pois, como movimentos arbitrários, mediados por transações jurídicas efetuadas antes e depois do movimento efetivo do capital e que com ele não têm relação nenhuma (MARX, 2017, p. 395).

A absorção do mais-valor em sua figura transmutada envolve agentes econômicos cujas operações pressupõem tempo de trabalho usurpado durante a produção de mercadorias, de modo que o lucro repassado às instituições financeiras após o cumprimento das metamorfoses inscritas no ciclo do capital industrial apenas demonstra a existência de uma confraria secular e predatória. A alienação impulsionada pelo reembolso valorizado se manifesta na superfície da economia burguesa como um negócio dissociado de sua base concreta. A abstração vulgar transforma o capital portador de juros numa potência autárquica, que, por estar concentrada em si mesma, aparece sem qualquer relação com o tempo de trabalho não pago. “O retorno do dinheiro às mãos do capitalista, que constitui o movimento característico do capital em geral, assume no capital portador de juros uma figura completamente exterior, separada do movimento real, do qual ele constitui a forma” (MARX, 2017, p. 395).

Embora a emissão de promissórias, letras de câmbio, títulos da dívida pública e empréstimos de todo tipo seja derivada das relações de produção capitalista, cujo âmago reside na exploração do trabalho, o negócio é mistificado pela própria natureza de seu funcionamento, de modo que um acordo mais ou menos arbitrário parece determinar a grandeza do lucro. A massa de valor alienada sob a forma dinheiro retorna ao seu possuidor com um acréscimo cujo cerne é ocultado pela ilusão que subjaz o movimento

do circuito usurário: “Tanto a devolução como a cessão do capital são mero resultado de uma transição jurídica entre o proprietário do capital e uma segunda pessoa. O que vemos é apenas cessão e devolução” (MARX, 2017, p. 396). O dinheiro aplicado em transações usuárias é restituído pelo seu dono à margem da produção de mercadorias, como se o procedimento fosse independente do trabalho assalariado.

Mesmo que a aquisição das forças produtivas mediante o poder social do dinheiro e a venda da mercadoria proveniente do trabalho assalariado sejam obliteradas pelo capital portador de juros, as duas operações constituem um pressuposto à acumulação monetária por meio de empréstimos recorrentes. “Os atos de circulação D-M e M-D’, em que a soma de valor exerce a função de dinheiro ou de mercadoria, não são mais que processos intermediários, fases do movimento total. Como capital, essa soma de valor realiza o movimento total D-D”’. (MARX, 2017, p. 397).

O dinheiro empregado em operações financeiras assume o caráter de capital exatamente por ser reembolsado com mais-valor pelo seu proprietário através da cobrança de juros, portanto sua finalidade é absorver parte da riqueza usurpada pela classe dominante na esfera da produção. “É esse valor de uso do dinheiro como capital - a capacidade de engendrar o lucro médio - que o capitalista monetário aliena ao capitalista industrial pelo tempo durante o qual ele cede a este último o direito de dispor do capital emprestado” (MARX, 2017, p. 398). Caso haja um abarrotamento no mercado, a autovalorização do valor é interrompida sumariamente para desespero do credor, de modo que a união entre os agentes econômicos é desestabilizada pela falta de liquidez generalizada.

Destarte, as crises periódicas do capitalismo desmantelam o conluio arraigado na exploração do trabalho e acentua a dependência do sistema financeiro em relação à grande indústria. “O valor de uso do dinheiro emprestado consiste em poder funcionar como capital e, como tal, produzir, em circunstâncias usuais, o lucro médio” (MARX, 2017, p. 399), mas o desequilíbrio entre oferta e demanda obstrui o processo de acumulação infinita e paralisa o desenvolvimento do capital portador de juros.

O dinheiro empregado em transações creditícias apresenta uma particularidade, pois, diferente do que ocorre com as mercadorias em geral, os empréstimos com rendimentos futuros apresentam duas grandezas de valor: uma relativa ao dinheiro transformado em forças produtivas, outra equivalente ao incremento monetário sem conteúdo real. “Os juros, como preço do capital, são desde sempre uma

expressão absolutamente irracional” (MARX, 2017, p. 401). Embora represente uma massa de valor determinada, o dinheiro, como capital portador de juros, adquire a capacidade ilusória de autogeração, cuja incoerência, entre muitas outras peculiares ao modo burguês de produção, é o duplo valor de uma mercadoria. “Uma mercadoria tem, aqui, um duplo valor: de um lado, um valor; de outro, um preço distinto desse valor, ao passo que, na verdade, o preço é a expressão monetária do valor” (MARX, 2017, p. 401).

O capital portador de juros aumenta sua quota na distribuição do lucro especialmente durante as crises, ainda que seja uma operação de risco, pois os empréstimos são motivados pela tentativa dos devedores de respeitar seus compromissos num cenário de absoluta estagnação, o que revela a escassez monetária para a quitação das dívidas junto ao sistema creditício. A metafísica da economia política clássica desmorona em virtude das leis que regem os “ciclos de rotação em que se move a indústria moderna - estabilidade, crescente animação, prosperidade, superprodução, *crash*, estagnação, nova estabilidade etc” (MARX, 2017, p. 407). A profissão de fé burguesa se manifesta na crença de uma igualdade entre as condições de produção e consumo bem como na certeza de valorização permanente do capital portador de juros. O movimento especulativo da produção capitalista é comprovado tanto pela falta de adequação entre oferta e demanda, ratificado pela inadimplência coletiva, como pela emissão de títulos creditícios sem lastro de pagamento.

A taxa de juros atinge seu nível mais alto durante as crises, quando, para poder pagar, é preciso pegar dinheiro emprestado, custe o que custar. Como a alta dos juros corresponde a uma queda de preço nos papéis, isso representa uma excelente situação para que pessoas que dispõem de capital monetário possam se apropriar por preços irrisórios daqueles papéis portadores de juros, os quais tão logo a taxa de juros volte a cair, voltarão a atingir, no mínimo, seu preço médio (MARX, 2017, p. 408).

O dinheiro alienado sob a promessa de valorização futura, embora seja uma mercadoria particular em face da relação absurda entre preço e valor, é restituído pelo seu proprietário conforme as oscilações da produção capitalista, cuja superfície corresponde ao nexos inversamente proporcional entre oferta e demanda. Ainda que seja mero epifenômeno das leis que regem o processo de acumulação burguesa, o movimento do capital portador de juros é determinado pelo concerto entre os agentes econômicos.

O capital portador de juros, embora seja uma categoria absolutamente diferente da mercadoria, converte-se numa mercadoria *sui generis*, que tem nos juros

seu próprio preço, o qual, tal como o preço de mercado das mercadorias comuns, é fixado em cada momento pela ação da oferta e da demanda (MARX, 2017, p. 415).

Os empréstimos que incrementam a produção de mercadorias devem ser quitados pelos seus devedores, sob condições previamente estabelecidas, com um acréscimo proveniente do tempo de trabalho não pago, de modo que o arranjo nefasto ente a grande indústria e o sistema creditício absorve mais-valor exaurindo diariamente a classe operária com inteiro reconhecimento do direito moderno. “Para o capitalista produtivo que investe capital emprestado, o lucro bruto se divide em duas partes: os juros, que ele precisa pagar ao prestamista, e o excedente sobre os juros, que forma sua própria participação no lucro” (MARX, 2017, p. 422).

A exploração do trabalho, camuflada pela autonomia ilusória do capital portador de juros, consiste no verdadeiro fundamento do processo de acumulação burguesa, do qual o lucro industrial representa apenas uma parte. “Vimos que o produto verdadeiramente específico do capital é o mais-valor, que, de maneira mais concreta, é o lucro. Para o capitalista que trabalha com capital emprestado, esse produto não é o lucro, mas o lucro menos os juros, isto é, a parte do lucro que resta para ele após o pagamento dos juros” (MARX, 2017, p. 422).

Desse modo, como um parasita dotado de inúmeras ventosas, o capital absorve a energia do hospedeiro na tentativa de garantir sua reprodução virulenta e irreprimível. As frações do lucro, particularmente o ganho empresarial³ e os juros, manifestam-se na superfície da economia burguesa como se fossem provenientes de operações distintas, sem uma raiz comum e abstraídos da exploração que lhes é constitutiva: “Uma aparece como simples fruto da propriedade do capital, a outra, como fruto da mera operação com o capital, como fruto do capital em ação ou das funções que o capitalista desempenha” (MARX, 2017, p. 424). O sistema creditício é mistificado pela economia vulgar exatamente por estar à margem da produção de mercadorias, isto é, do processo real de valorização do valor.

Os juros são, pois, a expressão do fato de que o valor - o trabalho objetivado em sua forma social geral - isto é, o valor que no processo efetivo de produção assume a forma de meios de produção, confronta-se como uma potência autônoma com a força viva de trabalho e constitui o meio para se apropriar de

³ O lucro absorvido tanto pela indústria como pelo comércio a cada rotação do capital é denominado de ganho empresarial.

trabalho não pago; e de que ele é esse poder na medida em que se confronta com o trabalhador como propriedade alheia. Por outro lado, na forma dos juros apaga-se essa antítese em relação ao trabalho assalariado, pois o capital portador de juros não tem como termo antagônico o trabalho assalariado, mas o capital ativo; o capitalista prestamista confronta-se como tal diretamente com o capitalista que atua de fato no processo de reprodução, mas não com o trabalhador assalariado, que se encontra expropriado dos meios de produção justamente com base na produção capitalista (MARX, 2017, p. 428).

A teoria econômica burguesa, com as ilusões que lhe são peculiares, nega a essência do sistema capitalista ao transformar o lucro em salário da classe dominante. A espoliação que garante o processo de reprodução em escala ampliada é obliterada pela tentativa absurda de conceber o enriquecimento particular sem a exploração do trabalho. Trata-se de uma “tendência apologética de apresentar o lucro não como mais-valor, isto é, não como trabalho não pago, mas como salário que o próprio capitalista recebe pelo lucro que realiza” (MARX, 2017, p. 438).

A figura metamorfoseada do mais-valor, cujas raízes sociais consistem na miséria e na exaustão dos trabalhadores, é absolutamente mistificada, e o que deveria ser “simples mais-valor, valor pelo qual não se paga equivalente nenhum, trabalho realizado e não pago” (MARX, 2017, p. 439), aparece como pagamento pelo desempenho de funções determinadas no interior da produção capitalista. O lucro, como resultado da pilhagem que mantém a progressão do valor rumo ao infinito, revela a existência de uma religiosidade profana ao glorificar a mercadoria bem como salienta o caráter nefasto da irmandade burguesa, “de maneira que o capitalista atuante explora realmente o trabalho e, quando opera com capital emprestado, divide o fruto de sua exploração em juros e lucro do empresário, que é o excedente do lucro sobre os juros” (MARX, 2017, p. 439). O fetichismo do modo burguês de produção revela sua apoteose no capital portador de juros, pois o dinheiro alienado sob promessa de valorização futura é dissociado da exploração do trabalho, de modo que o desenvolvimento do sistema de crédito se manifesta como sujeito do processo de acumulação infinita.

É no capital portador de juros que a relação capitalista assume sua forma mais exterior e mais fetichista. Aqui deparamos com D-D', dinheiro que engendra mais dinheiro, valor que valoriza a si mesmo, sem o processo mediador entre os dois extremos (MARX, 2017, p. 441).

O capital portador de juros, embora seja dotado de autossuficiência na superfície da economia burguesa, pressupõe reprodução cíclica do valor, equilíbrio entre oferta e demanda, consumo ininterrupto da mercadoria, superação da barreira que emerge

do processo de acumulação infinita ou desenvolvimento contínuo das forças produtivas capitalistas. A restituição do dinheiro alienado sob promessa de valorização futura “é o capital consumado, a unidade do processo de produção e do processo de circulação, que, por conseguinte, gera mais-valor ao final de determinado período” (MARX, 2017, p. 441), mas a natureza holística da expansão capitalista é virtualmente decomposta pela fantasia que subjaz o circuito creditício, “e o capital aparece como fonte misteriosa e autocriadora de juros, de seu próprio incremento”. A valorização do capital monetário aparece indiferente à esfera da produção, como movimento resultante da qualidade de um substrato material, inerente ao corpo do objeto. Ainda que se trate de um ser inanimado, simples coisa, sem potência e meramente simbólico, o dinheiro se transforma em sujeito do processo de acumulação usurária. “No capital portador de juros, portanto, produz-se em toda sua pureza esse fetiche automático do valor que se valoriza a si mesmo, do dinheiro que gera dinheiro, mas que, ao assumir essa forma, não traz mais nenhuma cicatriz de seu nascimento” (MARX, 2017, p. 442). A ilusão acarretada pelo cumprimento da série D-D’ oblitera todo o processo de intermediação, notadamente a unidade entre produção e circulação de mercadorias, de modo que “a relação social é consumada como relação de uma coisa, o dinheiro, consigo mesma. Em vez da transformação real do dinheiro em capital, aqui se mostra apenas sua forma vazia de conteúdo” (MARX, 2017, p. 442).

Desse modo, a reprodução incrementada do dinheiro no interior do sistema creditício consiste na expressão mais desenvolvida do fetichismo burguês. Por fim, as implicações acarretadas pela distorção do movimento realizado pelo capital portador de juros podem ser resumidas nos seguintes pontos: 1) negação de um elemento constitutivo da economia burguesa, particularmente a espoliação operária; 2) dissolução da confraria profana que arruína diariamente a vida dos trabalhadores por meio do arranjo cruel entre miséria, desagregação familiar, doenças, mortes e todo tipo de mazela social; 3) autossuficiência das transações usurária em relação à produção de mercadorias.

Enquanto os juros são somente uma parte do lucro, isto é, do mais-valor que o capitalista ativo arranca do trabalhador, agora os juros aparecem, ao contrário, como o verdadeiro fruto do capital, como o originário, ao passo que o lucro, transfigurado em ganho empresarial, aparece como simples acessório e ingrediente adicionado no processo de reprodução. Aqui se completam a forma fetichista do capital e a ideia do fetichismo do capital. Em D-D’, temos a forma mais sem conceito [*begriffslose*] do capital, a inversão e a coisificação das relações de produção elevadas à máxima potência: a forma simples do capital, como capital portador de juros, na qual ele é pressuposto a seu próprio processo de reprodução; a capacidade do dinheiro ou, conforme o caso, da mercadoria,

de valorizar seu próprio valor, independentemente da reprodução - eis a mistificação capitalista em sua forma mais descarada (MARX, 2017, p. 442).

O equilíbrio entre produção e circulação da mercadoria, a unidade entre dois momentos inseparáveis no interior do processo de valorização do valor, é abstraído pela progressão ilusória do capital portador de juros, como se os procedimentos creditícios estivessem dissociados da exploração do trabalho e livres das perturbações que interrompem regularmente o desenvolvimento da economia burguesa. A restituição do dinheiro alienado sob promessa de valorização futura está arraigada na contradição entre trabalho e capital, na violência do consumo produtivo, na pilhagem de classe, no estranhamento social, na inversão entre sujeito e objeto ou, resumidamente, em condições materiais de existência degradantes. De todo modo, “para a economia vulgar, que pretende apresentar o capital como fonte independente de valor, de criação de valor, essa forma é naturalmente um achado magnífico” (MARX, 2017, p. 442).

Os juros, embora apareçam de modo autônomo, obliterando o germe de sua reprodução, notadamente o trabalho assalariado, representam apenas uma quota do mais-valor distribuído entre os agentes econômicos. O dinheiro empregado em transações creditícias, ao contrário do que é inculido pela mistificação burguesa, não é fonte de acumulação capitalista, pois, conforme Marx (2017, p. 443) declarou, “assim como crescer é próprio das árvores, também criar dinheiro (*tokoz*) [juros; descendência] parece ser próprio do capital nessa forma de capital monetário”.

O sistema de crédito, embora anteceda o modo burguês de produção, assume um caráter onipresente com o desenvolvimento de uma extensa rede comercial, cujas fundações residem na economia capitalista. A realização do valor na esfera da circulação, embora seja a finalidade do processo de acumulação infinita, pressupõe a rigor letras de câmbio que fixam a liquidez em vencimentos futuros, o que já demonstra o caráter especulativo das operações de mercado. “Aqui, a única função do dinheiro é, em geral, a de meio de pagamento, isto é, a mercadoria é vendida não em troca de dinheiro, mas de uma promessa escrita de pagamento a ser realizado em determinado prazo” (MARX, 2017, p. 451). Caso os compromissos não sejam respeitados dentro dos termos contratuais, a emissão de papéis como representação de débitos ativos ocorre a contrapelo do lastro real, cujo desdobramento é a estagnação sistêmica.

A busca irrefreável do capital pela infinitude sob condições de produção e consumo absolutamente desiguais transforma o crédito em base de transações

fraudulentas. “Negócios e especulação estão, em muitos casos, tão intimamente unidos que é impossível dizer onde exatamente acabam os negócios e onde começa a especulação” (MARX, 2017, p. 459-460). A incerteza que subjaz o processo de acumulação capitalista bem como o desespero burguês em situações de crise, retratado em demissões gigantescas, moratórias, falências e depressão geral revelam que, a despeito de suas contribuições notáveis, a economia política clássica foi incapaz de salientar a desigualdade inelutável entre oferta e demanda.

O restabelecimento do ciclo de prosperidade é garantindo, por exemplo, através da abertura violenta de novos mercados, isto é, de invasões que avançam sobre a superfície planetária destruindo sistemas produtivos independentes, aniquilando a soberania dos povos, devastando a natureza e alargando as condições de realização do valor. Conforme Marx (2017, p. 460) assinalou, “em 1843, a Guerra do Ópio abriu ao comércio inglês o mercado da China. O novo mercado ofereceria uma oportunidade para a expansão que já se encontrava em pleno auge, sobretudo a da indústria algodoeira”.

Ainda que os empréstimos ocorram sob a salvaguarda de liquidez futura representada em cauções, o ciclo do capital portador de juros é absolutamente especulativo, de modo que as execuções hipotecárias apenas confirmariam a estagnação do processo de valorização do valor. O desequilíbrio que interrompe periodicamente a expansão da economia burguesa se manifestaria no sistema de crédito, por exemplo, através do desconto sumário de letras bancárias quase invariavelmente sem lastro. Se houver fundos para a quitação da dívida, o credor mais otimista ignora a explosão que cedo ou tarde afetará seus negócios; caso o débito permaneça demonstrando a fraudulência das garantias de pagamento, a crise revela sua natureza holística e arrasa a expectativa burguesa de acumulação infinita. Trata-se de um aprofundamento das incertezas que se manifestam no regime do capital desde a produção da mercadoria. Conforme Marx (2017, p. 494) declarou, “o crédito, ao permitir uma separação mais prolongada dos atos de compra e venda, serve de base para a especulação”.

O desenvolvimento da economia burguesa, mais precisamente a concentração de riqueza impulsionada pelo capital portador de juros, lança as bases da desagregação produtiva que salienta o caráter metafísico da igualdade entre oferta e demanda, especialmente em virtude de barreiras tarifárias que, à revelia de um dos pressupostos mais destacados do liberalismo, obstruem o comércio entre nações e impulsionam uma tendência do processo de acumulação infinita: desequilíbrio entre as condições de

produção e realização do valor. A disputa pelo abastecimento dos mercados exige do Estado uma política fiscal inteiramente avessa à majestade da concorrência, de modo que a arbitrariedade da mão invisível é confrontada pela proteção governamental bem como pelas complicações que lhe são decorrentes.

A rapidez cada vez maior com que hoje se pode incrementar a produção em todos os campos da grande indústria contrasta com a progressiva lentidão da expansão do mercado para atender a essa produção aumentada. O que aquela produz em meses este só pode absorver, quando muito, em anos. Acrescente-se a isso a política de proteção aduaneira, que faz com que cada país industrial se feche aos demais, especialmente à Inglaterra, aumentando assim, artificialmente, a capacidade interna de produção. Disso resulta: superprodução geral crônica, preços baixos, queda tendencial dos lucros e até mesmo sua total desaparecimento; em outras palavras, a tão falada liberdade de concorrência chegou ao fim da linha e se vê ela mesma obrigada a proclamar sua manifesta e escandalosa falência (ENGELS, 2017, p. 495-496)⁴.

A expansão das transações creditícias aprofunda a especulação comercial porque incrementa a produção de mercadorias sob condições de consumo cada vez mais estreitas. Como o movimento do capital portador de juros, assim como o processo de valorização do valor em geral, é indiferente aos embarços acarretados pelo pauperismo, a convulsão é irreversível. Conforme Marx (2017, p. 499) declarou, “o crédito acelera ao mesmo tempo as erupções violentas dessa contradição, as crises e, com elas, os elementos da dissolução do antigo modo de produção”, lançando as bases de uma agitação revolucionária. Destarte, as operações financeiras contribuem tanto para o desenvolvimento das forças produtivas como para o aumento das contradições que regem o processo de acumulação infinita.

Tais são as duas características intrínsecas ao sistema de crédito: por um lado, ele desenvolve a mola propulsora da produção capitalista, o enriquecimento mediante a exploração do trabalho alheio, até convertê-lo no mais puro e colossal sistema de jogo e fraude e limitar cada vez mais o número dos poucos indivíduos que exploram a riqueza social; por outro lado, estabelece a forma de transição para um novo modo de produção (MARX, 2017, p. 499-500).

A economia burguesa, cujo movimento é determinado pela necessidade irreprimível de superação da própria massa de valor, agrava os riscos de entupimento geral à medida que satisfaz suas necessidades internas, contudo, subordinadas ao processo de acumulação infinita, as transações usurárias estimulam a expansão capitalista independente das contradições que interrompem obrigatoriamente o ciclo de

⁴ Trata-se aqui de um enxerto feito por Engels no decorrer da exposição de Marx sobre o papel do crédito na produção capitalista, portanto a referência bibliográfica para o leitor é o próprio livro III de *O Capital*.

prosperidade. O abarrotamento dos mercados, fato incontestável da especulação que subjaz o capital, é estimulado largamente pelo sistema de crédito, uma vez que o pagamento dos empréstimos é absolutamente incerto. “A caixa de Pandora da atividade especulativa de crédito tem de ser aberta, e dela sai todo tipo de coisa indesejada” (HARVEY, 2014, p. 13).

A massa de valor representada nos títulos portadores de juros é fictícia e indiferente às perturbações cíclicas da economia burguesa; sua existência, puramente nominal e alheia aos estancamentos inelutáveis processo de reprodução em escala ampliada, consiste em capitalizações que obliteram a espoliação operária. Trata-se de um procedimento que apaga “até o último rastro toda a conexão com o processo real de valorização do capital e se reforça a concepção do capital como um autômato que se valoriza por si mesmo” (MARX, 2017, p. 524). As ações, por exemplo, garantem os dividendos empresariais, isto é, transferem a seus proprietários uma quota de mais-valor a cada rotação do capital, dissociando a circulação monetária do trabalho assalariado, como se os rendimentos fossem independentes da pilhagem realizada na esfera da produção.

A autonomia dos papéis portadores de juros é confrontada necessariamente durante os períodos de estagnação, pois a desigualdade entre oferta e demanda, acarretada pelo estreitamento irreversível das condições de realização do valor, interrompe os descontos das letras de câmbio. Como resultado da falta de liquidez, “a exigência de pagamento à vista e as precauções que se observam nas vendas a crédito são particularmente características daquela fase do ciclo industrial que se segue ao *crash*” (MARX, 2017, p. 540). A contração do capital fictício, embora seja uma manifestação da desconfiança entre os agentes de mercado, é determinada em última instância pela superabundância de mercadorias: à medida que a economia burguesa satisfaz seu impulso vital, abreviando proporcionalmente a capacidade de consumo, maiores são os riscos de entupimento dos depósitos, moratória, falência, agitação nas bolsas e crise generalizada.

A razão última de todas as crises é sempre a pobreza e a restrição ao consumo das massas em contraste com o ímpeto da produção capitalista a desenvolver as forças produtivas como se estas tivessem seu limite apenas na capacidade absoluta de consumo da sociedade (MARX, 2017, p. 541).

O domínio da grande indústria sobre a acumulação usurária pode ser constatado durante os períodos de saturação, pois a formação de estoques gigantescos obstrui necessariamente o movimento do capital portador de juros. Indiferentes às

condições impostas pela produção, cujos limites são determinados pela absoluta desigualdade no processo de distribuição da riqueza, os empréstimos assumem cada vez mais um caráter fraudulento. A dissociação entre compra e venda, fato independente do esforço burguês, suspende a distribuição do mais-valor entre os agentes econômicos, salienta a falta de lastro das letras de câmbio, derruba o preço das ações, aumenta o exército industrial de reserva, diminui os salários e exige do Estado medidas de intervenção que possam manter em funcionamento um sistema marcado pela contradição inelutável entre abundância e privação.

Se, portanto, os ramos de produção estão saturados e há excesso de oferta de capital de empréstimos, essa abundância de capital monetário emprestável é uma simples demonstração dos limites da produção *capitalista*. A fraude subsequente com base no crédito evidencia que não existe obstáculo positivo à aplicação desse capital excedente. Ela revela, no entanto, um obstáculo imposto pelas leis que regem sua valorização, pelos limites dentro dos quais o capital pode valorizar-se como capital (MARX, 2017, p. 565).

Alheio à essência antiética da economia burguesa, o crédito potencializa involuntariamente o abarrotamento dos mercados e consiste numa alavanca do próprio *crash*. A tendência do capitalismo a paralisações cíclicas é aprofundada por empréstimos que incrementam a produção de mercadorias independente das condições de consumo.

Os juros e o lucro comercial, embora sejam figuras transmutadas do mais-valor ou expressões da exploração do trabalho no regime do capital, são formas sociais cujas origens antecedem o nascimento do modo burguês de produção. Antes mesmo da dissociação violenta entre trabalhadores e seus meios de subsistência, do desenvolvimento de uma economia monetária e da formação do mercado mundial, já havia transações usurárias e circuitos de intercâmbio da riqueza.

As condições para o advento do crédito, independente do seu grau de desenvolvimento, residem na combinação entre produção mercantil e uso do dinheiro como meio de negócio, o que estava presente em povos da Antiguidade, como os romanos. O processo de acumulação infinita, como potência histórica dotada de legalidade interna, apenas subordinou o crédito e o comércio ao seu impulso vital, arraigado no consumo desenfreado de energia humana e forças naturais.

O capital portador de juros, ou, para empregar o termo antigo, capital usurário, figura com seu irmão gêmeo, o capital comercial, entre as formas antediluvianas do capital, que precedem por longo tempo o modo de produção

capitalista e podem ser encontradas nas mais diversas formações econômicas da sociedade (MARX, 2017, p. 653).

Embora a usura esteja presente em formações pré-capitalistas, seu desenvolvimento emerge do processo de acumulação infinita, isto é, da racionalidade imanente à economia burguesa. Subordinados à autovalorização do valor, os empréstimos adquirem um caráter sistêmico e passam a incrementar regularmente a produção de mercadorias, absorvendo a cada desconto das letras de câmbio parte da riqueza proveniente da exploração do trabalho. “O sistema de crédito não significa nada além da submissão do capital portador de juros às condições e às necessidades do modo de produção capitalista” (MARX, 2017, p. 660).

A finalidade do dinheiro empregado em transações de crédito consiste na grande particularidade da alienação monetária sob o regime do capital, pois é a busca irrefreável pela extração do mais-valor que determina o sentido dos empréstimos. Conforme Marx (2017, p. 660) declarou, “mesmo quando um homem carente de meios obtém crédito como industrial ou comerciante, isso ocorre na confiança de que ele atuará como capitalista, ou seja, de que empregará o dinheiro emprestado para apropriar-se de trabalho não pago”. Desse modo, o que impulsiona o movimento do capital portador de juros é o processo de reprodução em escala ampliada, cujo fundamento reside na espoliação operária.

176

REFERÊNCIAS

- HARVEY, David. **Para entender O capital**: livros II e III. São Paulo: Boitempo, 2014.
- MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política. Livro III. O processo global da produção capitalista. São Paulo: Boitempo, 2017.

MAL-ESTAR NA EDUCAÇÃO: O TRIUNFO DO DISCURSO DO MESTRE SEGUNDO LACAN

Hildemar Luiz Rech¹
Hipácia Rocha Lima²

Resumo

Esse artigo busca investigar a relação do discurso capitalista com o modelo de educação contemporânea através da psicanálise lacaniana. Para tanto, o estudo parte da teoria dos discursos, a fim de interrogar determinados aspectos das políticas educacionais que implicam na práxis pedagógica. Conforme o entendimento de Jacques Lacan, os discursos estabelecem laços sociais que são verdadeiros elos de coletividade, uma vez que as estruturas da linguagem exercem domínio sobre as práticas do sujeito, fazendo reverberar na política, na cultura, no conhecimento e nas ideologias em geral. Desse modo, o ponto de elaboração da problemática encontra-se em pensar a educação contemporânea a partir dessa interface do discurso capitalista, que, muitas vezes, intervém no ato educativo, por meio da pressão pelo sucesso escolar, ocasionando o adoecimento precoce dos jovens, rotulando o sujeito em resultados normativos e até mesmo na produção em massa de capital humano, e assim gerando um Mal-estar na educação. Tal perspectiva será trabalhada por meio da leitura da obra de Lacan *O avesso da psicanálise* (1969-1970), de maneira a destacar o discurso capitalista na mediação social da linguagem via agendamentos do sujeito e na incorporação das relações institucionais de ensino atual.

Palavras-chave: Educação. Discurso. Capitalismo. Psicanálise.

DISCONTENTS IN EDUCATION: THE TRIUMPH OF THE MASTER'S SPEECH ACCORDING TO LACAN

177

Abstract

This article seeks to investigate the relationship of capitalist discourse with the model of contemporary education through Lacanian psychoanalysis. Therefore, the study starts from the theory of discourses, in order to interrogate certain aspects of educational policies that imply pedagogical praxis. According to Jacques Lacan's understanding, the discourses establish social ties that are true links of the collectivity, since the language structures exert control over the subject's practices, reverberating in politics, culture, knowledge and ideologies in general. Thus, the point of elaboration of the problem lies in thinking about contemporary education from this interface of the capitalist discourse, which often intervenes in the educational act, through pressure for school success, causing young people to fall ill early, labeling the subject in normative results and even in the mass production of human capital, and thus generating a malaise in education. This perspective will be developed through the reading of Lacan's work *The opposite of psychoanalysis* (1969-1970), in order to highlight the capitalist discourse in the social mediation of language via the subject's agendas and in the incorporation of institutional relations in current education.

Keywords: Education. Speech. Capitalism. Psychoanalysis.

¹ Doutor em Ciências Sociais pelo IFCH da UNICAMP, SP, com estágio doutoral (como Visiting Researcher) na Universidade de Manchester, Inglaterra; Pesquisador e Professor Associado IV no Departamento de Fundamentos da Educação e na Linha de Pesquisa de Filosofia e Sociologia da Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação, FAGED-UFC. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-5825-1887>. E-mail: hluizrech@gmail.com.

² Mestranda em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE. Orcid: <http://orcid.org/000-0002-1505-9975>. E-mail: hipacialiam@gmail.com.

INTRODUÇÃO

À primeira vista, discorrer a respeito de um triunfo na educação soa no mínimo como uma controvérsia, principalmente quando se refere ao quadro atual do ensino público, que vem agonizando com uma precarização generalizada. É exatamente sobre esses desafios da educação pública que se revela a verdadeira face do triunfo: a inclinação neoliberal das escolas. As dificuldades não se limitam à aplicação da lei ou das reformas, mas também se encontram em torno de uma ordem global e estrutural dos discursos políticos e econômicos, a qual sustenta e sujeita a educação ao grande mestre moderno, o capitalismo, já que em tempos de poder capital, o conhecimento tornou-se aquilo que compramos e vendemos com ele, um bem material para investimento. Dentro desse aspecto, consideramos que os interesses neoliberais se sobrepõem no ambiente educacional, contribuindo significativamente para a segregação e para os impasses sobre o currículo escolar, de tal forma que ainda hoje ecoa a pergunta piagetiana: “Para onde vai a educação?”. Nesse sentido, procuramos apresentar neste artigo como a Teoria dos Discursos, formulada pelo psicanalista Jacques Lacan (1901-1981), explicaria e complementaria a hipótese da inserção da lógica capitalista no campo educacional, bem como, de que maneira a ordem do discurso econômico passou a orientar também o papel da escola, principalmente em países periféricos, nas últimas décadas, ou seja, objetiva-se compreender, à luz da ferramenta psicanalítica, como o discurso capitalista engendrou laços sociais na educação atual. Esse é um cenário de conflitos em que a psicanálise tem buscado nomear seus reflexos, notadamente conhecida na tradição como Mal-estar.

Estudar a escola sobre tal perspectiva impõe compreendê-la dentro de um conjunto integrado de estruturas materiais e simbólicas que produzem e reconstróem práticas que, segundo Moscovici (1978), implicam em uma relação de representação social entre o sujeito (professor) e o objeto (escola). Talvez por isso a escola se torna um espaço que propicia agrupar processos de várias ordens, de conflitos, de experiências e de mudanças, uma vez que perpassam nesse lugar o costume, o conhecimento, os sentimentos, as ideologias, as rupturas, de segregação de classes, sendo um macro e um microcosmo. Além disso, é um ambiente de encontros subjetivos e intersubjetivos que possibilitam circular histórias. Assim, nesse espaço institucional - a escola - coabita também o lugar real das tensões entre a reprodução do *status quo* e a oportunidade de emancipação, arena onde os indivíduos se institucionalizam com os conhecimentos

legítimos, mas, por outro lado, buscam resistir na prática reflexiva do ato de educar. De forma geral, a cultura escolar parece mais submetida às mudanças criadas pelo discurso dominante, elegendo a tecnologia como solucionadora dos problemas da educação (VOLTOLINI, 2011).

Ao nos debruçarmos sobre a dimensão psicossocial presente no âmbito escolar, isto é, considerando que sujeito³ e sociedade se realizam de forma conjunta e dinâmica (MÉSZÁROS, 1981) através das esferas cognitiva, histórica, afetiva, biológica, objetiva e social, tomamos essa também como base para pensar as vulnerabilidades de crianças e adolescentes pela repercussão na aprendizagem e pelos impactos ao longo da vida. Assim, recorreremos à base psicanalítica de Jacques Lacan como pontapé inicial para refletir acerca dos desafios sobre a educação atual, no que tange à ordem econômica como instância fundante dessa emblemática situação.

A função da psicanálise não se reduz ao campo individual ou psíquico somente, nem é apenas uma ciência com o fim de manejar dores psicológicas deslocadas da psiquiatria, como costumam enquadrar as críticas, mas vai além, pois por sua especificidade, crítica e método analítico, ela abre e possibilita dar voz e escuta a um sujeito à deriva, destacando a emergência da saúde mental e da vulnerabilidade humana na era contemporânea, e assim contribuindo para a discussão em meio aos estudos sobre a sociedade.

Freud não se eximiu do debate a respeito do fenômeno social quando tratou na obra *Mal-estar na civilização (1930-36)* sobre o antagonismo presente entre o rompante dos desejos e a ordem da cultura e dos bons costumes, fato que delata aquilo que as nossas pulsões insistem em desmentir. Na mesma linha, Lacan fala sobre a marca da nossa singularidade, indo da metáfora à letra no inconsciente, posto que, diante do implacável, do impossível de suportar, o sujeito faz um sintoma. Somos sensíveis às consequências que produzimos, elas retroagem de alguma forma, tornando-se determinantes sócio-históricos que influenciam o pensamento e o comportamento. Dessa maneira, percebemos nos primeiros seminários de Lacan que a construção da realidade

³ Devemos citar que o sujeito que consideramos no estudo é o sujeito do inconsciente, o sujeito do desejo, das pulsões, do mais-gozar, representado aqui por aquilo que o discurso capitalista procura usurpar, dele nutri sua mola propulsora. Para Lacan, o sujeito é um lugar *a priori* vazio, sem atributos definidos, dependendo da predição de significantes, ficando assinalado pela constante possibilidade de *vir-a-ser*, chamado pelo autor de sujeito clivado. Assim, a pesquisa inclina-se para o sujeito do inconsciente, mas também, assinala para aquele vem a ser atravessado pela luz da linguagem, haja vista, que Lacan afirmava o sujeito do inconsciente ser estruturado pela linguagem (LACAN, 1966, pág 125).

fica quase indissociável do registro do real, esse real que desequilibra e traumatiza, parecendo fora de sentido, mas por onde o tecido social anuncia seus tipos de adoecimento. Tal acepção sinaliza como Lacan identificava no filósofo Karl Marx (1818-1883) um pensador que na sua inquietação alcançou uma compreensão psicossocial, quando, a partir da questão da exploração do trabalho, do tempo socialmente necessário à produção da mercadoria, eclodiu o adoecimento do sujeito, ou melhor, descobriu-se um sintoma social na expressão da labuta, na luta de classe, no sistema de produção que gerou o acúmulo de riqueza da burguesia, dada a angústia do trabalhador, a melancolia vivida, o sofrimento e a fragilidade dos corpos, muitas vezes inertes e alienados da realidade. Nessas condições, para Lacan, de certa forma, Marx identificou um problema concreto no domínio dos fenômenos psicológicos, fez um retrato sintomático do proletariado na era industrial, via exploração do trabalho. No Seminário 22, Lacan afirma: “A noção de sintoma foi introduzida bem antes de Freud por Marx como signo do que não anda bem no real” (LACAN, 1974/75, sessão de 10).

No que se refere à incidência do discurso capitalista sobre as práticas pedagógicas contemporâneas, podemos afirmar inicialmente que existe um discurso dominante no campo educacional, cuja marca se inscreve na perda de autonomia da escola (RAHME, 2012). De fato, isso assinala uma preocupação para muitos teóricos, pois a legislação garante essa liberdade para descentralizar as decisões e responsabilidades, mas as escolas continuam sofrendo controle em excesso de instâncias superiores. Posto isso, identificamos a nova forma de organização da educação, que se inspira no gerenciamento econômico de negócio, conservando, ainda, os moldes tradicionais de autocracia e hierarquia (PASSONE, 2012). Assim, esse modelo de gestão de ensino segue na direção para reforçar a aprendizagem por meio de desempenho e rendimento, na busca pelo desenvolvimento de habilidades e competências convenientes para o mercado, na ênfase da transmissão do conteúdo, na técnica e no comportamento, dentre outros aspectos que levam a crer, engenhosamente, na produção em massa de capital humano. Dessa forma, o valor da autonomia escolar fica diluído em projetos pedagógicos ou na função de ‘representar’ os interesses da sociedade capitalista, ao invés de defender as necessidades da população que é acolhida. Nesse contexto, a democratização do ensino como parte inerente da autonomia da escola fica barrada por normas e orientações delineadas e cobradas por instâncias externas às instituições de ensino. Essa conjuntura, oportunamente, desenvolve formas de discursos que se valem para tecer condutas e

ideologias sociais, principalmente nas ações insidiosas e silenciosas da típica presença do capitalismo globalizado na educação (RAHME, 2012).

Sinteticamente, indo em direção a uma noção ampliada da proposta aqui tratada, compreende-se que a globalização contemporânea (SAFATLE, 2021) também pode abranger, dentre outros aspectos, aquela finalidade poderosa do capitalismo em dispor uma nova lógica civilizacional para o resto do mundo, um tipo de ocidentalização dos modos de existência. Nesse sentido, ela traz consigo a tendência falaciosa de única opção ou estratégia bem sucedida de modelo adotado, pelo estilo de vida e comportamento social intrínseco. É como parte integrante desse processo que muitos países subdesenvolvidos buscam um “voucher” no âmbito dos valores democráticos, através da adoção dos direitos humanos e de padrões ecológicos, na tentativa de entrar na elite geopolítica e de obter fundos de investimentos para indicadores e interesses privados (PASSONE, 2013). Mas, na prática, tal barganha pouco se relaciona com o desenvolvimento social e com o valor da educação, ou com uma política assentada na democracia, pois a aplicabilidade das decisões e a fiscalização do Estado apresentam-se difusas e restritivas quanto ao poder econômico assumido pelo capitalismo global. Na verdade, o jogo de forças assegura essa dimensão econômica e uma organização política assumida pela globalização capitalista que seja, simultaneamente, reforço das funções socioeconômicas, políticas e culturais (SAFATLE, 2021). Nessa medida, ao pensar nas perspectivas de futuro no contexto da escola atual, cabe lembrar também dos interesses que circulam no quadro de sucateamento do ensino público e da ênfase no ensino profissional, pois o acesso à educação não significa sincronicamente democratização de oportunidades e igualdade. Conforme Laval,

Em todas as instituições internacionais nas quais as sociedades ocidentais poderosas estão envolvidas é consensual a ideia de que países que buscam filiar-se a instituições internacionais, receber ajuda da ‘comunidade internacional’ ou associar-se aos Estados Unidos, à OTAN, à OCDE etc. precisam passar no ‘teste da democracia’, de modo a assegurar direitos humanos e padrões ecológicos mínimos. A transparência democrática e o respeito aos direitos humanos são entendidos como ingredientes irrenunciáveis de ‘boa governança’ (LAVALL, 2004 p. 93).

Diante da aparente ausência dos preceitos democráticos, que balizam o papel da educação mediante a função social da escola, a pergunta sobre “para onde vai a educação?” lança luz sobre os objetivos fundamentais do ensino e da formação do cidadão, aqueles pelos quais atualmente muitas instituições parecem passar ao largo, relegando a segundo plano a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – 9.394/96

– quanto à importância dos valores humanos, da aquisição de cultura e dos conhecimentos socialmente construídos, ganhando outra significação, que seja da educação se reduzir a um serviço prestado ao mundo econômico, ou seja, uma educação que mantém um caráter de reprodução social içada pela falácia do progresso econômico, atuando, na realidade, na inversão dos princípios democráticos no próprio interior da escola (CÁSSIO&HADDAD, 2019). Esse novo modelo escolar sujeito à razão econômica converte os sujeitos à mera coisa, regidos pelo mais-gozar, fragilizados pelas incertezas, endividados, movido por um individualismo ambicioso propenso à perda do valor à vida, em que, talvez, a psicanálise possa oferecer seu contributo.

Entretanto, quando a Psicanálise entra na polis e faz algumas interpretações dos fenômenos políticos, ela traz outro ponto de reflexão, pois aqueles grilhões que impõem suas amarras morais e de identificação para o sujeito não possuem ramificações apenas em uma elite geoeconômica ou imperialista, mas também nos *liames sociais* que regulam, vigiam e sustentam uma cadeia de discursos dominantes e alienantes (NAZIO, 1995). Desse “lugar” da psicanálise na política, da leitura do indivíduo quase indissociável do coletivo, do global e do público, surge um novo sentido de experiência científica para compreensão das transformações mundiais da sociedade e de suas instituições. Do reconhecimento de tal realidade, uma ampla classe intelectual francesa do século XX, dentre eles Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Louis Althusser, Jacques Lacan, dentre outros, contribuíram significativamente para explicar a perda progressiva das condições de vida e de trabalho, e, principalmente, das instituições educativas, universitárias e científicas.

De fato, é importante sair um pouco daquela visão utópica sobre a educação, de saber quais as perspectivas reais de transcender determinada alienação⁴ que vem à tona também nos sistemas de ensino. Na verdade, qualquer que seja o modelo adotado sobre as práticas educacionais e pedagógicas, ele dependerá dos seus objetivos e fins específicos, da forma de aplicabilidade, da contribuição para a manutenção no intercâmbio social e nas condições sócio-históricas (MÉSZÁROS, 1981, pág. 260). Assim, o que está em jogo não é apenas a modificação política das instituições de educação formal, mas os discursos das políticas educacionais e o discurso no campo

⁴ Segundo István Mészáros: “a busca por uma significação contemporânea da teoria da alienação, é quase uma tarefa impossível, pelas várias interpretações sistemáticas que a teoria pode ganhar, quando Marx investiga os aspectos históricos e sistemáticos-estruturais da alienação em relação a vida real e seus reflexos” (1981, pág. 92).

educacional, quer dizer, duas partes correspondentes e complementares de um mesmo problema, o complexo sistema de reprodução e produção das estruturas de valores, no qual os indivíduos assentam suas escolhas de vida e, às vezes, até a dor (ALTHUSSER, 2000).

2. A teoria do discurso: o laço social

Do encontro entre política e psicanálise, o médico e psicanalista francês *Jacques Lacan* (1901-1981) introduziu uma virada na tradição freudiana, dando destaque à leitura do marxismo sobre a consciência do ser social, algo que talvez tenha diferenciado o campo lacaniano pela mudança de perspectiva com a presença da linguagem e da teoria social. Tal posição se encontra em diversas obras do autor francês, particularmente em *O avesso da psicanálise* (1969/70); *Discurso de Roma* (1953); *De um discurso que não fosse semblante* (1971), entre outras. De fato, uma das intenções de Lacan com a psicanálise era construir uma clínica com interlocuções no espaço social, histórico e estético que possibilitasse também outra hermenêutica do sujeito, na tentativa de explicar a existência de uma estrutura objetiva e intersubjetiva na aparente realidade massificada. Logo, a análise do discurso surge como representante dessa totalidade.

Lacan apoiou-se na metapsicologia freudiana para operar uma leitura de fatos e fenômenos sociais na intenção de problematizar e desvendar os jogos de poder por trás do campo social (ZIZEK, 2010). Entretanto, essa realidade por onde a ciência social apreende seu campo de observação não busca elucidar uma instância inconsciente no interior do sujeito, um aparelho psíquico que é estruturado como uma linguagem, no qual se supõe a possibilidade de revelar o dual embate entre mundo e pensamento. Em Lacan, percebe-se o intuito de aplicar a psicanálise no terreno social, considerando que o conhecimento psicanalítico abre condições de levantar hipóteses antropológicas, políticas e, talvez, orientar algumas questões fundamentais no espaço educativo, como a disposição de interrogar o papel tradicional do professor na figura do mestre.

No primeiro momento de reflexão, em seu Seminário XVII, intitulado *O avesso da psicanálise* (1969-1970), Lacan apresenta a teoria dos discursos a partir de quatro estruturas básicas, denominadas por ele de neologismo quadrípedes: o discurso do mestre, o discurso da histérica, o discurso do universitário e o discurso do analista. Dois anos após a publicação da obra *O avesso da psicanálise*, em 1972, Lacan acrescenta um quinto discurso, designado o discurso capitalista, visto como um instrumento de linguagem que instaura as relações de poder e permanência do *status quo*, pensado

também como uma cadeia de significados/significantes que estrutura operações de dominação, principalmente por intervenções políticas e econômicas. Não obstante, o discurso capitalista extrai, da linguagem, meios e dispositivos de controle, vigilância e alienação que, na trilha da modernidade e das ciências, reforçam o quadro socioeconômico, estimulando o fetichismo das coisas, colonizando as mentes e isolando os sujeitos, na tentativa de explorar os desejos e capturar nossas pulsões (LACAN, 1954/1992). Comumente, a cultura econômica impõe um deslocamento contínuo via fetichismo de mercadoria e por outras formas de prazer. Fica claro que o capitalismo pretende ocupar o espaço do gozo⁵ nos sujeitos, em uma lógica de produção inspirada nos sujeitos insaciáveis. Como já afirmou certa vez Fredric Jameson, na obra *Pós-modernismo, ou, a lógica cultural do capitalismo tardio*: “O capitalismo dominou o inconsciente humano” (2018). Lacan afirma, inclusive, as possíveis conexões do discurso capitalista com a dinâmica da estrutura social, por exemplo, na questionável ideia sobre meritocracia, na ilusão do empreendedorismo, no dízimo ou na naturalização do caos.

Lacan aponta o conceito de discurso através do laço social. Esse é entendido como os mecanismos que sustentam as relações do discurso, identificado em tipos de enunciados ou expressões, todavia não se limita à utilização de palavras e vocábulos, dado que pode dispor de coisas, pessoas, territórios, tradições, dentre outros, pois o discurso excede as palavras, é carregado de sentido, materializando espaços para subsistirem determinadas relações e seus elementos (LACAN, 1969/70). Dessa maneira, os laços sociais são a própria forma de criar vínculos e conexões dentro da cultura. Não obstante, o laço social não deve ser confundido por um determinismo social, condicionado às condições pré-existentes, mas articulado à singularidade do sujeito e de suas escolhas individuais.

Dada essa prévia noção, a teoria dos discursos é elencada por fórmulas que representam as estruturas como laços sociais, elas, por sua vez, estabelecem os lugares onde os discursos são fabricados no campo social (QUINET, 2012, p.74). Dito isso, a constituição dos modos de cultura, as características das civilizações, a difusão de normas, modelos de educação ou orientações sexuais, são, por exemplo, formas de fazer laços sociais. Ademais, elas vão encaminhando a transmissão e produzindo a dinâmica dos discursos, que expressam uma das ordens de realidade incorporada pelo sujeito. A

⁵ Lacan introduz o conceito de gozo a partir da dialética *do amo e do escravo*, quando argumenta que o sujeito encontra seu gozo no outro, ou mesmo no seu algoz. O gozo é a busca pela satisfação imaginária.

realidade também é dada pelas estruturas da linguagem, as quais, nesse aspecto, também possuem uma dimensão intrapsíquica que organiza os diferentes modos objetivos e subjetivos dos sujeitos (LACAN, 1954/1992, p. 221).

Lacan elucida a configuração dos discursos dominantes nas estruturas e em suas representações pelos giros discursivos⁶, de maneira que, ao destacar a utilização social da linguagem nas relações de troca, Lacan observa que o discurso envolve as formas de reproduções no *status quo*, os agendamentos do sujeito e tantas outras ferramentas alienantes para a sociedade. Do ponto de vista macro, o discurso dominante está inserido na lei, do governo, do conhecimento, na religião, cujo lugar lhe investe de verdade e autoridade sobre os outros, impondo a ordem dominante, a qual vigia e esvazia qualquer possibilidade de subjetividade. A forma plástica e fluida penetra nas conversas cotidianas, na comunicação audiovisual e no mundo virtual dos algoritmos que multiplicam cada vez mais seu alcance (LACAN, 1966, p. 65).

No que diz respeito à teoria do discurso, Lacan enfatiza que o próprio sujeito está estruturado em seus significantes, ou seja, nas suas representações subjetivas e objetivas a nível consciente e inconsciente pela forma com a qual se corresponde com o seu corpo, com o outro e com o grande Outro (A) (ZIZEK, 2010, p.17). A fala sustenta determinados códigos linguísticos que se transformam em instrumentos sobre pequenos outros, como uma etiqueta quase invisível que é transmitida na malha social. Freud já evidenciava os efeitos dos discursos a nível individual e social, na trama da civilização que luta pela sobrevivência. A respeito da linguagem, Lacan afirma:

Tal posição implica os efeitos de linguagem na determinação do ser: Porque somos (...) resultado do emprego da linguagem. Quando digo o emprego da linguagem, não quero dizer que a empreguemos. Nós é que somos seus empregados. A linguagem nos emprega, e, é por aí, que aquilo goza (LACAN, 1969/70, 2016, p. 62).

Uma das grandes descobertas da Psicanálise encontra-se em notar que a linguagem tem efeito sobre o sujeito, de estabelecer agendamentos, produzindo processos, silêncios, ações e até ócio, determinando a vivência de quem fala, inclusive na sua relação com o outro. Não obstante, a linguagem nos moldes da lógica neoliberal tornou-se mais um nó para os laços sociais através das condições de experiência e de existência. O estruturalismo imprimiu uma ideia de sociedade permeada pela linguagem,

⁶ Nota: Giros discursivos são as trocas de posição entre os matemas, gerando assim os tipos de discursos.

convergindo-a em fator social, em um tratamento que começa pela fórmula entre sentido e unidade (DUCROT, O. & TODOROV, T. 1973). Nesse ínterim, faz-se necessário saber os pressupostos da entrada da linguagem na psicanálise, pois antes de qualquer análise do discurso, primeiro se estuda a linguagem.

Tecendo algumas considerações sobre a relação que a psicanálise lacaniana mantém com a linguagem, no sentido de entender em que momento para a teoria dos discursos passou o lugar da linguagem para o discurso, quando uma sobrepõe a outra, haja vista que a noção própria do termo em Lacan denunciou a importância do contexto histórico na possibilidade de saber e ter acesso aos “jogos de linguagem” dos discursos. Em linhas gerais, o campo da linguagem é um balizador das relações entre o sujeito e o outro, entre o homem e o mundo, e manifesta as representações mediadas e formadas pelos indivíduos (LACAN, 1969/70), ao passo que a compreensão ampliada das formas de comunicação trouxe uma correspondência maior entre a análise dos discursos contida nos estudos da linguagem pelo estruturalismo Saussuriano com a nova base lacaniana.

Com isso, precisamos destacar que o termo linguagem, muitas vezes, tem uma noção polissêmica, apresentando significados variados e transitórios de acordo com o uso semântico ou histórico-cultural empregado (DUCROT, O. & TODOROV, T. 1973). O termo também pode designar realidades sociais diferentes pelo movimento combinatório dessas referências. Pela ampla flexibilidade, a linguagem vai ganhando complexidade podendo ser entendida em função dos sistemas simbólicos e socioculturais presentes.

Nos primeiros anos de seus ensinamentos, Lacan se preocupou em elaborar grafos (*SI*, *S2*, *\$*, *a*) para melhor ilustrar a teoria dos discursos, um tipo de ordenação para representar e expressar as maneiras de fazer uma leitura sobre o real, através da fala de quem transmite, da escuta do interlocutor e da transmissão do escrito. É da hipótese de observá-las que Lacan desenvolve uma álgebra própria. Longe de ser um conhecimento, como proposições de Verdade, a teoria do discurso pode ser definida a partir da sua correspondência com o papel da fantasia na estrutura psíquica, ou seja, na interface entre simbólico e real, boa parte das relações do sujeito com o mundo se inscrevem no inconsciente, categorizadas em forma de letra para a psicanálise, e examinadas através da representação em cadeia de significantes, em que diante da vulnerabilidade, do assombro e do traumático, faz sintoma e deixa traços (LACAN, 1971/2008).

Com efeito, ressaltamos o contexto histórico e cultural em que Lacan desenvolveu a teoria do discurso, para elucidar seu objetivo em traçar um comparativo

que explicaria a captura do sujeito pelo capitalismo através do campo dos discursos. Esse panorama sinaliza as ideias revolucionárias e o cenário geopolítico tenso da época que repercutiram na tradição acadêmica, que abrangem o movimento estudantil francês, as greves operárias, a guerra do Vietnã, o assassinato de Martin Luther king e os avanços tecnológicos dos anos 60. O embate lançou críticas sobre o desenrolar assumido pela ciência nos centros universitários de pesquisa, em razão da crescente desigualdade social com o avanço do capitalismo. Havia um desengano em relação à razão iluminista e um alerta ao sistema corrosivo do capital, que necessitava de mais engajamento estudantil e quebras de paradigmas. O movimento de Maio de 68 em Paris, com o lema “é proibido proibir”, questionava justamente as estruturas institucionalizadas que incorporavam o poder e seus modos de constituição e transmissão. Inclusive Lacan não passou despercebido às críticas, acusado de manter uma posição política conservadora e de exercer uma prática psicanalítica burguesa, foi alvo de grande rejeição. Em resposta, Lacan propôs o Seminário XVI, intitulado *De um Outro ao outro* (1968/69), em que aproximava a Teoria Marxista do mundo psíquico da Psicanálise, cuja entrada em jogo permitia falar da Mais-Valia enquanto possibilidade do Mais-Gozar, muito utilizada no consumo. Nesse mote, introduziu o lugar essencial do objeto *a* (nossos desejos e impulsões) ao situá-lo também na passagem da função simbólica da Lei (a função paterna de vigilância ou controle), onde evidenciou a atenção preocupada de Lacan com fatos nada triviais do seu tempo.

Contemporaneamente, no plano do Mal-estar, as patologias sociais representam o nível mais alarmante do processo de coisificação e instrumentalização do saber e da vida, geralmente lado a lado com a sensação de insegurança e pânico naturalizada. Os jovens parecem mais sensíveis a esse fenômeno moderno, pela necessidade de reconhecimento, de identificação e de liberdade inevitáveis, que são muitas vezes vivenciadas e descobertas no âmbito escolar, onde professores e professoras ficam impotentes perante tal complexidade psicossocial, uma busca angustiante que pode terminar de maneira trágica, se mal compreendida (FREUD, 1997).

Como podemos ver, certas condições culturais e políticas agravam a sensação de Mal-estar, oriunda das tensões que a cultura civilizacional produz nos corpos, o vazio chega com a ausência da experiência vital da dimensão subjetiva, da instância do “eu”. Talvez na escola, esse Mal-estar incompreendido seja proveniente de uma cultura já adoecida e, por isso, as soluções devem ser pensadas por outra ordem, seja pela percepção

em relação às mudanças de comportamento de crianças e jovens, pela falta de interesse sem explicação, pelas práticas violentas, pela postura excessivamente narcisista, bem como na origem de transtornos, na evasão, dentre outros. São alguns sintomas agudos que devem ser avaliados a partir da implicação do discurso capitalista no campo educacional, não apenas em sua complexidade geral, mas naquilo em que constituem e alimentam o quadro desse fenômeno prematuro, principalmente em um ambiente que propõe um ideal de partilhas para um bom desenvolvimento, mas que torna-se fictício e impotente.

No tocante às novas formas de tratamento dos sintomas, às transformações na configuração familiar, às novas relações estabelecidas no mundo do trabalho, como também ao novo perfil de produção e circulação das mercadorias no capitalismo global, podem representar uma ruptura, refletir as forças sociais e militantes que pulsam por voz no tempo presente, impondo-se tanto no eixo da cultura como nos espaços urbanos. Essas são pensadas em termos de dissolução da modernidade, por oposição à aceleração do tempo que sustenta a alienação e na domesticação da natureza. O freio nasce geralmente no Mal-estar, como nunca antes, e acompanha o sujeito deprimido, o ansioso, o estressado no caos das metrópoles, tenciona conflitos de guerra e paz até confeccionar novas doenças e emergências clínicas. A teoria dos discursos é, nesse sentido, um caminho para refletir e inspirar novas respostas a essa totalidade de fenômeno que está relacionada ao processo de reconfiguração do vínculo social, posto que a psicanálise poderia fornecer uma mudança de perspectiva (LACAN, 1968/2008).

As possibilidades e os limites sobre a relação entre psicanálise e educação contemporânea podem ser pensadas na relação entre quem ensina e quem deseja aprender, entre o espaço de aprendizagem e as dimensões preestabelecidas, em que o agente é o professor e o aluno é o outro. Porém não somente uma sala de aula é necessária para estabelecer vínculos ou criar relações, mas o ato de ensinar e transmitir liga aquilo que possibilita essa interação entre pares (LACAN, 1969/70). O ato que funda o laço social é sempre do agente do discurso (professor), pois segundo Lacan o fato de dizer gera acontecimento, funda a própria experiência discursiva. E, quando o ato se dirige ao outro nascem conexões, a práxis do laço social torna-se concreta junto aos elos formados ali. Nesse aspecto, indicaria a possibilidade ou impossibilidade de certos encontros sociais, do agente com o outro, da produção com a verdade (VOLTOLINI, 2011).

3. O discurso capitalista: o triunfo do discurso do mestre

Com o reconhecimento do discurso capitalista presente nas dimensões da vida, visto nos efeitos dos laços sociais e na educação, modificando profundamente as relações e a formação do sujeito, pode-se dizer que esse discurso adquiriu as seguintes abrangências: nas políticas educacionais, na ciência, na criação do capital humano e no próprio capital financeiro. Dentre essas, as políticas educacionais são talvez aquelas que melhor representam o impacto social da onda neoliberal, frente à responsabilidade de atuação do Estado em planejar e executar as metas e prioridades. Assim, notar quais são os pilares que gestam as medidas governamentais é saber o grau de comprometimento na redução das desigualdades e a plena garantia de direitos, em que a ausência de políticas públicas voltadas para a educação comprova uma estagnação e desmonte na modernização da escola, como resultado, o Mal-estar penetra em outros poros e semblantes, em um sentimento difícil de disfarçar.

A partir da hegemonia econômica do capital financeiro na educação, o próprio capital torna-se um significante mestre (S1). O mestre, nesse cenário, não fica reduzido a símbolos ou a figuras tradicionais, mas ao imaginário, ao peso cultural que imprime formação de condutas. Segundo Lacan (1969/70), nas estruturas determinantes da linguagem, o capital passa a atribuir o lugar daquele que desempenha as formas de fazer subordinados, definindo a legibilidade de qualquer tipo de discurso. Nele coabita a relação entre produção e verdade, posto que faz o jogo com os valores da verdade e sua circulação tem um alcance de gerenciar o conhecimento científico. E logo, de saída, parte-se de uma “razão” *preformada*, que resulta a posteriori na direção de um saber que produz dominados (LACAN, 1969/70). Nesse sentido, do ponto de vista pedagógico, o capital assume a posição de poder do mestre, e, concomitantemente, fiel às velhas tradições do condicionamento de um ensino programado, associacionista e mecanicamente ordenado.

Em seu aspecto mais amplo, a inscrição do discurso capitalista na educação surge com a adoção de determinadas agendas internacionais (OCDE, Banco Mundial, FMI e Comissão Europeia) para as políticas educacionais, que também se utilizam das políticas públicas para intervir no processo de legislação, informação e cidadania (LAVAL, 2004). Na verdade, essas políticas educacionais seguem o imperativo de uma cultura científica restrita, que ampara e reforça a verdade sobre o poder do capital. De fato, o sujeito tem o seu papel delimitado pelas políticas educacionais, exigindo-lhe mão de obra qualificada para competir no mercado com outros sujeitos, na ilusão de que assim

possuam meios e poder de barganha para uma boa posição na escala de divisão de trabalho, e no fim serão encaminhados para produzir mais, consumir mais e gozar mais. As possibilidades de futuro e novas oportunidades são geradoras de grandes angústias e síndromes na atualidade, os indicadores da OMS já enquadram a depressão como uma das maiores patologias incapacitantes pelo alto índice de afastamento no trabalho (DALGALARRONDO, 2018). Dessa forma, o Estado neoliberal banaliza a internacionalização do direito à educação de qualidade e de Bem-estar social, radicalizando e acelerando os processos de exclusão social e adoecimento.

Em termos de capital humano, a educação no mote do discurso capitalista passa a aplicar na escola os valores do mercado, os conteúdos curriculares necessários e o incentivo a determinadas carreiras, assim como sustenta nos bastidores a correspondência conveniente entre o crescimento econômico da elite e o nível educacional, de modo que o Estado neoliberal será o grande favorecido com a produtividade. Mostra-se mais uma vez que o ensino público dificilmente mantém soluções e recursos para uma formação ampla e emancipada, mas sim, permanece preso à aceleração de novas massas de trabalhadores, norteados pela empregabilidade e pelo empreendedorismo. Não obstante, a face da democracia dificilmente se revela exclusivamente com o direito ao acesso à educação, pois o desemprego evidencia a fragilidade do vínculo entre diploma e emprego, criando uma bolha de profissionais que ao longo da vida exercem várias atividades para sobreviver (CÁSSIO&HADDAD, 2019).

Podemos observar nos últimos anos que houve um aumento no interesse sobre as metodologias de gestão nas políticas educacionais, algo que sinaliza como a educação se transformou em um serviço prestado ao mundo econômico. Dada a crescente incorporação desses valores às categorias econômicas, o ideal igualitário e humanista foi invertido, admitindo-se pensar o sujeito como um recurso humano, e não mais como pessoa humana (LAVAL, 2004). Assim, sem dúvidas, muitos professores e professoras acabam participando menos das decisões nas escolas e conhecendo pouco a realidade da comunidade, pois são barrados por atividades burocráticas e exaustivas, ou por cobrança nos índices de aprendizagem e avaliação. O próprio modo sutil de cerceamento do seu trabalho afasta o engajamento.

Diante disso, o questionamento passa para outro ângulo de interesse, sobre a real abertura das escolas às questões igualitárias, na ruptura dos modos disciplinares e conteudistas de ensino, como também em mais abertura para espaços de convivência e

maior tempo para as práticas extracurriculares. Sendo assim, percebemos o adoecimento precoce de crianças e jovens dentro das escolas, pois, independente da razão ou da natureza do sofrimento, ainda assim é notória uma parcela desse discurso capitalista no cerne do Mal-estar vivido por esses indivíduos (SAFATLE, 2021). A pressão pelo sucesso escolar, a angústia sobre a escolha profissional, as dificuldades de aprendizagem, a tensão de uma rotina acelerada de estudos, o medo do fracasso e a decepção familiar são alguns sentimentos que acompanham os jovens. Enquanto na outra ponta das classes sociais, o estudante de escola pública vive a dupla jornada de trabalho e estudo sem ter garantias reais de oportunidades, sofrendo o preconceito excludente de classe e cor, e perdendo a confiança em si mesmo. Situações de sofrimento psíquico que são ampliadas pela lógica neoliberal que influenciam muitas escolas com seu discurso capitalista, na atitude sorrateira de esconder o interesse de padronizar massivamente os sujeitos (CÁSSIO&HADDAD, 2019).

Os efeitos do Mal-estar são muitos, em um plano individual e coletivo amplo o estado de ansiedade e agonia retrata o sintoma da *vida nua* da sociedade, a transformação da vida humana em objeto e intolerância, regulada por dispositivos de poder. O sofrimento biopsicossocial na contemporaneidade ocorre através da própria dinâmica civilizacional que acentua e radicaliza a dominação dos corpos (FREUD, 1997). Por conseguinte, a relação de confiança e segurança nas instituições centrais da sociedade sofrem graves abalos, rompimento com o velho modelo deixando o sujeito à deriva, sem uma alternativa aparente. Na escola, talvez, isso seja mais percebido, dada a necessidade de autoridade (figuras paternas), na adoção de uma psicologia moral para adaptar os desajustados, na medicalização precoce, nos bullyings, no disciplinamento e na ausência de atitudes reflexivas. Por isso, o *mestre capital* funciona como um regulador das dinâmicas nas instituições e um reprodutor das estruturas ideológicas (ALTHUSSER, 2000).

Por conseguinte, após os avanços da neurociência, buscou-se por muito, entender os fenômenos mente-cérebro pautando-nos na bioquímica e em dados estatísticos, com objetivo para traduzi-los em um formato operacional para as massas e para o mercado farmacêutico (DALGALARRANDO, 2019). Essa instrumentalização mostra uma preocupação exagerada com o empírico e com o processamento estatístico de informação, com pretensões de construir leis e teorias específicas para associar a prognóstico de condutas sociais e decifrar comportamentos, puxando a reboque o

problema da medicalização. Neste caso, a produção de conhecimento no âmbito das ciências humanas fica limitada de dados coletados, dependendo de explicações casuísticas. Disto resulta uma gama de conceitos voltados à análise de dados fixos e estáveis, o que contribui para lentamente estabelecer modelos comportamentais e excluir a singularidade do sujeito, onde ao menor desvio padrão é solucionado com psicotrópicos (DALGALARRANDO, 2019).

Voltando aos pressupostos teóricos, Lacan afirma que o discurso capitalista foi determinado por razões históricas, anunciou-se com articulações na estrutura do discurso do mestre, emergiu como um novo tipo, que há pelo menos três séculos vem paulatinamente ecoando em nossas práticas. Essa nova modalidade, proclamada por Lacan como discurso capitalista, apresenta uma fórmula distinta dos demais por se integrar aos quatro matemas e assim dá conta do universo discursivo (LACAN, 1969/70). Em uma viagem à Itália, em 1972, Lacan expôs em termos históricos um conjunto de sequências daquilo que formaria esse *quinto discurso capitalista*, sinalizando os laços habilidosos da linguagem protestante e do protagonismo liberal do capitalismo nas práticas culturais e histórico-sociais e, segundo o autor e psicanalista Antônio Quinet (2012), Lacan se inspirou nas teses clássicas de Marx Weber, porém, sem explicar explicitamente sua particular aproximação. Vamos às palavras de Lacan:

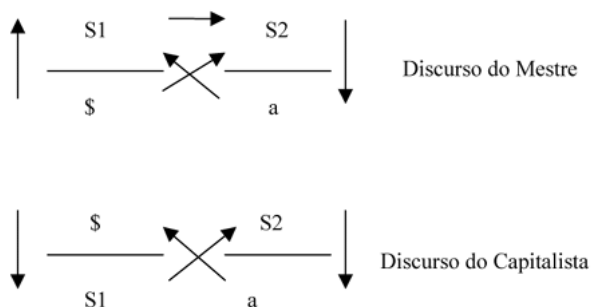
A história mostra que o discurso do mestre viveu durante séculos de modo proveitoso para todo mundo, até chegar a certo desvio que o transformou, por um ínfimo deslizamento que passou despercebido até para os próprios interessados, em algo que o especifica desde então como o discurso do capitalista... O discurso do capitalista se distingue pela Verwerfung, pela recusa, pela expulsão ao exterior de todo o campo do simbólico... recusa de quê? Da castração. Toda ordem e todo discurso que se aparenta com o capitalismo deixa de lado isso que de maneira simples chamaremos as coisas do amor. E isso, meus bons amigos, não é pouca coisa! E é por isso que, dois séculos depois desse deslizamento – chamemo-lo, por que não, calvinista –, a castração fez finalmente sua entrada sob a forma do discurso analítico. (LACAN, 1969-1970/199, p. 31).

Ao mesmo tempo, o discurso capitalista também emergiu em consequência do encontro do saber científico e técnico da primeira metade do século XVIII, como se fosse uma transformação do discurso do mestre. Precisamente, surge com as revoluções burguesas e com a revolução industrial, invadindo determinadas classes, criando vínculos de experiências e novas ordens de conduta política e econômica, na função de agente que atualiza o milenar discurso do mestre em crise, pois realizou interferências no desejo e no

sintoma social. Nessa circunstância, os laços sociais se estabelecem em lugares já predeterminados em nossa sociedade, ocupando sempre duas posições, o agente (dominante) e o outro (dominado). No laço social, um não existe sem o outro, a exemplo do vínculo entre patrão e empregado e na relação entre professor e aluno. A realidade social é composta por laços sociais que Lacan também chama de aparelhos de gozo, na medida em que essas relações promovem a satisfação na convivência ou coabitação com o outro. Com efeito, está delimitado pela cultura, e, portanto, traz assim suas referências simbólicas para saciar suas pulsões de vida e morte (LACAN, 1969/70).

Na atual modernidade científica e capitalista, foi inaugurado um novo tipo de economia política, que não somente determina as regras do mercado, mas também é uma economia libidinal, no sentido de capturar a satisfação pelo saber técnico, com o fim último de manter o *status quo*. Nas leituras de Marx, Lacan percebe que sua denúncia sobre o processo de espoliação merecia observações, pois este “a faz sem se dar conta de que é no próprio saber que está o seu segredo — como o da redução do próprio trabalhador a ser apenas valor” (LACAN, 1969/70, 2016, p. 21). Mas considerando a Mais-Valia na “topografia” libidinal, Lacan acreditava que o processo de espoliação tange ao gozo, na articulação com o lugar de saber, assim, quando fundamentalmente, na modernidade vem a ser marcada pela união da ciência universitária com o capital.

Lacan chega a falar de artefatos que a ciência permite fabricar e enviar ao mercado para o consumo massivo e que estão destinados à única e rápida necessidade, sendo tão logo substituídos por outra fonte de desejo, funcionando como elemento catalizador, de transferência, de desejo, de mais-gozar. Entretanto, rapidamente caem na obsolescência, uma após a outra, em uma dinâmica voraz de busca por satisfação (1969/70, 2016, p. 188). Considerando dessa forma, o sujeito se torna um desconhecedor da sua servidão, na predominância daquilo que a psicanálise chama também de “narcisismo” e por onde o discurso capitalista procura alimentar.



É fato, que o capitalismo pode ser titulado de discurso do mestre, pois cria as estruturas, explora as condições e se apropria dos espaços onde se instala o saber, por exemplo, nas universidades ou em programas científicos, vigorando assim na modernidade o discurso do capitalista (*mestre capital*), como um tipo de significante-mestre, pois ali ele ocupa as posições de ordenar e gerar sentido às significações, *fazendo uma tirania com o saber* (LACAN, 1969/70, p.138).

Dessa maneira, Lacan propõe o discurso capitalista como uma conversão ou mutação do discurso do mestre. As revoluções econômicas e sociais constituíram um novo sistema. O autor afirma que o capital é o mestre contemporâneo, e que o Mal-estar atual é justamente proveniente desse mestre capitalista. A ascensão do capitalismo, associada à ciência, ocasionou grandes transformações culturais e históricas a ponto de alterar negativamente as formas de vínculo social, sobretudo no espaço escolar.

CONCLUSÃO

Dado o exposto, analisar a educação escolar a partir do cenário atual não é uma tarefa fácil, sobretudo no momento em que se observam as ideologias capitalistas que mantêm as estruturas sociais e suas instituições. Por isso, pensar em uma escola aberta, que incentive a atividade crítica e reflexiva, assim como que tenha um olhar sensível para o aluno, sua história e escolhas, torna-se de fato um desafio pungente. Contudo, muitos professores e outros profissionais da educação buscam de certa forma resistir e não aceitar de pronto a lógica capital que ordena o campo educacional.

Percebemos que a padronização do ensino é um imperativo do mercado, uma vez que o próprio ensino já se transformou em produto de consumo. Em vista do avanço e das mudanças econômicas das sociedades de capitalismo, os discursos sobre as políticas educacionais vão se tornando a linha de frente para a consolidação da predominância do Estado neoliberal, ou seja, o laço social que estabelece os vínculos e as experiências do sujeito já está capturado pelo mestre do nosso tempo, o capital. A escola pode ser considerada um microcosmo quando retrata a existência desses conflitos e das tensões humanas originárias do nosso tempo, às vezes identificada na perda de sentido ou na ansiedade entre os estudantes, um Mal-estar não limitado a estruturas sociais específicas, mas que até abrange as relações entre professor-aluno ou professor-instituição de ensino.

Tendo em vista tal problemática, a resposta imediata para a pergunta “Para onde vai a educação” presume-se que ainda será sustentada em nosso tempo, o triunfo do

discurso do mestre, pelas vias normalizadoras, pela lógica gerencial e acumuladora, em uma “pedagogia comportamental” apenas, principalmente das despesas educativas tendo que ser rentáveis. E, assim, a nossa dinâmica interior vai reelaborando vínculos, sublimando o vazio ou transbordando mais sintomas, no ímpeto de encontrar uma rota de fuga.

Os desdobramentos dizem respeito aos efeitos do discurso capitalista e à ordem dos mercados comuns na educação, retornando e trazendo à tona as formas de sofrimento dos sujeitos, advindas também da perda de liberdade por ele próprio compor essa engrenagem.

REFERÊNCIA

ALTHUSSER, Louis. **Freud e Lacan, Marx e Freud**. 4º edição, Rio de JANEIRO: Edições Graal, 2000.

CÁSSIO, Fernando & HADDAD, Sérgio. **Educação contra a barbárie: por escolas democráticas e pela liberdade de ensinar**. 1º edição - São Paulo: Boitempo, 2019.

DALGALARRONDO, Paulo. **Psicopatologia e Semiologia dos Transtornos Mentais**. 3 edição, Editora ArtMed, Porto Alegre, 2019.

DUCROT, O. & TODOROV, T. **Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1973.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização** (1930): Trad. de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, Ed. 1997.

LACAN, Jacques. **O avesso da psicanálise** (1969-1970). O seminário, 17. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2016

_____. **A Ciência e a verdade** (1966). Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 869-892.

_____. **Para além do imaginário, o simbólico ou do pequeno ao grande outro**. (1954/55). O Seminário livro 2: O EU na teoria de Freud e a Técnica da psicanálise. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. p. 221-344

_____. **De um Outro ao outro** (1968-1969). Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.

JAMESON, Fredric. **Pós-humanismo, ou, a lógica cultural do neocapitalismo global**. Tradução André Magnelli. Editora Anna Blumme, São Paulo, 2018.

LAVAL, Christian: **A Escola não é uma empresa: O neoliberalismo em ataque ao ensino público**. Tradução Mana Luiza M. de Carvalho e Silva, Londrina-PR, Editora Planta, 2004.

MÉSZÁROS, István. Marx: **A teoria da Alienação**. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1981

MOSCOVICI, S. **A representação social da psicanálise**. Rio de Janeiro, Zahar. 1978

J.-D. Nasio. **Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995

SAFATLE, Vladimir. **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte, 1º edição, Editora Autêntica, 2021, p. 17-46

SAUSSURE, F. **Cours de linguistique générale**. Paris: Payot, 2005

QUINET, Antonio. **As quatro mais um: condições da análise**. 12º edição, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2012.

VOLTOLINI, Rinaldo. **Educação e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.p.65

ZIZEK, Slavoj. **Como ler Lacan**. Tradução Maria Luiza X. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LEITURA SOBRE DIFERENTES DIMENSÕES DA VIOLÊNCIA E DA LEI E REFLEXÕES SOBRE POLÍTICA E EDUCAÇÃO, COM BASE EM SLAVOJ ZIZEK

Hildemar Luiz Rech¹
Fabiano Alves de Morais²

Resumo

Em sua abordagem paraláctica da violência, Slavoj Zizek (2014) chama a atenção para as suas múltiplas dimensões, quais sejam: *a simbólica, a sistêmica e a subjetiva*. Já no que se refere à ambiguidade da Lei, cabe observar que no nível positivo do direito ela se encontra entrelaçada e comprometida com o poder do Estado. De outro lado, ao nível do inconsciente psíquico, ela emerge na forma de interdito inconsciente incondicional. Ainda, por outro lado, o *ato político*, enquanto ato de liberdade e de emancipação, não pede permissão a nenhum “*grande Outro*” disfarçado de legitimação/autorização liberal-democrática de nossos atos. Ao contrário, o ato se autoriza por si mesmo com base em sua *própria Causa*. Por fim, no que tange à educação, esta está em larga medida privatizada hoje, o que impõe o recuo da educação pública e universal. Assim, o *ato pedagógico* tem como desafio, uma práxis de ruptura e superação frente ao discurso e à prática do capital.

Palavras-chave: Zizek. Violência. Política. Lei. Educação.

A READING ON DIFFERENT DIMENSIONS OF VIOLENCE AND LAW AND REFLECTIONS ON POLITICS AND EDUCATION, BASED ON SLAVOJ ZIZEK

Abstract

In his parallaxic approach of violence, Slavoj Zizek (2014) attracts attention to the multiple dimensions of violence, such as: *a symbolic one, a systemic (or structural) one and a subjective one*. In other perspective, with reference to the ambiguity of Law, it's appropriate to observe that, at positive level of right, the law find itself entwined and compromised with the power of the State. Starting yet from other point of view, at level of unconscious psyche, the law emerges as a form of unconditional unconscious interdict. Tacking yet one other perspective, we can say that the *political act*, as a freedom and emancipation act, doesn't ask for permission to any “big Other”, disguised as a liberal democratic legitimation/authorization content in our acts. On the contrary, the act authorize itself by himself, based on its own *cause*. Finally, with reference to education, we must recognize that it's almost completely privatised today, imposing a regression to the public and universal education. Therefore, the *educational act* has, as a challenge, a rupture and surpassing práxis in front of the discourse and the practice of capital.

Keywords: Zizek. Violence. Politic. Law. Education.

¹ Doutor em Ciências Sociais pelo IFCH da UNICAMP, SP, com estágio doutoral pela Universidade de Manchester, Inglaterra; Pesquisador e Professor Titular no Departamento de Fundamentos da Educação e na Linha de Pesquisa de Filosofia e Sociologia da Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação, FAGED-UFC. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-5825-1887>. E-mail: hluizrech@gmail.com.

² Mestrando na Pós-Graduação no Departamento de Educação- FAGED-UFC. Bolsista da CAPES, Graduação em Bacharelado em Filosofia; Instituto Teológico Pastoral do Ceará -ITEP. Licenciado em Pedagogia pela Universidade Estadual do Ceará-UECE; Licenciatura em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará-UECE; Especialista em Gestão e Supervisão Escolar. Instituto Teológico Metropolitano; Especialista em Gestão Pública Municipal – UECE. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8401-1249>. E-mail: prof.fabianomorais@gmail.com.

Para uma apresentação inicial do presente texto cabe observar que em seu desenvolvimento são sucintamente abordados alguns pontos cruciais das reflexões de Slavoj Žižek, tais como: a) a temática da violência com suas diferentes dimensões; b) a faceta público-positiva da lei; e c) a forma de seu interdito inconsciente; d) o conceito de *ato político* e a educação como *ato pedagógico*.

Reflexões sobre diferentes dimensões da violência

A violência nunca deve, em sua complexidade, ser vista de modo reducionista como mera *violência subjetiva*, explicitamente absorvida em sua mera aparência, pois, em sua forma mais complexa e fundamental a violência jamais se restringe isoladamente o seu aspecto físico diretamente visível. A violência física direta, que se circunscreve apenas a uma “*passagem ao ato*” (*acting out*) avessa ao simbólico, exprime nada mais que uma atitude reativa que mantém as coordenadas sistêmicas do capital intactas. Assim, sob o aspecto meramente subjetivo a violência exprime uma forma de total impotência política (ŽIZEK, 2014).

Por outro lado, para que a violência possa ser revolucionária ela deve inserir-se no combate permanente contra a cristalização ou ossificação das estruturas do Estado imbricada com a dinâmica sistêmica intrínseca ao capitalismo. Nesta perspectiva, também é imprescindível que se estabeleça uma dissolução de todas as formas de vida ditadas pela reprodução capitalista. Enfim, isto implica em que os indivíduos com sua subjetividade consigam lidar com a difícil situação de sustentar-se, em um momento de rompimento com o discurso capitalista com sua *rede simbólica alienante* – ancorado em *significantes mestres alienantes* (ŽIZEK, 2010). Assim, apenas depois da consolidação de um rompimento efetivo, podem prevalecer novos *significantes mestres* e novas insígnias simbólicas, em termos de conteúdo subjetivo, sintonizados com uma perspectiva social e política afinada com um processo de emancipação individual e coletiva.

A abordagem crítica da violência de parte do filósofo esloveno também apresenta uma afinidade eletiva com o pensamento de Walter Benjamin (2011), tanto que para ele a violência fundamental que assegura o funcionamento normal do Estado é a *violência mítica*, assim como concebida pelo filósofo berlinense.

O caráter mítico da violência ancora-se na *violência sistêmica*, que se encontra estruturalmente inscrita, de modo oculto, na dinâmica contraditória da economia, das relações sociais e do próprio estado capitalista. Enfim, a *violência mítica*

e a *violência sistêmica* se apoiam na lei do valor trabalho; na forma da mercadoria dinheiro enquanto equivalente geral de todas as relações de troca no mercado; na acumulação ampliada do capital; e, enfim, nas formas de intervenção do estado para manter a assimetria capitalista nas relações de classe e de poder, tanto nas esferas social e política. Portanto, no que tange à *violência sistêmica*, cabe observar que os agentes estatais, em relativa afinidade com os agentes do capital, atuam de modo brutalmente repressivo e reativo quando se trata de proteger as regras sistêmicas do modelo dominante vigente.

Para Zizek (2014), também a ideia benjaminiana da *violência divina* é a forma fundamental de violência capaz de minar e romper com os *significantes mestres* que estruturam a rede simbólica alienante de toda organização estatal autoritária e opressiva entrelaçada com as coordenadas estruturais da *violência sistêmica* do capitalismo.

Enfim, sob o prisma de Zizek (2014), há fundamentalmente três dimensões distintas de violência, quais sejam: a) a do campo simbólico da linguagem; b) a da estrutura sistêmica de base histórico-social; e c) a da própria subjetividade humana. Portanto, é a partir de uma complexa multiplicidade parálctica de pontos de incidência que Zizek aborda a noção de violência a partir destas três dimensões cruciais.

Primeiro temos, segundo o autor (2014), uma *violência simbólica* que é o tipo mais decisivo e fundamental de violência. Esta dimensão da violência encarna a linguagem e suas formas, desde o cerne do registro simbólico. E, como tal, ela envolve os significantes mestres e os significantes do saber, que se exprimem via sujeito da enunciação inconsciente, os quais, porém, incidem sobre a conformação de um determinado universo de significado que, ademais, é socialmente construído e, sob este aspecto, relacionado ao sujeito do enunciado. A *violência simbólica*, exercida pela classe dominante – mediante um discurso de controle ideológico-hegemônico atado à reprodução ampliada do Capital e de suas relações sociais de produção –, impacta sobre a identidade das classes e frações da classe dominadas e exploradas. Da mesma forma, segundo Zizek (2014), o discurso racista, de que os negros são inferiores aos brancos, afeta e cerceia a identidade sócio simbólica dos negros, tornando os negros realmente inferiores na sociedade, de modo que a violência exercida mediante a linguagem é efetiva e eficiente. Enfim, a *violência simbólica* que se articula a partir das próprias estruturas da linguagem, além de incidir sobre as práticas econômicas de reprodução social, funciona, portanto, também como dispositivo ideológico discursivo extra econômico que costura e amarra a reprodução sociocultural e sócio-política na sociedade capitalista. Esta função

extra econômica exercida mediante diversos dispositivos de violência simbólica é algo indispensável à dinâmica contemporânea do capitalismo globalizado, pois este não conseguiria completar o seu ciclo de reprodução social, sem o apoio em dispositivos normativos, burocrático-institucionais, midiáticos e tecnológicos de dissuasão, convencimento e controle; e sem a ancoragem em mecanismos, estratégias e práticas de cunho ideológico, político e cultural.

Ainda referente a esta dimensão da *violência simbólica*, cabe observar que:

Quando percebemos algo como ato de violência, o medimos por um padrão pressuposto do que seja a situação ‘normal’ de não violência – e a maior forma de violência é a imposição desse padrão, com base no qual alguns eventos aparecem como “violentos”. É por isso que a linguagem em si, o próprio meio da não violência, de reconhecimento mútuo, envolve uma violência incondicional (ZIZEK, 2010, p.50).

Para Lacan, a linguagem não é primordialmente criação e instrumento do homem, pois antes é este último que se debate nela. Segundo Zizek (2010, p.52):

A virada ‘paranoica’ de Lacan, seu aperto adicional no parafuso freudiano, advém da caracterização dessa casa como casa de tortura: ‘A luz da experiência freudiana, o homem é um sujeito pego e torturado pela linguagem (...), como também se debate numa casa de tortura da linguagem: toda a psicopatologia descrita por Freud, dos sintomas-conversões inscritos no corpo até os colapsos psicóticos totais, são cicatrizes dessa tortura permanente. Todos eles são sinais de uma original e irremediável lacuna entre sujeito e linguagem, todos eles são sinais de que o homem não pode jamais estar em casa em sua casa [no edifício da linguagem].

200

Mas, desde seu núcleo central, o aspecto torturante da linguagem, no edifício lacaniano, diz respeito às vicissitudes da libido do sujeito e é isso que abre espaço para o *Real* do gozo (da *jouissance*) com toda sua tonalidade de excesso e sofrimento. Além disso, a linguagem, simultaneamente que exige a passividade do sujeito – para deixar nele, inclusive em seu corpo, a sua marca – envolve a resistência permanente desse sujeito. Ou seja, este último não se adapta, rebela-se e debate-se com a linguagem, a ponto de incansavelmente emergir como “um espinho na garganta dos significantes”, enfim na cadeia da linguagem (ZIZEK, 2010).

Enfim, para Lacan, segundo Zizek, é preciso, antes de tudo, captar o aspecto do “(...) impacto propriamente traumático da passividade mesma do ser do sujeito capturado na linguagem, a tensão entre o animal humano e a linguagem. Existe o ‘sujeito’ porque o animal humano não se ‘encaixa’ na linguagem” (ZIZEK, 2010, p.53).

Assim, para Zizek (2010), o estatuto do sujeito torturado e mutilado de Lacan é *real*. E isso envolve inclusive o ‘*real* da castração do sujeito’, de modo que a própria constituição do sujeito e a própria vida do sujeito, são apanhados pelo ‘*real traumático*’.

No que se refere a esta coisa real da castração cabe observar que ela é, em última análise, este núcleo impossível do sujeito, ou seja, impossível de ser representado ou simbolizado. Desse modo, como observa Zizek (2010, p.54): “É necessário aplicar ao sujeito a definição da Coisa como ‘/parte, aspecto/ do real que sofre do significante’ – a dimensão mais elementar do sujeito não é a atividade, mas a passividade, o sofrimento”.

Mas, o sujeito enquanto ‘uma partícula vazia do *real*’, que se debate com a linguagem não se adapta ao modo da inscrição torturante da linguagem na carne:

Para que “(...) a transposição da realidade biológica imediata do corpo para o espaço simbólico ocorra, é necessário que se deixe uma marca de tortura no corpo sob as vestes de sua mutilação. Assim, não é suficiente dizer que ‘a palavra se fez carne’. O que se deve acrescentar é que, para que a Palavra se inscreva na carne, uma parte da carne – a proverbial libra de carne shylockiana – tem que ser sacrificada. Já que não há harmonia pré-estabelecida entre Palavra e carne, é somente por meio de tal sacrifício que a carne se torna receptiva para a Palavra” (ZIZEK, 2010, p.54).

Por outro lado, como observa Zizek (2010), a própria linguagem, para dizer a verdade, deve passar por um processo de tortura. Ou seja:

Ela deve ser torcida, desnaturalizada, estendida, condensada, cortada e reunida, posta a trabalhar contra si mesma. A linguagem como “*grande Outro*” [ou seja, como ancoradouro inconsciente de significantes mestres e comuns, inter-relacionados com dispositivos institucionais e normativos que alienam e apassivam a subjetivação HLR] não é um agente de sabedoria a cuja mensagem devemos nos conformar, mas o lugar de cruel indiferença e estupidez. A forma mais elementar de se torturar a linguagem de alguém se chama poesia. Imaginem o que uma forma complexa como um soneto faz com a linguagem. Ela força a fluidez livre do discurso a adequar-se a um ‘leito de Procrusto’ de formas fixas de ritmos e rimas... (ZIZEK, 2010, p.53).

Uma segunda dimensão da violência, segundo Zizek (2014), se exprime como *violência sistêmica*, que aparentemente é menos visível, mas que é crucial para se captar a complexa articulação com as demais formas ou dimensões da violência. Esta forma de violência é inerente ao que imaginariamente é percebido como estado normal e pacífico das coisas. A propósito, a *violência sistêmica* deve ser compreendida a partir de um lastro estrutural e histórico. Ela é relacionada às próprias coordenadas sistêmicas da ordem social capitalista moderna e contemporânea e à sua dinâmica histórica.

O fetichismo da mercadoria e da mercadoria-imagem e o crescente poder do capital financeiro, em sua articulação com o capital industrial-produtivo, com o setor de serviços e com a dinâmica da sociedade de consumo, são elementos que incidem constrangedoramente sobre as práticas sociais cotidianas na atualidade. Estes, portanto, são importantes aspectos da *violência sistêmica*.

As coordenadas sistêmicas apresentam ainda outra dimensionalidade estrutural oculta e contraditória fundamental de antagonismo social que é a “luta de classes”. Esta divisão social fundamental exerce uma força de conformação e de lapidação sobre as demais diferenças sociais, étnicas, raciais, de gênero, religiosas e culturais. Enfim, este núcleo estrutural contraditório funciona com uma divisão social e política sistêmica anônima, que superdetermina o arranjo dinâmico das relações de exploração e dominação social e a relação política de forças na sociedade (ZIZEK, 2014).

Uma terceira dimensão da violência, visualizada por Zizek (2014), é a *violência subjetiva*, que é a mais visível das formas de violência. Mas a qual é apanhada de forma equívoca quando não abordada a partir da articulação complexa que a envolve com as demais dimensões da violência, quais sejam, a simbólica e a objetiva sistêmica. O elemento que a caracteriza é o fato de ela se exprimir mediante os atos de determinados agentes sociais explicitamente identificáveis, que perturbam o aparente estado normal e pacífico das coisas no contexto sócio-político da sociedade.

Desse modo, segundo Zizek (2014), a *violência subjetiva* se articula em torno de práticas sociais autoritárias (ou agressivas) fundamentalistas, envolvendo turbas fanáticas. Ademais, ela também pode se configurar a partir de agentes sociais engajados em aparelhos repressivos disciplinados, ou a partir de associações privadas legais e ilegais que espalham ações violentas que provocam o terror e o medo. Ela pode, igualmente, emergir como atos violentos com motivações criminosas, perpetrados por indivíduos malévolos. Enfim, ela pode ainda brotar enquanto atos isolados de violência, com traços de “anormalidade” ou patológicos; ou, mesmo, enquanto práticas reativas de ressentimento e de desespero social, sem nenhuma visualização alternativa ou revolucionária de sociedade. Enfim, é fundamental que não se visualize a *violência subjetiva* como um fetiche. Ao contrário, a tarefa central é compreender a complexa interação das três dimensões da violência: a subjetiva, a objetiva e a simbólica.

Portanto, segundo Zizek (2014, p.17):

A violência subjetiva é somente a parte mais visível de um triunvirato que inclui também dois tipos objetivos de violência. Em primeiro lugar há uma violência simbólica encarnada na linguagem e em suas formas (...). Essa violência não está em ação apenas nos casos evidentes – e largamente estudados – de provocação e de relações de dominação social que nossas formas de discurso habituais reproduzem: há uma forma ainda mais fundamental de violência que pertence à linguagem enquanto tal, à imposição de um específico universo de sentido. Em segundo lugar, há aquilo a que eu chamo de violência “sistêmica”, que consiste nas consequências muitas vezes catastróficas do funcionamento regular de nossos sistemas, econômico e político.

A percepção aqui é paraláctica, pois as violências, objetiva e subjetiva, não podem ser apanhadas do mesmo ponto de vista: “A violência subjetiva é experimentada enquanto tal contra o pano de fundo de um grau zero de não violência. É percebida como uma perturbação do estado de coisa normal” (ZIZEK, 2014, p.17-18).

A *violência objetiva*, em sua dimensão simbólica e sistêmica, apresenta um caráter oculto, funcionando de modo invisível, mas, conforme Zizek (2014, p.18):

É precisamente ela que sustentam a normalidade do nível zero contra a qual percebemos algo como subjetivamente violento. Assim, a violência sistêmica é algo parecido com a célebre ‘matéria escura’ da física, a contrapartida de uma violência subjetiva (demasiado) visível.

203

Em vez de abordar diretamente a *violência subjetiva*, em suas formas de explosão irracional, é mais adequado, em tentativas de interpretação explicativa, que a miremos de modo oblíquo em sua manifestação. Pois, qualquer consideração direta é sempre mistificadora. Sob este prisma, segundo Zizek (2014, p.19):

A alta potência do horror diante dos atos violentos e a empatia com as vítimas funcionam inexoravelmente como um engodo que nos impede de pensar. Uma abordagem conceitual *desapaixonada* da tipologia da violência deve, por definição, ignorar o seu impacto traumático. Apesar disso, em certo sentido uma análise fria da violência reproduz o seu horror e dela participa. É necessário distinguir, ainda, entre verdade (factual) e veracidade: o que torna verídico o testemunho de uma mulher estuprada (ou de qualquer outra narração de um trauma) é a sua incoerência factual, sua confusão, sua informalidade. Se a vítima fosse capaz de descrever sua experiência dolorosa e humilhante de maneira clara, apresentando todos os dados de uma forma consistente, esta clareza poderia levar-nos a suspeitar de sua veracidade. Aqui, o problema é parte da solução: as deficiências factuais do relato do sujeito traumatizado quanto a sua experiência confirmam a veracidade do testemunho, uma vez que indicam que o conteúdo descrito “contaminou” o modo de sua descrição. (...) A única abordagem adequada do tema (...) será aquela que nos permita elaborar variações sobre a violência, mantidas a uma distância respeitosa em relação às vítimas.

Sob outro ângulo de análise é necessário, segundo Zizek (2014), levar em conta o caráter histórico, da *violência sistêmica objetiva*, ligado à configuração das

coordenadas sistêmicas no quadro da emergência, do desenvolvimento e da dinâmica processual do capitalismo. Assim, hoje ocorre o impacto decisivo das características do capital virtual com a crescente presença do mercado de mercadorias e futuro e outras formas de especulação financeira.

Este quadro ilustra o império de “abstrações reais” em seu estado mais puro, que ultrapassam de longe, em termos de velocidade compulsiva autorreferente, a dinâmica destes fenômenos nos tempos em que Marx, pela primeira vez analisou com percuciência e argúcia a presença destas abstrações especulativas e fantasmagóricas. Embora, tenha sido Marx quem primeiro melhor captou a auto propulsiva e enlouquecida circulação do capital, cuja orientação solipsista atinge seu auge nas atuais especulações metarreflexivas sobre o futuro (ZIZEK, 2014).

Desse modo, “a forma mais extrema da ideologia não consiste em sermos tomados pela natureza espectral da ideologia, esquecendo as suas bases do âmbito dos indivíduos reais e de suas relações” (ZIZEK, 2014, p.26). Mas, consiste precisamente em subestimarmos ou até mesmo ignorarmos este “Real do espectral”, ao nos dirigirmos diretamente às pessoas enquanto tais, com seus problemas concretos, sem levar em conta estas “abstrações fantasmagóricas” (ZIZEK 2014).

Como, nas trilhas de Marx, Zizek (2014, p. 25-26) escreve a este respeito:

É demasiadamente simplista afirmar que o espectro desse monstro auto generativo, que segue seu caminho ignorando qualquer preocupação humana ou ambiental, seja uma abstração ideológica e que por trás dessa abstração há pessoas reais e objetos naturais, em cujos recursos e capacidades produtivas se baseia a circulação do capital, alimentando-se deles como um parasita gigante. O problema é que esta “abstração” não existe apenas na percepção distorcida da realidade social por parte de nossos especuladores financeiros, mas é “*real*” no sentido preciso em que determina a estrutura dos processos sociais materiais: os destinos de camadas inteiras da população e por vezes até mesmo de países podem ser decididos pela dança especulativa [autorreferente] do capital, que persegue seu objetivo de rentabilidade numa beatífica indiferença ao modo como tais movimentos afetarão a realidade social.

Portanto, a posição de Marx foi a de demonstrar como a dança teológica enlouquecida das mercadorias emerge dos antagonismos da vida social concreta. Ou seja, seu ponto de vista é a realidade social de produção material e a interação social não pode ser compreendida sem a dança metafísica autorreferente e auto propulsiva do capital que dirige o espetáculo. Pois, é esta que fornece a chave dos desdobramentos e das catástrofes que tem lugar na vida efetiva e concreta das pessoas:

É aí que reside a violência sistêmica fundamental do capitalismo, muito mais estranhamente inquietante do que qualquer forma pré-capitalista direta de violência social e ideológica: essa violência não pode ser atribuída a indivíduos concretos e às suas más intenções, mas é puramente “objetiva”, sistêmica, anônima. Encontramos aqui a diferença lacaniana entre a realidade e o *Real*: a “realidade” é a realidade social dos indivíduos efetivos implicados em interações e nos processos produtivos, enquanto o *Real* é a inexorável e “abstrata” lógica espectral do capital que determina o que se passa na realidade social (ZIZEK, 2014, p.26).

Ainda sob este prisma, o capitalismo globalizado contemporâneo, para fazer frente à sua crise de legitimidade e de acumulação ampliada, necessita recorrer a sutis e sofisticadas formas adicionais de dominação político-social, para manter em movimentação acelerada a dinâmica dos fluxos do mercado. E, em um quadro de afirmação do paradigma tecnológico da automação e da digitalização no cerne do capitalismo global – com suas práticas de gestão flexível; seus mecanismos financeiros de concentração da riqueza; suas ações competitivas corporativista-organizacionais; e sua centralização produtiva desverticalizada, com seu fluxo de conhecimentos e informações no circuito interno das grandes organizações empresariais –, uma das estratégias mais adotadas é o consumismo artificialmente induzido a crédito, sob a emulação do reino da mercadoria-imagem, da propaganda, do marketing e da marca dos produtos. Enfim, as práticas sociais capitalistas apoiam-se no fetichismo da mercadoria imagem e na lei do valor como seu núcleo articulador e dinamizador.

O capitalismo contemporâneo – pautado em bases fortemente cognitivistas – se caracteriza, ademais, pelo foco na produção e no controle de informações, pela valorização da produção do conhecimento e pela circulação de mercadorias imateriais, além da manutenção da intensidade do mercado de troca de mercadorias materiais.

Entretantes, para garantir seu êxito, mecanismos extra econômicos de controle, sedução e alienação funcionam como elementos de captura da subjetividade dos indivíduos em prol da meta da reprodução ampliada do capital.

Reflexões sobre a lacuna entre as encarnações positivas da lei e a injunção incondicional da lei/interdito que as apoia

Segundo Zizek (2009a), diante da questão da *violência da lei e do poder*, não se pode desconhecer a novidade radical, para a abordagem de tal problemática, contida na concepção kantiana da Lei moral. Ou seja, a lei kantiana não é uma simples forma vazia que se aplica a um conteúdo empírico determinado a fim de assegurar que esse

conteúdo encontre os critérios de adequação ética. Enfim, a forma vazia da Lei funciona antes como a promessa de um conteúdo ausente que nunca está por vir. Essa forma não é o molde neutro-universal da pluralidade dos diferentes conteúdos empíricos, mas atesta o fato de uma incerteza persistente quanto ao conteúdo dos nossos atos. Portanto, nunca sabemos se o conteúdo determinado, que presta contas da especificidade de nossos atos, será o correto, ou seja, nunca sabemos se agimos efetivamente de acordo com a Lei e não fomos guiados por motivações patológicas ocultas.

Enfim, segundo Zizek (2009a, p.362):

Kant anuncia assim a noção de Lei que encontra seu ponto culminante em Kafka e na experiência do moderno “totalitarismo” político: visto que no caso da Lei [onde o seu *Dass-Sein* (o fato da Lei) precede o seu *Was-Sein* (o que é essa Lei)] o sujeito encontra-se numa situação em que, apesar de saber que *existe* uma Lei, ele nunca sabe (e a priori, nunca pode saber) *o que é* essa Lei. [Pois há] uma distância exata que separa sempre a Lei das suas encarnações positivas. Por conseguinte, o sujeito é, a priori, na sua própria existência culpado: culpado, sem sequer saber de que se trata (e culpado por isso mesmo), [quando está] infringindo a lei sem sequer conhecer as suas regulações exatas. Segundo Zizek, o que temos aqui, e pela primeira vez na história da filosofia, é a afirmação da Lei como inconsciente: a experiência da Forma sem conteúdo é sempre indício de um conteúdo recalçado, ou seja, quanto maior for a intensidade com que o sujeito adere à forma vazia, mais traumático se torna o conteúdo recalçado.

206

Assim, essa ausência da Lei – enquanto um conjunto determinado de normas positivas universais – torna ainda mais forte a pressão insuportável “que a Lei moral exerce, na medida em que ela pressiona, como pura injunção vazia, para que cada um cumpra o seu Dever. Assim, (...) é aqui que encontramos a distinção crucial entre as regras a inventar e a Lei/Interdito que as apoia (ZIZEK, 2009a, p.363).

Sob este aspecto, Zizek (2014), portanto, aponta para a ambiguidade da Lei, destacando que, se no nível positivo do direito ela se encontra entrelaçada e comprometida com o poder do Estado, de outro lado, ao nível do inconsciente psíquico, ela emerge ainda sob outra faceta, na forma de interdito inconsciente incondicional.

Sob este último prisma, segundo Zizek (2009b, p.143):

[A lei se situa] ao nível subterrâneo do superego, [no qual] a mensagem pública de responsabilidade desdobra-se na mensagem obscena do exercício incondicional do poder: as leis não me atam de fato, pois eu posso fazer-vos o que quero; tratar-vos como culpados se assim decidir; destruir-vos com uma só palavra... Este excesso obsceno é um elemento constitutivo necessário à noção de soberania. A assimetria é aqui estrutural, ou seja, a lei não pode manter a sua autoridade se os sujeitos aí não ouvirem o eco da auto asserção obscena incondicional. E a violência divina do povo é correlativa deste excesso de poder. Ela é a contrapartida deste, dirigida completamente contra ele visando miná-lo.

Portanto, quando a Lei falha em apresentar-se “como conjunto de normas universais simbólicas é que a encontramos na sua forma mais radical, a Lei sob o aspecto do *Real* de uma injunção incondicional” (ZIZEK, 2009a, p.363).

Segundo Zizek (2009a, p.363), se Kant for lido em termos psicanalíticos:

(...) A distância entre as regras que inventamos e a Lei que as sustém não é senão a distância entre regras (conscientemente pré-conscientes) que seguimos e a Lei como inconsciente: a lição básica da psicanálise é que, na sua forma mais radical, o Inconsciente não é a multiplicidade dos desejos ilícitos “reprimidos”, mas a *própria Lei fundamental*.

Sob este aspecto, mesmo um sujeito bastante narcísico é apoiado, em termos de seu uso dos prazeres, “pela injunção incondicional inconsciente de um superego que lhe ordena que goze” (ZIZEK, 2009a, p.363).

Por conseguinte, o sujeito, quando infringe a lei sem conhecer efetivamente as determinações dessa lei, sente-se culpado, ou seja, sofre uma recriminação interna que lhe traz um forte mal-estar. Em decorrência disso, segundo Zizek (2008), é preciso que se estabeleça uma cisão entre a Lei pública e seu complemento superegóico obsceno, pois, é isso que nos faz confrontar o próprio âmago da *paralaxe* político-ideológica:

A lei pública e seu complemento superegóico não são duas partes diferentes do edifício legal, são o mesmo e o único “conteúdo” – com uma pequena mudança de ponto de vista, a Lei digna e impessoal assemelha-se a uma máquina obscena de *jouissance* (gozo). [E com] outra leve mudança (...) [o que ocorre é que] as regulações legais, que prescrevem nossos deveres e garantem nossos direitos, parecem ser a expressão de um poder impiedoso cuja mensagem a nós, súditos, é: “Posso fazer o que quiser com vocês!” (ZIZEK, 2008, pp.437-438).

O mestre inimitável dessa mudança paraláctica em relação ao edifício do poder legal foi Kafka. Foi ele que percebeu “(...) uma máquina gigantesca de gozo obsceno no que antes parecia um digno edifício da Ordem legal” (Zizek, 2008, p.438).

Ademais, ainda nesta perspectiva de análise, segundo Zizek (2014, p.78):

O verdadeiro contrário do amor-próprio egoísta não é o altruísmo, a preocupação com o bem comum, mas a inveja, o *ressentimento*, que me faz agir *contra* os meus próprios interesses. Freud sabia muito bem disso: a pulsão de morte opõe-se tanto ao princípio de prazer como ao princípio de realidade. O verdadeiro mal, que é a pulsão de morte, implica a auto sabotagem. Faz com que ajamos contra os nossos próprios interesses.

A propósito, nas palavras de Zizek (2014, p.78), o problema do desejo humano é, no sentido lacaniano, ser sempre “desejo do Outro”, em todos os sentidos do

termo: “desejo pelo Outro, desejo de ser desejado pelo Outro, e, especialmente, desejo daquilo que o Outro deseja. Este último desejo torna a inveja, que inclui o ressentimento, uma componente constitutiva do desejo humano”.

Por outro lado, ainda segundo Zizek (2014), tanto Kafka, quanto a psicanálise lacaniana nos alertam para a existência de uma máquina gigantesca de *mais-gozar* obscuro, a qual se imbrica, sob um mesmo e único “conteúdo”, com as formas públicas da lei no cerne do mesmo edifício legal. Portanto, desse modo, a Lei digna e impessoal enlaça-se com uma máquina obscena de gozo, implicando o excesso da pulsão de morte. Assim, a própria psicanálise reintroduz de modo pertinente as noções do mal e da responsabilidade no discurso ético, nos lembrando que é a “*pulsão de morte*” que nos perturba ao buscarmos de modo racional o prazer, funcionando como uma estranha inversão que nos levam a sabotar nossos próprios interesses. Ainda nesta mesma direção cabe observar que, sob o signo da inveja, a exigência de justiça é que o gozo excessivo do Outro seja limitado, do modo que todos tenham um acesso igualitário ao gozo. A propósito, o sujeito não inveja a posse pelo *Outro* do objeto investido, enquanto tal. Antes a inveja dirige-se mais ao modo como o *Outro* é capaz de gozar o seu objeto, e é por isso que não basta roubar o objeto ao *Outro*, devendo o verdadeiro alvo dirigir-se à destruição da aptidão/capacidade do *Outro* de gozar o objeto.

Como observa Zizek (2014, p.79-80):

O desfecho necessário desta exigência é, evidentemente, o ascetismo. Uma vez que não é possível impor uma *jouissance* [Gozo] igual, o que é imposto – em vez de uma igual partilha – é a *proibição*. Hoje, na nossa sociedade alegadamente permissiva, esse ascetismo, contudo, assume a forma do seu contrário, isto é, a de uma injunção superegóica generalizada – o mandamento que nos intima: “Goze”. Estamos todos enfeitiçados por tal injunção. O resultado é que nosso gozo nunca foi tão tolhido. Pensemos no [ascetismo hedonista do] *yuppie* que combina a “auto-realização” narcísica com essas disciplinas extremamente ascéticas que são praticar corrida [o *jogging*], alimentar-se de forma saudável, etc.

Sob esta perspectiva, pode aqui também ser lembrada a leitura de Antígona proposta por Lacan, na qual se insere a chave do seu “Kant com Sade. A propósito, segundo Zizek (2014, p.152-153):

Hoje, na nossa era pós-idealista da “hermenêutica da suspeita”, não sabemos todos que a chave do *avec* (“com”) [do Kant com Sade] está em significar que a verdade do rigorismo ético de Kant é o sadismo da lei – ou seja, que a lei kantiana é uma instância superegóica que goza sadicamente o impasse do sujeito, a sua incapacidade de corresponder às suas exigências inexoráveis, à semelhança das

do proverbial professor que tortura os alunos fixando-lhes tarefas impossíveis e secretamente saboreia os seus fracassos? E todavia, o que Lacan nos diz é exatamente o oposto dessa primeira associação: não era Kant um sádico disfarçado, mas Sade é que era um kantiano disfarçado. O que significa que devemos ter em mente que o tema fulcral de Lacan é sempre Kant, não Sade: o que lhe interessa são as consequências últimas e as premissas negadas da revolução ética kantiana.

Ou seja, Lacan não apresenta afinidade com posições reducionistas que vêem qualquer ato ético como tendo por origem uma motivação patológica. De modo bem diferente, como observa Zizek (2014, p.153):

O tema fulcral do interesse de Lacan reside antes na inversão paradoxal, através da qual o próprio desejo (ou seja, o agir segundo o nosso próprio desejo, sem o comprometer) não pode mais ter por origem qualquer interesse ou motivação de ordem “patológica”. E por isso corresponde aos critérios do ato ético kantiano, de tal modo que “seguir o próprio desejo” coincide com “fazer o próprio dever”. É por isso que Lacan, na sua concepção do ato, inverte a “hermenêutica da suspeita” estabelecida: quando o próprio Kant, movido pela suspeita, admite que nunca podemos saber ao certo se o que fizemos foi um verdadeiro ato ético, não sustentado em segredo por algum motivo patológico (ainda que esse motivo seja a simples satisfação narcísica decorrente do fato de termos feito o nosso dever), incorre então em erro. O que é verdadeiramente traumático para o sujeito não é o fato de um puro ato ético ser (talvez) impossível, de a liberdade ser (talvez) uma aparência, baseada na ignorância das verdadeiras motivações dos nossos atos; o que é verdadeiramente traumático é a própria liberdade, o fato de que a liberdade é possível, e de nós procurarmos desesperadamente estas ou aquelas determinações “patológicas” a fim de evitarmos este fato. Para dizê-lo de outra forma, a verdadeira teoria freudiana nada tem a ver com a redução da autonomia ética a uma ilusão baseada na repressão dos nossos “baixos” motivos libidinais.

Enfim, quando concebemos o ato ético para além do princípio de realidade, nos confrontamos com o “realismo” pós-moderno cuja posição inerente é que a *realidade* é apenas: “(...) o resultado de certo conjunto historicamente específico de práticas discursivas e mecanismos de poder. Aqui a crítica ideológica das ilusões em nome da realidade é universalizada e invertida em seu oposto: a própria realidade é a ilusão suprema” (ZIZEK, 2013, p.116).

Sob esta perspectiva, segundo Zizek (2013, p.117):

A lição que tiramos desse paradoxo diz respeito à oposição entre realidade e Real: desprovida do núcleo duro do Real, daquilo que *resiste* à simples integração na realidade comum (simbolização, integração em nosso universo), a própria realidade se transforma em uma tessitura maleável, indefinidamente plástica, que, precisamente, perde o caráter da “realidade” e se transforma em efeito fantasmático das práticas discursivas. E – o anverso do mesmo paradoxo – a experiência definitiva do Real não é da “realidade” que destrói as ilusões, mas a de uma “ilusão” que persiste “irracionalmente” contra a pressão da realidade, não cedendo à “realidade”.

Assim, conforme Zizek (2013), não é porque as pessoas não conseguem aceitar a dura realidade e precisam de falsos sonhos é que a ilusão tem um futuro. Mas, na perspectiva de Freud – em seu *O futuro de uma ilusão* – o que garante a continuidade futura de uma ilusão é que as “ilusões” são sustentadas pela insistência incondicional de uma pulsão. A qual é mais real que a própria realidade.

Breves reflexões sobre “ato político” e educação

Nesta situação de paralisia, Zizek (2005) coloca a necessidade de que se instaure a emergência do autêntico *ato político* para que se concretize uma efetiva ruptura com as coordenadas da ordem social violenta e injusta.

Sob este prisma, segundo Zizek (2005), o *ato político* somente pode ocorrer no momento em que o pensamento e a ação do sujeito se desprendem das coordenadas da rede simbólica alienante, e se atarem à atividade coletiva, traduzindo-se em uma ação política soberana, sem fixação institucional imediata à intervenção política. Assim, o *ato político* instaura sua própria legalidade, suspendendo a Lei do poder opressor imperante, abrindo desta maneira espaços para a instauração qualificada de um processo de emancipação econômico-social, cultural e política.

Esta leitura de Zizek a respeito do *ato político* não encarna, a princípio, nenhuma substância positiva inicial. Ela, parte, antes da irreducibilidade negativa do inconsciente que no sujeito se define por resistir aos processos de identidade e de autorreflexão. Portanto, este prisma analítico, se ancora no descentramento do sujeito do inconsciente: “Descentramento, que indica a posição de não-identidade que um conceito não substancial de sujeito sempre sustentará diante dos espaços de representação, de auto apreensão reflexiva e de identificação social” (SAFATLE, 2003, p.182).

Na perspectiva de Zizek o sujeito denota uma partícula de liberdade, de modo que ele é intrinsecamente político, se encontrando em uma situação sempre aberta de inadequação, de superação, enfim de transcendência: “O sujeito é aquilo que nunca é totalmente idêntico a seus papéis e identificações sociais” (SAFATLE, 2003, p.183).

As políticas de identidade acabam também fazendo o jogo da ideologia e, por conseguinte, do capital. Pois, o capital acomoda-se muito bem às políticas de identidade e à multiplicidade de identidades. Sob este aspecto, a negatividade, na forma de uma universalidade não substancial e na forma de não-adequação pode contrapor-se à falsidade da universalização da política da identidade.

O próprio *ato político* não rima com a ideia de identidade, mas com a violência redentora bejaminiana contraposta à violência instituída de forma velada ou explícita:

Há um abismo entre o ‘fundamentalismo ‘religioso [ou político] fanático e a intervenção revolucionária autêntica, ainda que ambos pareçam compartilhar um caráter radical. Esse abismo não se refere apenas à dimensão sócio-política, mas também à estrutura imanente do ato: o ato fundamentalista é realizado para o [gozo] do ‘grande Outro’; nele o sujeito instrumentaliza-se [e imola-se] para o ‘Outro’. [Já o *ato político*], como um ato autêntico se autoriza apenas em si – ou seja, ele não é coberto pelo ‘grande Outro’; pelo contrário, intervém no ponto exato da inconsistência [deste último]. Essa distinção é a diferença [entre a falsa pureza do super eu obscuro e a pureza ética autêntica], entre Kant e Sade: Sade não é simplesmente a verdade de Kant; a posição perversa sadiana emerge, em vez disso, quando a postura ética kantiana radical está comprometida” (ZIZEK, 2005, p.261).

Enfim, sob este enfoque, todo ato político revolucionário é incondicional. Mas, não se trata de um “ato incondicional” situado fora da história e fora do simbólico, mas simplesmente de um ato surpreendente que é irredutível ao parâmetro e à moldura das condições dadas. Como destaca Zizek (2011a, p.311):

[O] ato não só está enraizado em suas condições contingentes, como são essas mesmas condições que fazem dele um ato: o mesmo gesto, realizado num momento errado – cedo ou tarde demais –, [deixa de ser, ou] não é mais um ato. Aqui o paradoxo propriamente dialético é que aquilo que torna o ato “incondicional” é sua própria contingência: se o ato foi necessário, isso significa que foi totalmente determinado pelas condições, e pode ser deduzido a partir delas (...). O vínculo entre a situação e o ato político, portanto, é claro: longe de ser determinado pela situação (...), o ato é possível em razão do não fechamento ontológico, (...) das lacunas de uma situação.

Enquanto ato de liberdade e de emancipação o *ato político* não pede permissão a nenhum “*grande Outro*” disfarçado de legitimação/autorização liberal-democrática de nossos atos, ao contrário, ele se autoriza por si mesmo com base em sua própria Causa.

No que tange à educação, Zizek (2013) ressalta que esta, cada vez mais, está mergulhada em uma profunda crise. Pois, o seu papel institucional relacionado à socialização e à produção e reprodução de conhecimentos, tende a se restringir prioritariamente à oferta de uma aprendizagem de habilidades voláteis voltadas para o exercício de tarefas flexíveis ligadas a ocupações específicas, demandadas pelo mercado de trabalho capitalista. Assim, a educação passa a adequar-se integralmente ao *status quo*,

ao mesmo tempo em que a ideia de uma cultura educacional qualificada e universal passa a ser completamente abandonada.

Ademais, conforme Zizek (2013), as gerações de professores – que no passado eram verdadeiros pensadores e debatedores públicos dos problemas econômico-sociais, políticos e culturais – praticamente desapareceram. Estes professores foram substituídos por acadêmicos desencantadamente especialistas que trabalham de modo recluso e apático. Ou seja, as suas atividades não contemplam nenhum engajamento político efetivo, fora dos muros dos espaços acadêmicos. Ademais, seus discursos, além de estarem impregnados de jargões elitistas, estão embriagados por uma reflexividade racionalista reprodutora do sempre mesmo. A própria educação superior universitária perdeu o seu elo de conexão com a abordagem crítica das catástrofes sociais que afetam a maioria da população mundial, no cerne do capitalismo global contemporâneo.

Enfim, no atual contexto, segundo Zizek (2011), a educação privatizada e flexível substituiu em larga medida a educação pública e universal. O mercado invadiu a educação que antes era considerado domínio privilegiado do estado. E neste quadro – as práticas educacionais não correspondem mais aos interesses, às necessidades e às aspirações da maioria da população. Assim, cabe reinventar a educação radicalmente, pois a privatização do conhecimento intelectual e social e os processos de automação e digitalização produtivo-industrial e de serviços que também estão amplamente privatizados – acompanhados pela desverticalização, flexibilização e precarização das relações de trabalho –, podem desempregar e/ou sub-empregar em torno de 80% da força de trabalho mundial, de modo que uma educação que se restringe a atender as demandas do mercado capitalista é uma educação em profunda crise e deslocada dos graves problemas sociais que afligem a humanidade.

Por outro lado, a partir de uma perspectiva filosófica, o autêntico *ato político* e *pedagógico*, direcionado à emancipação individual e social, se reveste de uma autêntica radicalidade. Pois, não se trata de uma atividade falsa marcada pela impotência política que se restringe em de fato apenas reproduzir a constelação sócio simbólica do capitalismo global existente, mas se trata de uma ação política e educativa tencionada pelo *Real impossível*, capaz de instaurar um acontecimento, ou seja, capaz de efetivar uma autêntica ruptura com as coordenadas simbólicas e estruturais do status quo.

Ou seja, sob este prisma, todo ato político e pedagógico radical se localiza além de toda a sua condicionalidade, ou seja, ele é incondicional. Não se trata de um “ato

incondicional” situado fora da história e fora do simbólico, mas simplesmente de um ato surpreendente que é irredutível ao parâmetro das condições opressivas dadas.

Enfim, segundo Zizek (2011), o *ato educativo* – que rima com o *ato político* direcionado à liberdade e à emancipação – somente pode ocorrer quando o pensamento e a ação do sujeito se desprendem das coordenadas da rede simbólica alienante (sintonizadas com a reprodução da forma social do capital) e se atam à atividade coletiva de emancipação. Somente, desse modo, eles podem traduzir-se em uma ação educativa e política soberana, sem fixação institucional imediata às imposições do “status quo”. Ou seja, apenas assim eles estarão desatados das exigências pragmáticas de adaptação às diretrizes do poder constituído, as quais tendem a travar a emergência e a potência de uma linguagem, de um discurso e de uma práxis efetivamente de emancipação.

Síntese conclusiva

A violência apresenta, para Zizek (2014), três dimensões fundamentais – a simbólica, a sistêmica e a subjetiva – as quais apenas sob o prisma de um corte epistemológico e analítico podem ser abordadas de modo separado. As dimensões cruciais e decisivas da violência são a simbólica (relacionada à estrutura da linguagem e do discurso) e a sistêmica (relacionada ao cerne das coordenadas sistêmicas e histórico-sociais das formações econômico-sociais, políticas e culturais). Ambas, de modo imbricado, pré-definem o leque de escolhas econômicas, políticas e culturais disponíveis aos sujeitos. Por fim, temos a *violência subjetiva*, que é aquela que aparece de modo explícito, mas que só pode ser abordada de modo consequente com sua inter-relação com as outras dimensões da violência, quais sejam, a simbólica e a sistêmica.

Em referência à lei, Zizek (2008) observa que uma distância exata sempre separa a lei de suas encarnações positivas. Ou seja, a ideia de uma forma vazia da lei sem conteúdo remete à afirmação da lei como inconsciente e como indício de um conteúdo recalçado. Assim, a inexistência de um conjunto determinado de normas positivas universais torna a lei moral uma pura injunção vazia que pressiona cada indivíduo a cumprir seu dever. Segundo Zizek (2009a), a lei/Interdito inconsciente, sobre a qual se apoia toda e qualquer regra positiva a inventar, supõe uma distinção crucial e uma distância na forma de um hiato entre o conjunto positivo de leis simbólicas universais e a Lei enquanto interdito inconsciente. Como nos esclarece a psicanálise, o próprio Inconsciente, em sua forma mais radical, não é a multiplicidade dos desejos ilícitos

“reprimidos”, mas *a própria Lei fundamental*. A propósito, encontramos este interdito inconsciente como o *Real traumático* de uma injeção incondicional, sempre quando a Lei falha em apresentar-se como conjunto positivo de normas universais simbólicas.

Em decorrência disso, segundo Zizek (2008), é preciso que se estabeleça uma cisão entre a Lei pública e seu complemento superegógico obsceno, pois, é isso que nos faz confrontar o próprio âmago da *paralaxe* político-ideológica. Contudo, estas duas dimensões da lei não são duas partes diferentes do edifício legal, pois elas são o mesmo e o único “conteúdo”. Ou seja, com um pequeno deslocamento de ponto de vista, a Lei digna e impessoal assemelha-se a uma máquina obscena de *jouissance* (gozo).

Enfim, no que se refere ao *ato político* e ao *ato pedagógico* radical cabe observar, segundo Zizek (2005; e 2011), que eles estão direcionados à emancipação. Mas, eles apenas podem ocorrer quando o pensamento e a ação do sujeito se desprendem das coordenadas da rede simbólica alienante – as quais estão sintonizadas com a reprodução da forma social do capital – e se atam à atividade coletiva de emancipação.

Bibliografia

SAFATLE, Vladimir. Posfácio: A política do real de Slavoj Zizek. In: ZIZEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do real!**: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. São Paulo, Boitempo, 2003, pp.179-191.

ZIZEK, Slavoj. **Violência**: seis reflexões laterais. São Paulo, Boitempo, 2014.

_____. **Alguém disse totalitarismo?**: cinco intervenções no (mau) uso de uma noção. SP, Boitempo, 2013.

_____. **O ano em que sonhamos perigosamente**. São Paulo, Boitempo, 2012.

_____. **Em defesa das causas perdidas**. São Paulo, Boitempo, 2011a.

_____. **Primeiro como tragédia, depois como farsa**. SP, Boitempo, 2011b.

_____. Linguagem, violência e não violência. In: **Margem Esquerda – Ensaios Marxistas**, nº14, São Paulo, Boitempo, 2010, pp.49-61.

_____. **O sujeito incômodo**: o centro ausente da ontologia política. Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2009a.

_____. De la démocratie à la violence divine. In: **Democracie, dans quel État?** Paris, La Fabrique Ed., 2009b.

_____. **A visão em paralaxe**. São Paulo, Boitempo, 2008.

_____. **Às portas da revolução:** seleção de escritos de Lenin de fevereiro a outubro de 1917. São Paulo, Boitempo, 2005.

_____. **Bem-vindo ao deserto do real!:** cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. São Paulo, Boitempo, 2003.

PROJETO DE ESTUDOS E PRÁXIS MARXISTAS – PEPM¹

João Bosco Brito do Nascimento²

Resumo

O Projeto de Estudos e Práxis Marxistas – PEPM/PROEX, repercutido no Grupo de Pesquisa Epistemologia e Ciências Humanas – UERN/PROPEG/CNPq, apoiado pelo Mestrado PROF-FILO/UERN, tem como objetivo estudar, atualizar e divulgar para a comunidade acadêmica e a sociedade em geral, as teorias marxiana e marxistas, naturalmente, sem os preconceitos ideológicos e as pré-noções partidárias que geralmente acompanham os que fora da universidade, nos partidos políticos, proclamam-se representantes do marxismo. Neste diapasão, o presente projeto limita-se ao estudo filosófico das ideias, com sujeição ao método científico e à postura universitária, como se passa com os grandes centros de estudos das mais prestigiosas universidades de todo o mundo. Com efeito, o projeto em tela constitui-se um organismo que pretende ser permanente na extensão universitária da UERN, com a finalidade de propiciar, com base num sistema de colaboração disciplinar, interdepartamental e interinstitucional, a realização de estudos científicos e filosóficos destinados a produzir conhecimentos universalmente válidos. Deste modo, espera-se como resultados a serem obtidos com este trabalho, precipuamente, a aproximação científica e filosófica com o marxismo, a fim de tê-lo como ferramenta eficaz para a análise da sociedade hodierna. Outrossim, a análise de Marx da sociedade civil-burguesa é, inquestionavelmente, fundamental para as ciências humanas hoje, claramente menosprezadas e tornadas quase irrelevantes pelos avanços de projetos pedagógicos neoliberais no interior da universidade brasileira. Conclui-se que a implementação deste projeto é vital para minimizar a patente fragilidade dos nossos cursos de ciências humanas no que tange ao tripé universitário: ensino, pesquisa e extensão.

Palavras-chave: Marxismo. Universidade. Estudos científicos. Comunidade. Formação docente.

THE MARXIST STUDIES AND PRACTICE PROJECT – PEPM

216

Abstract

The Marxist Studies and Praxis Project – PEPM/PROEX, impact upon the Epistemology and Human Sciences Research Group – UERN/PROPEG/CNPq, supported by the Master's degree programme of PROF-FILO/UERN aims to study, update and spread to the academic community, in particular and to society in general, Marxian and Marxist theories, naturally, without the usual ideological prejudices and party preconceptions that usually follow those outside the university, in political parties, and of those claiming to be espousing Marxism. In this manner, the present project is limited to the philosophical study of ideas, subject to scientific method and the university stance, as happens within the great centres of studies of the most prestigious universities from around the world. Indeed, this project constitutes an organism that is meant to be permanent in the university extension of UERN, providing, based on a system of disciplinary, interdepartmental and interinstitutional collaboration, the realization of scientific and philosophical studies aimed at producing universally valid knowledge. Thus, the results expected to be obtained with this work, mainly, the scientific and philosophical approximation with Marxism, to have it as an effective tool for the analysis of today's society. Furthermore, Marx's analysis of the “bourgeois-civil society,” (*bürgerliche Gesellschaft*) is unquestionably fundamental to the human sciences of today, clearly undervalued and rendered almost irrelevant by the advances of “neoliberal pedagogical projects,” within the context of Brazilian university. In conclusion, the implementation of this project is vital to minimize the patent fragility of our humanities courses with regard to the university ‘tripod’: Teaching, Research and Extension.

Keywords: Marxism. University. Scientific studies. Community. Teacher training.

¹ Artigo apresentado na seção temática, sob minha coordenação, Diálogo da Extensão: Filosofia e Práxis Marxistas, na V Semana de Humanidades: Ciências Humanas e Educação – FAFIC/UERN, 2021.

² Doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Especialista em Filosofia Política e Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE. Professor da Graduação e do Mestrado Profissional em Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Decano da Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais – FAFIC/UERN. Coordenador do Projeto de Estudos e Práxis Marxistas – PEPM/PROEX/UERN. Líder do Grupo de Pesquisa Epistemologia e Ciências Humanas – GPECH/UERN/PROPEG/CNPq. E-mail: boscobrito@uern.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1509-5922>.

Introdução

O Projeto de Estudos e Práxis Marxistas – PEPM consiste na criação de um projeto anual de extensão, com a finalidade de estudar, atualizar e divulgar para a comunidade acadêmica e a sociedade em geral, as doutrinas socialistas, naturalmente, sem os preconceitos ideológicos e as pré-noções partidárias que geralmente acompanham os que fora da universidade, nos movimentos sociais e partidos políticos, proclamam-se representantes do marxismo. Neste diapasão, o PEPM limita-se ao estudo filosófico das ideias, com sujeição ao método científico e à postura universitária, como se passa com os grandes centros de estudos das mais prestigiosas universidades de todo o mundo.

Para efetivar essa colaboração da universidade à sociedade, a experiência internacional indica que o melhor caminho é instituir, dentro da própria universidade, um organismo permanente de extensão que propicie, com base num sistema de colaboração disciplinar, interdepartamental e interinstitucional, a realização de um projeto de estudos científicos, destinado a produzir conhecimentos universalmente válidos e colocá-los ao alcance tanto da própria comunidade acadêmica e, também, naturalmente, do público externo, através de realização de eventos extensionistas, tais como: minicursos, cursos, webnários, *lives*, *podcasts*, videoconferências, mesas-redondas, videoaulas e palestras, como ainda, encontros semanais com todos os participantes do projeto de estudos e extensão, para o acompanhamento, a exposição, e discussões das leituras dos textos marxistas, bem como, é claro, pela publicação dos resultados dos estudos e dos eventos realizados, na forma de artigos, livros, revistas e material didático-pedagógico. Dessa forma, espera-se a aproximação científica com o marxismo, a fim de tê-lo como ferramenta eficaz para a análise da sociedade hodierna.

A carga horária do Projeto de Estudos e Práxis Marxistas – PEPM está estritamente atrelada às ações, aos eventos, que são desenvolvidos e destinados ao público interno da UERN, bem como à comunidade, ou seja, ao público externo à nossa Universidade. Institucionalmente, o projeto é cadastrado junto à Pró-Reitoria de Extensão/PROEX da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN, repercutido no Grupo de Pesquisa Epistemologia e Ciências Humanas – GPECH da UERN/PROPEG/CNPq, e conta com o apoio do Mestrado Profissional em Filosofia – PROF-FILO/UERN/Caicó.

As ações acontecem através da plataforma StreamYard, com transmissão via YouTube, pelo canal oficial: PEPM – Projeto de Estudos e Práxis Marxistas. (Link do canal:

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 10	n. 24	Setembro - Dezembro 2021	p. 216 - 232
--------------------------	--------	-------	--------------------------	--------------

<https://www.youtube.com/channel/UCJU3gFVGXVDp4K5lIjOQTvQ>). Atualmente, o canal conta com seiscentos e quinze (615) inscritos, desde julho a novembro de 2021. São postadas as orientações de datas, horários e atividades a serem realizadas, no Instagram @pepm_proex_uern (link: https://www.instagram.com/pepm_proex_uern/) que conta com setecentos e noventa e sete (797) seguidores, na página do projeto no Facebook: PEPM - Estudos e Práxis Marxistas (link: <https://www.facebook.com/PEPM-Estudos-e-Pr%C3%A1xis-Marxistas-101326045377229/>), com duzentas e sessenta e quatro (264) curtidas e no grupo de WhatsApp do PEPM com duzentos e quarenta e sete (247) participantes. (Link: <https://chat.whatsapp.com/D5Klh6jsEOX9loOFpaZ0mI>). O PEPM possui um drive (link: <https://drive.google.com/drive/folders/1sZm7WxSXZWAiLJ2RrDht1wR1PfcCDXT9>) no qual são disponibilizados para os participantes inscritos os textos a serem trabalhados pelos professores palestrantes, ministrantes e convidados. E também possui um e-mail oficial, projeto.pepm.proexuern@gmail.com, através do qual, são enviadas as devidas orientações, informações, materiais e lembretes das atividades a serem realizadas a cada semana.

Posteriormente, poderão ser usados para reuniões presenciais com os membros vinculados e voluntários, as dependências do laboratório, ou do Departamento de Filosofia, Campus Central- Mossoró-RN. Os horários de realização das ações são semanais, nas quartas-feiras, das 15:00h às 18:00h.

O público participante do projeto constitui-se de membros vinculados, membros voluntários, inscritos e demais interessados tanto da comunidade acadêmica quanto do público externo. Nesta medida, já contamos com mais de trezentos e cinquenta inscritos (350) de todo o território nacional, enquanto um público qualificado, representado por docentes dos diversos níveis e graus do ensino, pesquisa e extensão. Discentes de Graduação e Pós-Graduação da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN, e de outras instituições de ensino de todo o Brasil. Docentes e discentes da educação básica estadual, pública, e privada, do município de Mossoró e região, além de outros municípios e estados da União. Membros de sindicatos, ativistas políticos, membros de partidos políticos, representantes de movimentos sociais, trabalhadores, profissionais liberais, servidores públicos, desempregados, e demais interessados da comunidade externa à Universidade.

Informações Relevantes Sobre o Projeto – PEPM

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 10	n. 24	Setembro - Dezembro 2021	p. 216 - 232
--------------------------	--------	-------	--------------------------	--------------

Na proposta pode-se observar a plausibilidade e a relevância da efetiva atuação do Projeto de Estudos e Práxis Marxistas – PEPM, para o período do início do semestre 2021.1 até o término previsto do semestre 2021.2. Verifica-se que os nossos eventos extensionistas são realizados através de ferramentas e plataformas digitais, em comum acordo com os encaminhamentos do ensino remoto.

Conquanto, já deixamos marcadas as reuniões presenciais referentes às ações do projeto, as quais se darão às quartas-feiras, no horário das 14h30 às 17h30, no laboratório, ou na sala do Departamento de Filosofia – DFI. O que em nada obsta de que também venhamos a nos valer do sistema híbrido de ensino e comunicação.

O coordenador do projeto, professor Dr. João Bosco Brito do Nascimento, lecionou na educação básica da rede particular de ensino de Fortaleza. Está no ensino superior desde 1986, quando ensinou na Universidade de Fortaleza - UNIFOR. O professor transferiu-se, através de submissão a concurso público de provas e títulos, para a Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN, em 1988, onde permanece até hoje, enquanto professor decano efetivo adjunto IV da Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais – FAFIC. É professor permanente do Mestrado Profissional em Filosofia – PROF-FILO/UERN-Caicó. Doutor em Educação, com ênfase em Filosofia e Sociologia da Educação, pela Universidade Federal do Ceará - UFC. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Especialista em Filosofia Política pela Universidade Estadual do Ceará - UECE e Licenciado em Filosofia – Licenciatura Plena – pela mesma Universidade. Possui vasta experiência em eventos acadêmicos, projetos de pesquisas e extensão universitária, bem como no efetivo exercício do magistério em sala de aula. Atualmente, é líder do Grupo de Pesquisa Epistemologia e Ciências Humanas-UERN/PROPEG/CNPq. Com efeito, muitos dos professores, professoras e técnicos administrativos desta instituição foram, ou ainda são, seus alunos ou alunas de graduação e pós-Graduação, inclusive alguns dos componentes que participam do projeto em tela. O professor Bosco Brito tem publicações relevantes em periódicos e capítulos de livros especializados nas áreas de Filosofia, mundo do trabalho, ciências, Educação e formação docente.

A equipe de execução compõe-se de professores com mestrado e/ou doutorado, todos com destacadas e comprovadas competências acadêmicas em ensino, pesquisa e extensão universitárias. O projeto considera a fragilidade dos nossos cursos de ciências humanas no ensino e na pesquisa do marxismo: sem dúvida, é importante alertar que nos parece incontornável, nesta época de tão periclitante comoção social, agravada pela pandemia da COVID-19 e do crescimento da miséria material e espiritual em todo o mundo capitalista, que

o conhecimento das teorias marxiana e marxistas, enquanto diagnóstico precoce e, ao mesmo tempo, atual, das mazelas sociais e ecológicas que enfrentamos, e para as quais a nossa sociedade necessita de adequados aparatos científicos para fazer frente a seu defrontamento, é um material essencial para cumprirmos adequadamente essa tarefa.

Outrossim, a análise de Marx da sociedade civil-burguesa é, inquestionavelmente, fundamental para as Ciências Humanas hoje, claramente menosprezadas e tornadas quase irrelevantes pelos avanços de projetos pedagógicos neoliberais no interior da universidade brasileira.

Certamente, a implementação de um novo marxismo crítico, autocrítico, criativo e auto criativo, constitui-se uma das possibilidades teóricas e práticas na luta pela construção de uma sociabilidade genuinamente humana, onde o reconhecimento dos indivíduos humanos reais serão o verdadeiro testemunho de uma imprescindível reviravolta histórica na capacidade de homens e mulheres construir a verdadeira igualdade social, a liberdade e a própria felicidade, como efetivação da auto emancipação humana universal.

Entretanto, só pode haver uma verdadeira transformação social rumo ao reino da liberdade “unicamente mediante um conhecimento sólido, com um domínio cada vez maior da sua obrigatoriedade. [...] A transformação filosófica é, assim, uma transformação segundo a medida da situação analisada, tendência dialética, das leis objetivas da possibilidade real”. (BLOCH, 2005, p. 277). A unidade dialética entre teoria e prática, corretamente compreendida, consta no final da Crítica da Filosofia do Direito de Hegel-Introdução: “A filosofia não pode realizar-se sem a superação do proletariado, e o proletariado não pode superar-se sem a realização da filosofia” (MARX, 1977, p. 14).

220

Justificativa do Projeto - PEPM

A tendência do momento histórico e político mundial remete ao recrudescimento da violência do sistema em todo o mundo capitalista, resultado da sua crise estrutural e dos seus agravos desde, pelo menos, 2008, os quais permanecem agudos, e sem um horizonte palpável de solução possível próxima, exacerbados pela crise sanitária internacional da COVID-19.

Tais fenômenos reverberam o agravamento dos sintomas da violência social em nível mundial, após seguidas vitórias de forças políticas antidemocráticas. Surgem, assim, complexas dinâmicas da política de extrema-direita, apontando para o aparecimento de

personas como a da figura do tipo Jair Bolsonaro que encarna elementos profascistas, além de um grotesco negacionismo científico e obscurantismo intelectual.

Diante disso, a teoria marxiana, ao descobrir a história como história das relações de reprodução, nas quais as formas de consciência configuram um momento, adquirem ainda maior atualidade por se apresentar como uma postura diretamente contrária a toda e qualquer expressão política e cultural de reprodução da lógica excludente do capital.

Sabe-se que nos países da Europa e da América, o estudo científico da teoria marxiana e do marxismo, sempre foi uma preocupação das universidades e dos grandes institutos científicos privados, mesmo durante o período da chamada “guerra fria” entre EUA e URSS. No Brasil, no entanto, até a década de 1990, com exceção de algumas pesquisas realizadas por especialistas isolados, nenhum maior esforço institucional neste sentido havia sido feito. Felizmente, neste primeiro quartel do século XXI, as instituições universitárias brasileiras começaram a perceber a urgência de retificar esta tendência.

Enquanto esforço maduro e consciente, a Filosofia pode prestar uma grande colaboração, ao propiciar um estudo científico e abrangente da teoria que orienta as formas de pensar e agir socialistas. Naturalmente, ratificamos, de forma amadurecida, isto é, pensar sem as inibições do conservadorismo provinciano, nem mesmo respaldando a apologética ingênua da ideologia.

Nesta medida, a Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN pôde ter uma atuação de destaque no estado neste campo, instituindo o Projeto de Estudos e Práxis Marxistas - PEPM, com foco na extensão universitária, embasada no ensino e na pesquisa, dando prioridade a estudos de temáticas com forte apelo social, tais como a questão da violência que se reflete na exploração do trabalhador, no desemprego, no racismo estrutural, no sexismo e nas mais diversas formas de opressão e de preconceitos, alavancados pela desigualdade social peculiar ao sistema capitalista.

Um conteúdo desta natureza é imprescindível para os estudantes de graduação e pós-graduação que iniciam suas pesquisas em filosofia social e política e, sendo assim, lhes é imprescindível ter uma aproximação rigorosa e científica com o marxismo, enquanto teoria reconhecida por todo o meio acadêmico internacional, como a mais sólida crítica do regime do capital.

Objetivos do Projeto – PEPM

Geral: Aprofundar a análise das teorias do marxismo contemporâneo, livre dos preconceitos ideológicos e das pré-noções partidárias que historicamente têm inviabilizado a discussão acadêmica, rigorosa e racional, sobre a teoria marxista e seus principais desdobramentos nos séculos XX e XXI. Criar um projeto de referência, não apenas internamente, ou seja, apenas circunscrito ao âmbito do Departamento de Filosofia ou à nossa própria Universidade, para o estudo do marxismo, já que atualmente, há uma demanda enorme de alunos dos mais diversos cursos da nossa Universidade e também de outras universidades e de instituições da sociedade que procuram aprofundar os estudos sobre Marx e das ramificações do marxismo nos séculos XX e XXI.

Específicos: 1) Dar conta da construção da teoria marxiana; 2) reconhecer como os elementos da teoria podem municiar a incrementação de uma prática histórico-social que acelere a solução dos problemas que afetam a sociedade contemporânea; 3) mostrar aos participantes do Projeto de Estudos e Práxis Marxistas – PEPM (professores do ensino superior e da educação básica, alunos de Graduação e Pós Graduação, discentes da educação básica, membros de entidades sindicais, membros de partidos políticos, comunidade acadêmica, e demais representantes da sociedade em geral) a necessidade do reconhecimento de que teoria e prática são indissociáveis; 4) compreender a atual crise econômica, política e cultural da sociedade de hoje, à luz das teorias marxiana e marxistas; 5) promover linhas práticas de intercâmbio entre a universidade e a comunidade, por meio de atividades midiáticas, tais como: videoaulas, *lives*, *podcasts*, webnários, atuações nas redes sociais, etc., como também encontros presenciais que oportunizem diálogos e debates acerca de temas pertinentes ao interesse da sociedade; 6) realizar cursos para entidades sindicais e partidos que atuam em Mossoró e região, fomentar discussões sobre as práticas políticas dos movimentos sociais, a exemplo do MST, entre outros.

222

Metodologia e Avaliação

A metodologia deste projeto de extensão é, conforme o seu objeto, ou seja, o estudo e a divulgação das teorias marxiana e marxistas, primeiramente, bibliográfica. Isto é aqui, um destaque fundamental, visto que o presente projeto visa a trabalhar o material, quer dizer, as obras originais dos autores, algo que é imprescindível para uma boa formação dos estudantes e dos professores, pois, assim, lhes será oportunizado um contato direto com a letra dos autores.

Ao utilizarmos essa metodologia, estaremos propiciando sobremaneira a intimidade do graduando-pesquisador e do pesquisador propriamente dito, ou seja, o que já é iniciado na pesquisa científica, com os textos dos autores a serem pesquisados. Ainda que, certamente, nos valeremos de comentadores, com os quais dialogaremos para termos uma corroboração, ou uma contestação dos encaminhamentos de nossas pesquisas.

A linha pedagógica que adotada é, naturalmente, a matriz marxista. A qual por comportar uma miríade de formulações e nuances teóricas, além de um grande número de autores que desenvolvem teses pedagógicas no interior dessa matriz, justifica a carga-horária que estabelecemos para o fiel cumprimento de todas as etapas deste projeto de extensão.

Nesta medida, o referencial teórico básico deste projeto, que serve para a análise das condições de existência e do recrudescimento da violência na atual sociedade capitalista, será as obras de Marx e Engels, a saber, “A Questão Judaica (1844)”, “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução” (1844), “Extratos do Livro de James Mill ‘Éléments d’Économie Politique’” (1844), “Manuscritos Econômico-filosóficos” (1844), “A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra (1845)”, “A Sagrada Família” (1845), “Teses Sobre Feuerbach” (1845), “A Ideologia Alemã (1845-1846)”, “A Miséria da Filosofia” (1847), “Manifesto do Partido Comunista (1848)”, “Trabalho Assalariado e Capital” (1849), “O 18 Brumário de Luís Bonaparte (1852)”, “Discurso Pronunciado na Festa de Aniversário do ‘People’s Paper’ (1856)”, “Grundrisse” (1857-1858), “Para a Crítica da Economia Política” (1858-1859) “Salário, Preço e Lucro” (1865), “Instruções para os Delegados do Conselho Geral Provisório” (1866), “O Capital” - Livro I (1867), “Crítica do Programa de Gotha” (1875) “Anti-Dühring” (1878), “Glosas Marginais ao ‘Tratado de Economia Política’ de Adolfo Wagner” (1880), “A Dialética da Natureza” (1883), “A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado” (1884), “Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico” (1892), nas quais se encontram elaborações que nos satisfazem ao esclarecimento e à possibilidade da análise que resolvemos empreender. Trata-se por conseguinte, de um trabalho teórico. Sem desconsiderar, é lógico, as epifanias da violência, da exploração e opressão que sofrem as classes trabalhadoras nos dias atuais, através da observação empírica. De verdade, como dizem Marx e Engels, relativamente às formações sociais:

A filosofia independente perde, com a exposição da realidade, o meio em que pode existir. [...] Essas abstrações não têm em si, separadas da história real nenhum valor. [...] A dificuldade começa, ao contrário, ali onde se aborda a consideração e o ordenamento do material, seja de uma época passada ou

do presente, onde se principia a exposição real das coisas. (MARX; ENGELS 2007, p. 49-50).

Quanto às tecnologias a serem utilizadas, recorre-se não somente às aulas expositivas e dialógicas, tanto na forma presencial quanto nos moldes da educação a distância (EaD), mas também à leitura orientada e comentada dos textos clássicos do marxismo. Além de serem ministradas palestras, compõem-se mesas de debates e se disponibiliza espaços para o estudo dirigido da teoria marxista.

Contudo, diante do impacto que a informatização tem exercido sobre a educação é compreensível o uso de ferramentas digitais que podem aprimorar o processo de ensino aprendizagem, ou melhor, o processo pedagógico, no âmbito do presente projeto. As TICs (Tecnologias de Informação e Comunicação) podem ser entendidas como formas de promover a interrelação entre o professor coordenador do projeto, os seus membros e os demais participantes. São recursos como videoaulas, videoconferências, webnários, *lives*, etc.

As plataformas e ambientes virtuais de aprendizagem (AVA) podem proporcionar a troca de informações e o acompanhamento do percurso pedagógico dos participantes do projeto, assim como facilitar o acompanhamento e a avaliação do seu fluxo. É preciso entender que qualquer tecnologia a ser incorporada deve ser vista como um meio e não um fim em si mesma. Desta forma, o que se visa ao serem utilizadas as tecnologias da informatização, em especial nesta época de excepcionalidade sanitária, é, basicamente, promover uma mais ágil e dinâmica interação entre o coordenador, os componentes e os demais participantes do Projeto de Estudos e Práxis Marxistas – PEPM.

No que tange à participação de outras parcerias, conta-se com a colaboração de professores e estudantes de graduação e de pós-graduação de universidades federais e estaduais em nível nacional. Também está viabilizada a participação de docentes e discentes da educação básica, tanto da rede pública como da rede privada. Trabalha-se também com os sindicatos de Mossoró e região. Tem-se ainda o apoio de órgãos da imprensa alternativa em nível regional. Com estas parcerias e estes apoios, propiciamos palestras, mesas redondas, minicursos, *lives*, podcasts e, eventualmente, reuniões presenciais com tais parceiros e apoiadores participantes deste projeto de extensão universitária.

No que se refere ao acompanhamento e avaliação deste projeto extensionista, tem-se o acompanhamento da frequência dos membros da sua equipe organizadora e/ou dos participantes, tanto nas reuniões semanais, quanto nos eventos que são promovidos.

Incentivamos a publicação do resultado de nossos estudos e pesquisas na forma de artigos científicos que deverão ser submetidos a periódicos credenciados e indexados pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). São feitas reuniões ordinárias com todos os componentes da equipe organizadora do projeto para avaliarmos o andamento de nossas ações.

Ao final do ano letivo será feito um relatório oficial e enviado para o Departamento de Filosofia – DFI e para a Pró-Reitoria de Extensão – PROEX, dando conta de nossas atividades, para que assim se façam patenteadas e avaliadas institucionalmente. Haverá a aplicação de um questionário sobreposto junto aos nossos alunos de graduação, visando aferir, a partir da avaliação deles, a relevância das suas participações no projeto para a sua vida acadêmica, e profissional, com foco na qualidade do aprendizado, na experiência adquirida em pesquisa, e de como o conteúdo internalizado e elaborado tem influenciado nas suas atuações efetivas em suas comunidades.

Resumindo: Metodologia programática do projeto e avaliação:

1. O instrumento de trabalho do projeto é a programação anual de eventos constituída dos seguintes itens:

A) O professor coordenador elaborará um programa de estudos e pesquisas sobre as teorias marxiana e marxistas, a história e os problemas do pensamento socialista, mostrando a sua pertinência científica, os meios e as formas de desenvolvimento da teoria, e fixando, com rigor, quais os resultados a serem atingidos com tais estudos e pesquisas, bem como os prazos para a conclusão e divulgação das conclusões. A efetivação deste programa se dará com a realização da programação anual do projeto;

B) Cursos – pelo menos uma vez por ano, o Projeto de Estudos e Práxis Marxistas – PEPM deve oferecer à comunidade universitária e à sociedade em geral um curso de atualização, aperfeiçoamento, ou especialização, preferencialmente ministrado por um professor convidado que venha desenvolvendo estudos ou tenha feito pesquisa relevante ou inovadora na área temática do projeto;

C) Seminários temáticos internos – o projeto deverá montar, em caráter permanente, seminários, ou webnários, para estudos de obras ou questões relevantes, destinados estritamente aos docentes da universidade que desejem se aperfeiçoar no marxismo. Tais seminários, ou webnários, podem destinar um número determinado de vagas para alunos previamente selecionados;

D) Conferências abertas – o projeto promoverá anualmente, pelo menos, quatro palestras, na perspectiva do marxismo, destinadas ao grande público, versando sobre tema de grande atualidade.

2 Avaliação:

a) Regularidade dos encontros e assiduidade dos membros; b) Realização dos eventos pretendidos; c) Participação do público e repercussão pública das atividades; d) Publicações. Por se tratar de uma atividade inovadora na nossa Universidade, no sentido de que não temos nenhum projeto de estudos, pesquisas e extensão, específico em marxismo, há a necessidade de mobilização e empenho por parte do coordenador e de todos os componentes, para construir o Projeto de Estudos e Práxis Marxistas – PEPM enquanto um centro de excelência e referência nas Ciências Humanas, aqui, na região, e no Brasil.

Considerações Finais

A relação entre ensino e extensão pode e deve ser relacionada, como já alertara Antonio Gramsci (1984, p. 37), “com a colocação moderna da doutrina e da prática pedagógicas segundo as quais a relação entre professor e aluno é uma relação ativa, de vinculações recíprocas, e que, portanto, todo professor é sempre aluno e todo aluno professor”. Quer isto dizer que nos processos pedagógicos deve ser sempre considerada a alteridade, isto é, o outro. Com esta visão de atenção ao outro, busca-se fazer compreender que o processo de ensino deve estar direcionado para a clara importância da história de vida dos educandos e das suas reais necessidades sociais.

Deste modo, o contexto e o ambiente sociocultural põem os problemas que o professor-pesquisador deverá enfrentar e, ao propor as suas soluções, mediante a investigação científica daquele ambiente, receber e considerar, atentamente, a resposta, o feedback, da sociedade. A partir daí o pesquisador poderá fazer a sua própria autocrítica e, de forma personalizada, saber se os conteúdos elaborados e propostos por ele atendem, de fato, aos anseios, às necessidades da comunidade.

Na realidade, só assim surge um novo tipo de professor, que se pode chamar de professor democrático, isto é, parafraseando Gramsci (1984), um professor consciente de que a sua personalidade não se limita à sua individualidade física, mas é uma relação social ativa de modificação do ambiente sociocultural.

Destarte, “a extensão como via de interação entre universidade e sociedade”, coloca-se no sentido de

construir sobre uma determinada prática uma teoria, a qual, coincidindo e identificando-se com os elementos decisivos da própria prática, acelere o processo histórico em ato, tornando a prática mais homogênea, coerente, eficiente em todos os seus elementos, isto é, elevando-a à máxima potência (GRAMSCI, 1984, p. 51).

As formações sociais, especialmente, em momentos de transição histórica, ou de graves comoções sociais, como as vividas no tempo presente, requerem da universidade programas teóricos que deem conta dos elementos decisivos do momento histórico, que sejam, portanto, realistas e que demonstrem a sua possibilidade de assimilação pelas forças sociais, para que as mesmas se tornem mais práticas e racionais.

Logo, espera-se, mediante o desenvolvimento dos estudos e pesquisas relativas ao marxismo, estar contribuindo para não somente a construção e transmissão do conhecimento em nível puramente acadêmico, mas também para a formação de estudantes e trabalhadores, mais conscientes e mais críticos da sociedade que ajudam a construir.

Pensa-se, ainda, em promover, oportunamente, um Curso de Especialização em Marxismo, visto que, além de contar o Projeto de Estudos e Práxis Marxistas – PEPM com a participação de colegas docentes, na sua maioria, com títulos de doutorado e mestrado, observa-se uma demanda e uma carência no complemento da formação acadêmica dos nossos discentes, bem como a necessidade de suporte teórico por parte da sociedade, no que diz respeito às suas instituições representativas, tais como as diversas entidades sindicais das quais fazem parte a classe trabalhadora mossoroense, e, ainda, suprir a necessidade de embasamento conceitual que promova uma postura crítica e libertária, que implica uma demanda da trajetória dos partidos políticos, em especial dos partidos de esquerda que militam no município de Mossoró e região, e, de forma ampliada, municimar teoricamente os movimentos sociais que atuam nos limites do município. Nesta lógica, fica evidente, nos procedimentos e metas deste projeto, a indissociabilidade do tripé universitário, fincado na relação entre ensino, pesquisa e extensão.

227

Programação e Cronograma Gerais do Projeto

Programação atualizada das atividades do projeto de estudos e práxis marxistas –

PEPM/PROEX/UERN

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 10	n. 24	Setembro - Dezembro 2021	p. 216 - 232
--------------------------	--------	-------	--------------------------	--------------

Todas as ações já realizadas estão disponíveis no canal do PEPM no YouTube (Link: <https://www.youtube.com/channel/UCJU3gFVGXVDp4K5IjOQTvQ>). As transmissões das demais ações subsequentes dar-se-ão ao vivo e serão salvas e disponibilizadas no canal.

14.7.21 - Apresentação do projeto e da sua equipe ao público

21.7.21 - Palestra inaugural: Da atualidade do marxismo

Prof. Dr. Bosco Brito (UERN). Mediação: Jarbas Vasconcelos.

28.7.21 - Aula expositiva e dialógica: Introdução ao pensamento de Marx: Objeto, método e revolução

Prof. Dr. Bosco Brito (UERN).

04.8.21 - Aula expositiva e dialógica: Filosofia e marxismo

Prof. Dr. Bosco Brito (DFI/UERN). Mediação: Eliana Filgueira.

11.8.21 - Mesa-redonda: Sociedade e política em Rousseau

Prof. Dr. Arlei de Espíndola (UEL) e prof. Dr. Telmir Soares (UERN). Mediação: Bosco Brito.

18.8.21 - Palestra: Para Além da democracia burguesa

Prof. Dr. Ivo Tonet (UFAL). Mediação: Bosco Brito.

25.8. e 1.9.21 - Minicurso: Construção e publicização da teoria social de Marx, a partir da revista “Anais Franco Alemães”

Prof. Dr. Bosco Brito (UERN). Mediação: Iliane Sandreli e Alberto Silva.

08 e 15.9.21 - Curso: O problema da consciência em “O Capital” a partir da comparação com a “Fenomenologia do Espírito” de Hegel

Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE) Mediação: Bosco Brito (UERN).

22.9.21 - “Mesa-Redonda: O trabalho alienado, segundo Marx” Prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE), Prof. Dr. Bosco Brito (UERN). Mediação: Karla Sena.

29.9.21 - Videoaula: O segredo da filosofia especulativa

Prof. Dr. Bosco Brito (UERN).

20.10.21 - Palestra: O indivíduo em Max Stirner

Prof. Dr. Sandro Soares (IFPA). Mediação: Bosco Brito.

27.10.21 – Mesa-Redonda: Formação docente

Profa. Dra. Eliana Filgueira (UERN), prof. Dr. Bosco Brito (UERN) e Prof. Dndo. Elder Lacerda (UERN). Mediação: Vitória Ávila.

03 e 10.11.21 - Minicurso: “A Ideologia Alemã” (1845/1846): (1) Oposição entre a concepção materialista e a idealista; (2) O ponto de partida da construção da teoria da história de Marx; (3) O conceito de ideologia; (4) As quatro condições históricas originárias; (5) As ideias das classes dominantes são as ideias dominantes

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 10	n. 24	Setembro - Dezembro 2021	p. 216 - 232
--------------------------	--------	-------	--------------------------	--------------

Prof. Dr. Bosco Brito (UERN).

01.12.21 /15h/ Palestra: Opressões de “raça”, classe e gênero

Profa. Dra. Maria Cristina Longo (UFRN). Mediação: Bosco Brito.

08/12/21 /15h/ Palestra: Racismo estrutural no Brasil

Prof. Dr. Frederico Costa (UECE). Mediação: Jarbas Vasconcelos.

15/12/21 /15h/ Mesa-Redonda: Introdução à Psicologia Histórico-cultural: Constituição histórica, método e fundamentos

Profa. Dnda. Natália Ayres (IFCE) e prof. Dr. Andreyson Mariano (SEDUC). Mediação: Domício Vale.

22.12.21 /15h/ Palestra: Introdução ao pensamento econômico de Rosa Luxemburgo

Prof. Dr. Fabio Sobral (UFC). Mediação: Jarbas Vasconcelos.

02.2.22 /15h/ Palestra: Marxismo e psicanálise

Prof. Dr. Iarley Brito (UNILEÃO). Mediação: Jarbas Vasconcelos

09.2.22 /15h/ Palestra: Theodor Adorno

Prof. Dr. Hildemar Rech (UFC). Mediação: Karla Sena

16.2.22 /15h/ Palestra: A Sociedade reificada do capitalismo na literatura de Kafka: Uma interpretação marxista

Prof. Dr. Marcondes Pereira (UECE). Mediação: André Passos.

23.2.22 /15h/ Palestra: O feminismo marxista

Profa. Dra. Karla Costa (UECE). Mediação: Beatriz Lopes

09.3.22 /15h/ Palestra: Violência e educação

Prof. Dr. Bosco Brito (UERN). Mediação: Jarbas Vasconcelos.

16.3.22 /15h/ Palestra: O capital e a forma mercadoria

Prof. Dr. Fabio Sobral (UFC). Mediação: Beatriz Lopes.

23.3.22 e 30.03.22 /15h Curso: As “Teses sobre Feuerbach”, de Karl Marx

Prof. Dr. Bosco Brito (UERN). Mediação: Eliana Filgueira.

06.4.22 /15h/ Palestra: O que é o imperialismo contemporâneo

Prof. Dr. Fábio Queiróz (URCA). Mediação: Bosco Brito.

13.4.22 /15h/ Palestra: Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e o Branco Mundial

Profa. Dra. Clarice Zientarski (UFC). Mediação: Bosco Brito.

20.4.22 /15h/ Palestra: A dizimação física e cultural dos indígenas do Brasil: Dos albores do capital aos dias de hoje

Prof. Dr. Fabio Sobral (UFC). Debatedora: Profa. Dra. Eliane Anselmo (PROEX/UERN)

27.4.22 /15h/ Mesa-Redonda: Considerações preliminares sobre a arte e a ciência como formas de conhecimento em György Lukács

Prof. Dr. Frederico Costa (UECE) e Profa. Dra. Karla Costa (UECE). Mediação: Jarbas Vasconcelos.

04.5.22 /15h/ Palestra: Introdução à pedagogia socialista de Anton Makarenko

Profa. Dra. Lucíola Maia (UECE). Mediação: Beatriz Lopes.

11.5.22 /15h/ Palestra: A conjuntura política nacional e internacional

Prof. Dr. Fabio Sobral (UFC). Mediação: Karlos Luan Pereira.

18.5.22 /15h/ Roda de Conversa: As perspectivas políticas para a esquerda no Brasil hoje

Prof. Dr. Filomeno Moraes (UECE); Prof. Dr. Antônio Spinelli (UFRN) e Prof. Dr. Fabio Sobral (UFC). Mediação: Bosco Brito.

25.5.22 /15h/ Encerramento. Avaliação.

Referências

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Eduerj e Contraponto, 2005. (vol. 1).

ENGELS, Friedrich. **A dialética da natureza**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring**: Filosofia, economia política, socialismo. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1979.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. 10. ed. Tradução de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.

ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. Tradução de B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo, 2010.

ENGELS, Friedrich. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. 10. ed. São Paulo: Global, 1989.

GRAMSCI, Antonio. **Concepção dialética da história**. 5. ed. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

MARX, Karl. **A miséria da filosofia**. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985.

MARX, Karl. **Crítica do programa de Gotha**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: **Temas de ciências humanas**. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977. v. 2, p. 01-14.

MARX, Karl. A questão judaica. In: **Manuscritos económico-filosóficos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 34-73.

MARX, Karl. **Manuscritos económico-filosóficos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

MARX, Karl. Para a crítica da economia política. In: MARX, Karl. **Manuscritos económico-filosóficos e outros textos escolhidos**. Tradução de Edgar Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 107-140.

MARX, Karl. Extractos del libro de James Mill “Eléments d’économie politique”. In: Carlos Marx/Federico Engels. **Marx – escritos de juventude**. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica. 1987. v. 1. p. 522-538.

MARX, Karl. **Instruções para os delegados do conselho geral provisório**: as diferentes questões. Tradução de José Barata Moura. Moscovo: Edições Progresso Lisboa, 1982.

MARX, Karl. Glosas marginais ao “Tratado de economia política” de Adolfo Wagner. **Serviço social em revista**, Londrina, v.13, n. 2, p. 170-79, jan./jun. 2011.

231

MARX, Karl. Discurso pronunciado na festa de aniversário do People’s Paper. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas** (Vol. 1). São Paulo: AlfaOmega, s/d.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: Livro Primeiro (v. 1 e 2): O processo de produção do capital. Tradução de Reginaldo Sant’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1986. p. 11-14.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Trad. Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**: crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. Tradução de Fiana Hasse Pais Brandão, João Paulo Casquilho e José Bettencourt. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Livraria Martins Fontes, s/d.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira e Leandro Konder. Petrópolis: Vozes, 1988.

MARX, Karl. O 18 brumário de Luís Bonaparte. In: MARX, Karl. **Manuscritos económico-filosóficos e outros textos escolhidos**. Tradução de Edgar Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 107-140.

MARX, Karl. **Trabalho assalariado e capital & Salário, preço e lucro**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular: 2010.

NASCIMENTO, João Bosco Brito do. **Marx: emancipação política e emancipação humana**. In: CHAGAS, Eduardo Ferreira; VASCONCELOS, Manoel Jarbas *et. al.* (Orgs.). **Filosofia política, conhecimento e educação**. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. p. 123-140.

NASCIMENTO, João Bosco Brito do. A violência na sociedade e na educação em Marx e Engels. **Tese de Doutorado**. Fortaleza, UFC. Faculdade de Educação, 2019.

NASCIMENTO, João Bosco Brito do; RECH, Hildemar Luiz. **O primado da produção e a relação entre os indivíduos na “Ideologia Alemã”, de Marx e Engels – Notas Introdutórias**. In: CHAGAS, E. F. *et. al.* (Org.) *Filosofia da ciência e formação humana*. Curitiba: Editora CRV, 2016. p. 13-23.

NASCIMENTO, João Bosco Brito do. **A emancipação humana na contraposição dos discursos pós-moderno e marxista**. In: CHAGAS, E. F. *et. al.* (Org.) *Os desafios da práxis: educação e conhecimento*. Curitiba: Editora CRV, 2018. p. 209-220.

NASCIMENTO, João Bosco Brito do. **Reflexões sobre violência em Hegel e Marx**. Palestra proferida na *III Semana de Humanidades FAFIC/UERN*. Mossoró-RN. 01 dez. 2016.

PEPM - Projeto de Estudos e Práxis Marxistas. *YouTube*. Disponível em: (<https://www.youtube.com/channel/UCJU3gFVGXVDp4K5IljOQTvQ>).

EDUCAÇÃO POPULAR E EMPODERAMENTO: A PALAVRA COMO EXERCÍCIO DO SABER COLETIVO

Raquel Célia Silva de Vasconcelos¹

Resumo

Este artigo tem como objetivo analisar a palavra como exercício do saber coletivo no empoderamento da educação popular. Para a educação popular a palavra é o exercício do saber coletivo. O poder é exercido a partir da autoridade que se apresenta como espaço da participação da coletividade. A participação corresponde aos acontecimentos que contribuem para o crescimento de um grupo identitário. O acesso à educação pública de qualidade pressupõe a participação popular no espaço escolar via de regra corresponde a efetivação do espaço coletivo para identificação dos elementos culturais em direção ao processo de humanização.

Palavras-chave: Espaço coletivo. Educação de qualidade. Processo de humanização.

POPULAR EDUCATION AND EMPOWERMENT: THE WORD AS AN EXERCISE OF COLLECTIVE KNOWLEDGE

Abstract

This article aims to analyse the word as an exercise of collective knowledge in the empowerment of popular education. For popular education, the word is the exercise of collective knowledge. Power is exercised from the authority that presents itself as a space for collective participation. Participation corresponds to events that contribute to the growth of an identity group. Access to quality public education presupposes popular participation in the school space and, as a rule, corresponds to the realisation of the collective space to identify cultural elements towards the humanisation process.

Keywords: Collective space. Quality education. Humanisation process.

Introdução

A educação como via direta de acesso ao *capital cultural* corresponde ao acesso direto aos benefícios materiais e simbólicos que a escola deveria garantir, uma vez que na escola estaria a possibilidade de transformação da estrutura que visa a educação apenas como oportunidade

¹ Licenciatura e Mestrado em Filosofia, Especialista em Psicopedagogia Clínica e Institucional, e graduanda no curso de Licenciatura em Pedagogia pela Universidade Estadual do Ceará. Doutora em Educação e Especialista em Educação Especial - Formação Continuada de Professores para o Atendimento à Educação Especializado - AEE pela Universidade Federal do Ceará. Desenvolve atividades no campo das Artes - Cinema de Animação, Artes Plásticas (Pintura, objetos e escultura) e Fotografia. Professora do Curso de Pedagogia da Uninassau - Ser Educacional. Professora Formadora no Centro de Educação da Universidade Estadual do Ceará/UAB, no núcleo de Educação a Distância, no curso de Licenciatura em Pedagogia. Professora colaboradora no Mestrado em Ciências da Educação - Faculdade Cecap. ORCID: [https:// orcid.org/ 0000-0001-6006-431](https://orcid.org/0000-0001-6006-431). E-mail: raquelcvasconcelos@gmail.com.

àqueles que se definem como os únicos capazes e privilegiados de estarem no espaço escolar. Embora sabemos que a educação diz respeito ao domínio de ideias e práticas atravessadas pelas diferenças que envolvem inúmeras realidades sociais.

A educação popular se situa num complexo de situações que a fez emergir na história da humanidade. Seus contextos se diferem de acordo como a educação é apropriada, pensada e praticada por quem a determinou, podendo ser libertadora ou opressora. A educação popular reivindica uma educação para a libertação de todas as formas de opressão.

Nessa perspectiva, este artigo está atravessado por três momentos: o primeiro, “A desobediência através do uso da palavra beneficiando o espaço coletivo”, o segundo, “Estado e direito à educação de qualidade: avanços e retrocessos na institucionalização do ensino público”, e o terceiro, “A educação e a identificação dos elementos culturais como processo de humanização”.

A desobediência através do uso da palavra beneficiando o espaço coletivo

234

A educação popular tem no poder da palavra o pressuposto para o exercício do saber coletivo. Nesse exercício a autoridade se apresenta como espaço da participação coletiva através do relato dos acontecimentos que contribuem para o crescimento de um grupo identitário. A autoridade pertence ao grupo cujos integrantes exercem o “direito de falar e ser ouvido” (BRANDÃO, 1986, p. 7), diferentemente da sociedade patriarcal cuja prática autoritária está no chefe que detinha “a posse do direito de pronunciar o sentido do mundo e, por isso, o direito de ditar a ordem do mundo social. Ele é quem transformou um dever coletivo e anterior de dizer, no poder de ditar e ser, assim, obedecido; [...]” (Ibidem).

Nesse aspecto, o ato de obediência imposta aos demais integrantes do grupo delinea um processo de marginalização “do lugar onde se fala aquilo que transforma o mundo” (Ibidem). Com isso, o chefe delimita a relação entre justiça e o poder da palavra, bem como sua legitimação porque nem sempre a fala do justo é justamente a palavra necessária e nada garante que essa fala seja legítima.

Portanto, o direito de falar e ser ouvido atravessa o ato de educar porque é preciso que a legitimação da palavra, ao se apresentar como verdadeira, permitam enunciados válidos que não

fiquem restritos ao conhecimento científico, ou a verdade da ciência, mas também aos saberes enunciados que não passem pelo crivo do *more geometrico* cuja legitimação resulta apenas da racionalidade científica.

Como assinala Foucault (1979) quando afirma que vivenciamos, referindo-se ao período da década de 60 do século XX, uma descontinuidade histórica uma vez que “não se trata de saber qual é o poder que age do exterior sobre a ciência, mas que efeitos de poder circulam entre os enunciados científicos; qual é seu regime interior de poder; como e por que em certos momentos ele se modifica de forma global” (FOUCAULT, 1979, p. 6), a ponto de assumir constantes processos de legitimação dos enunciados.

Foucault desconfia de qualquer tentativa de consenso porque este parte de uma legitimação discursiva suprema suprimindo os demais discursos, trata-se de um discurso de verdade impositivo. Qualquer aproximação, portanto, entre Foucault e Lyotard provavelmente esteja atravessado pela tentativa de ambos em uma desconstrução dos discursos de verdade uniformizadores a partir de enunciados, anuncia Lyotard em “A condição pós-moderna”, que atravessa uma sociedade do dissenso. A presença desta, afirma Lyotard, sinaliza o fim das metanarrativas dos enunciados totalizantes, portanto, o fim da legitimação dos mesmos. Nessa perspectiva, Foucault pensa em enunciados discursivos das diferenças, das “verdades” e do lugar de fala.

Para Lyotard vivenciamos, referindo-se também à década de 60 do século XX, o dissenso discursivo porque a experiência pós-moderna decorre da perda de nossas crenças em visões totalizantes da história, que prescrevem regras de conduta política e ética para toda a humanidade, resultante de uma visão de progresso científico a partir do império da razão. Um império que determina as ações dos indivíduos a partir de uma divisão social do poder que se realiza

entre os homens como oposições simbólicas — e nem por isso menos reais — de diferenças do poder de falar. Palavras que ordenam a vontade de poucos sobre o trabalho de muitos, são as que criam os nomes de todas as coisas na sociedade onde o poder existe separado do trabalho produtivo, tanto quanto da vida simbólica coletiva. Mundos sociais onde o ofício de pronunciar a palavra necessária distancia-se do consenso; do pensá-la em comum como poesia e pensamento da vida coletiva sem a desigualdade, e da experiência da solidariedade através das diferenças. Aprisionada por um poder separado da *vida*, a palavra sem o consenso torna-se a fala necessária para a *sociedade* e, por isso, é imposta e dada como legítima para realizar os atos do controle da vida social dominada pela

desigualdade. (BRANDÃO, 1986, p. 8, crivo do autor).

Trata-se de uma crítica, tanto de Brandão como de Foucault, ao processo de normalização da vida a partir do ordenamento e da verdade da norma, que “dita e principalmente escrita é como o selo, mais do que o sinal, de um poder desde onde a posse não contestada do direito de dizer o sentido de tudo, de torná-lo legítimo e fazê-lo circular como saber crença, idéia, valor e código, [...] do seu exercício sobre o silêncio do outro” (Ibidem).

A legitimação do poder corresponde ao seu pronunciamento em palavras ordenativas, sobretudo com o aparecimento da escrita via contabilização dos bens dos senhores, tornando possível sua extensão. O aparecimento da escrita converge com determinados traços de comportamento e conduta da civilização expressos nas cidades e nos impérios com seus sistemas políticos hierarquizados, uma escrita cuja função é impor uma espécie de servidão voluntária. A escrita trouxe práticas até então ausente nos grupos sociais de predominância da palavra oral.

Apenas a palavra oral primitiva, a palavra em estado de ser popular, possui em si mesma a sua densidade plena e, portanto, diz em si mesma e, não, para alguma coisa. Ao falar do sentido do “dizer a palavra” entre os índios Guaiáqui, do Paraguai — até hoje pequenos bandos errantes de caçadores — Pierre Clastres recorda que “entre grupos sociais sem poder de estado e sem a sua conseqüente palavra escrita, o que se fala possui a densidade do poema, porque a palavra oral é mais celebrada como um rito que conduz a possibilidade da comunicação, do que usada como o dito (a ordem, o édito, o edital) que constitui a imposição (PIERRE CLASTRES, “A Sociedade contra o Estado”, p.88 apud BRANDÃO, 1986, p. 9).

236

O *poder* e a *palavra* na sociedade tribal corresponderia ao consenso solidário que reconheceria os conflitos, mas não se trata de um consenso oriundo de uma sociedade sem a presença do Estado, cuja prática atravessa o exercício da palavra como um *direito do poder*. Na sociedade tribal o poder, a palavra e a relação entre eles corresponderia ao *dever do poder*, isto significa que “aquele a quem a tribo designa ser o chefe tem a obrigação de ser digno de pronunciar palavras através das quais todos pensam; através das quais todos compreendem a verdade do mundo — e isto são mitos, crenças e cantos — e a norma da vida — e isto são valores, regras e códigos” (BRANDÃO, 1986, p. 10).

A fala do chefe corresponde à vontade coletiva porque ele enuncia o conhecido e o consagrado resultantes de um poder, cujo lugar social comunga uma fala inscrita no seu lugar do poder. Nesse aspecto, não há desigualdade nos diferentes enunciados pronunciados, na verdade

eles ecoam a partir da vontade na fala de todos e todas.

Nessa perspectiva, a educação como foi constituída no Brasil precisa ser repensada quando se pensa sobre a *educação popular* que se encontra sobre “um domínio de idéias e práticas regido pela *diferença*” (Idem, p. 12). Por isso, Brandão (1986) propõe “quatro diferentes sentidos da educação popular: 1) como a *educação da comunidade primitiva* anterior à divisão social do saber; 2) como a *educação do ensino público*; 3) como *educação das classes populares*; 4) como a *educação da sociedade igualitária*” (Idem, p. 13).

Assim, a educação popular deve ser vista como um processo geral do saber da comunidade que surge e circula conforme o aperfeiçoamento da capacidade humana de produção cultural resultante do *conhecimento simbólico*.

Desprotegidos de força e armas do corpo para matar ou fugir e, inicialmente, desprovidos de um saber necessário que pudesse passar de um corpo a outros, os pequenos seres humanos atravessaram longos períodos da vida convivendo em companhia de iguais no interior de grupos cada vez mais estáveis e, ao longo do tempo, cada vez mais complexos: bandos errantes, hordas, famílias, parentelas, clãs, aldeias, tribos, onde por sobre as tarefas de reprodução da vida física, os homens aprender a criar a vida simbólica. A criar um tipo absolutamente novo de trocas onde entre um ser e outro não há apenas eles e a *natureza*, mas também objetos — o produto do trabalho do homem sobre a natureza — sinais, símbolos, instituições e significados — o produto do homem sobre si mesmo — a *cultura*. (BRANDÃO, 1986, p. 17).

237

A cultura como produção do conhecimento simbólico significa a ação do *homo sapiens sapiens*, responsável pela reprodução da vida individual e coletiva a partir da convivência estável e da comunicação. Conforme Brandão (1986) a produção simbólica do *homo sapiens sapiens* expressa o primeiro sentido de *educação* e *educação popular* por designar um modo social de convivência como aprendizado coletivo mediado pelos ritos.

Assim, a divisão social do saber após o aparecimento da cidade fez com que “um *saber da comunidade* torna-se o saber das frações (classes, grupos, povos, tribos) subalternas da sociedade desigual. [...], através das quais o saber das *classes populares* ou das *comunidades sem classes* é transferido entre grupos ou pessoas, são a sua *educação popular*” (Idem, p. 26, grifo do autor). Há, ao longo da histórica humana, uma violência simbólica das especialidades eruditas sobre a produção cultural popular, um exemplo disso perpassa a supervalorização das especialidades da ciência a partir da negação e/ou anulação do conhecimento popular e da

concepção de sagrado que não se inscreva nas religiões colonizadoras.

Nesse sentido, a educação popular não pode ser limitada a um trabalho de democratização do saber escolar atravessado por um ensino delineado pelo discurso de uma educação laica e pública, mas como lugar de fala e reconhecimento de saberes que estão para além do espaço escolar, saberes esses que, de modo direto ou indireto, também contribuem à proposta de uma educação popular.

Estado e direito à educação de qualidade: avanços e retrocessos na institucionalização do ensino público

Se pensarmos a proposta do Relatório Delors, que delineia o discurso “Educação para Todos”, o acesso à escola, a permanência e o respeito aos saberes extra-curriculares depende da forma como compreendemos as *diferenças* na educação.

[...] quando as oportunidades de chegar à escola, de permanecer nela o tempo devido e de obter, do que ali se troca, todos os bens da educação, estão desigualmente distribuídas, isto se deve a problemas como os seguintes: 1) as disponibilidades econômicas do país, ou de algumas regiões, não permitem investimentos suficientes para que todos recebam toda a educação devida, por enquanto; 2) outros problemas que não os “de educação” impedem ou dificultam a presença regular de crianças pobres ou “de meio rural” na escola; 3) famílias com uma história crônica de baixos índices de escolaridade, de dificuldades de trabalho e, conseqüentemente, de carências de nutrição, saúde e estabilidade, não possuem um interesse persistente pela educação de seus filhos. (BRANDÃO, 1986, p. 33).

238

Diferenças que expressam uma exclusão social resultante da divisão, como assinala Brandão (1986), entre o *trabalho* e o *poder* que o sistema de educação escolar reproduz paralelamente ao desenvolvimento da capacidade simbólica, negando qualquer possibilidade histórica de transformação social, sobretudo porque, “na prática, a educação escolar não é oferecida a todos da mesma maneira e, assim, dos bancos e das salas de aula dos seus vários “níveis” ou “graus”, saiam desigualmente repartidos para a vida e o trabalho.” (Idem, p. 34).

Na verdade, as instituições controladoras e definidoras do paradigma educacional para o século XXI facilitam a desigualdade quando a oferta dos bens da escola não se torna privilégio às nações mais pobres, eles não têm os mesmos bens escolares que países centrais da ordem capitalista (os mais ricos e desenvolvidos) possuem, a diferença do capital cultural entre as nações pobres e as ricas é abissal.

A superação dessa diferença abissal parece ser impossível, como assinala Bourdieu, porque a conversão do capital econômico em capital cultural corresponde ao investimento escolar apresentado como benefícios materiais e simbólicos. Estas são garantias resultantes da certificação escolar oriundas das estratégias de reconversão do capital econômico em capital escolar permitido pela explosão de escola e a inflação de diplomas, resultantes “das transformações da estrutura das oportunidades de lucro asseguradas pelas diferentes espécies de capital.” (BOURDIEU, 2015, p. 88) Esse capital cultural não alcança e nem se aproxima do saber popular, este se constitui no campo coletivo, aquele é forjado no âmbito individual apartado da participação de um saber compartilhado.

Isso pressupõe o quanto é complexo delimitar ou definir o que corresponde *ensino escolar do povo*, sobretudo porque a luta por uma educação popular no Brasil sempre fora pensada por pessoas que não são pertencentes à população que expressam desejos coletivos. Todas as

239

pessoas do povo, nossos *índios, negros e brancos pobres*, ausentes do trabalho coletivo de fazer a história, a não ser quando servem” aos interesses de uma elite, líderes do povo como ‘Zumbi ou Antônio Conselheiro, são massas anônimas de ‘gentes’, tribos e grupos. Mas são plenos sujeitos ‘da cultura’. Então os livros povoam o território que o senhor e seus emissários conquistaram de incontáveis ‘tipos culturais’ que foram povoando: gaúchos, caipiras, capoeiras, baianas, seringueiros, nordestinos” (BRANDÃO, 1986, p. 40 crivo do autor).

Pesquisas apontam que a presença dos movimentos sociais nas lutas e conquistas da educação sempre foram uma bandeira de luta dos pobres do campo e da cidade, produtores anônimos de *culturas*, eles sempre estiveram interessados pela educação dos seus filhos. De certa forma, a invisibilidade imposta à prática de uma educação popular existente tem sua razão de ser para que ela permanecesse “fora do âmbito da escola, da educação seriada. Fora também e, para alguns, fora principalmente dos espaços e sistemas oficiais da educação escolar. Por isso, durante algum tempo houve um esforço para associar a educação popular a um modo *alternativo* de trabalhar com o povo através da educação” (Idem, p. 42). Então a efetivação da educação popular se torna possível porque

ao mesmo tempo que é necessária e legítima a ampliação de experiências autônomas e alternativas de uma educação popular realizada entre movimentos populares, movimentos sociais e agências civis de educadores participantes, é também importante a redefinição da educação pública de modo a que, à custa de

lutas e conquistas, ela venha a se transformar em uma educação oferecida, pelo poder de Estado, a serviço de interesses e projetos das classes populares. Isto é parte do projeto histórico de um dia toda a educação realizar-se, em uma sociedade plenamente democrática, como uma *educação popular*. (BRANDÃO, 1986, p. 43).

Tendo como norte a afirmação acima, pode-se cogitar que o trabalho de libertação por meio da educação popular pressupõe que ela deva ser vista como educação das classes populares porque se realiza a partir do “trabalho coletivo em si mesmo, [...], é o momento em que a vivência do *saber compartilhado* cria a experiência do *poder compartilhado*” (Idem, p. 72).

Em outras palavras, as práticas da educação popular representam desde já a vontade de criar espaços autônomos, espaços nos quais o manejo do poder se realize em forma compartilhada, dentro de uma crescente relação entre iguais. Nesta perspectiva as opções metodológicas adquirem relevância especial... A busca de formas educativas de caráter participativo, de reflexão coletiva da prática dos próprios atores, do desenvolvimento de relações de solidariedade entre os membros, a superação dos dogmatismos e preconceitos etc., constituem opções-chave neste sentido.” (*La Educación Popular Hoy en Chile: Elementos para Definir*, p. 13 apud BRANDÃO, 1986. P. 72).

A educação popular corresponde a uma prática regida pela diferença cujo sentido é o “fortalecimento do poder popular, através da construção de um saber de classe” que se realiza na “vivência da *educação popular*” (Idem, p. 73). Por isso, ela é o movimento da prática pedagógica dirigida ao povo como um instrumento de conscientização, prática essa que converge com a relação entre educadores e movimentos populares para a ação política, ou seja, a educação popular é um ato político.

A educação popular desvela que a democracia delinea uma relação de dominação econômica e política dos donos do capital sobre a classe trabalhadora a partir da estrutura econômica, cuja base permeia a relação assalariada de produção imposta pela burguesia mediada pela regulação da sociedade via um *modus vivendi* delimitada por “regras, normas, formas de conduta, valores, ideias, as quais são reproduzidas e controladas por meio das instituições políticas, jurídicas e militares que compõem o Estado burguês.” (ARAÚJO, 2016, p. 322).

Nesse sentido, o Estado assume sua função ideológica que reproduz e representa a ideologia dominante, seu exercício de controle se dá a partir do “exército permanente e a política são os principais instrumentos do poder governamental”. (LÊNIN, 2005, p. 31 *apud* ARAÚJO, 2016, p. 322) Nesse contexto a escola assume suas duas principais funções de caráter classista:

uma delas seria a de preparação da mão de obra para atender ao mercado e a de reprodução da ideologia dominante.

Por conseguinte, a institucionalização da educação (burguesa) diz respeito à “expansão do sistema do capital, como também gerar e transmitir um quadro de valores que *legitima* os interesses dominantes.” (MÉSZÁROS, 2005, p. 35 *apud* ARAÚJO, 2016, p. 323) A universalização da escola na sociedade capitalista se mostrou sempre dicotômica desde sua origem, presenciando-se duas escolas: aquela que forma as elites dirigentes do sistema e uma outra direcionada ao “ensino básico-profissionalizante para os trabalhadores” (ARAÚJO, 2016, p. 324).

Por certo, os rumos tomados pela política educacional brasileira transformam a escola em um instrumento a seu serviço na reprodução das relações sociais de produção, eles trazem a falácia da escola como o lugar de formação do cidadão. Para isso, o Estado, a partir do Plano Nacional de Educação, deveria identificar desafios e possibilidades para a construção de condições de concretização de uma educação pública pautada na necessidade de corrigir o *déficit* educacional historicamente acumulado.

Nesse sentido, quem planeja a Educação é o Estado com o intuito de “implantar uma determinada política educacional com a finalidade de levar o sistema educacional a cumprir as funções que lhe são atribuídas enquanto instrumento deste mesmo Estado”. (HORTA, 1985, p. 195 *apud* ARAÚJO; AYRES, 2016, p. 02) O Estado, na condição de regulador da sociedade, estabelece os mecanismos de controle social através da escola ao fazer intervenções na educação por intermédio “do planejamento, da política e da legislação educacional” (ARAÚJO, 2016, p. 325).

Assim, o Estado através do planejamento visa “[...] implantação de um determinada política educacional do Estado, estabelecida com a finalidade de levar o sistema educacional a cumprir as funções que lhe são atribuídas enquanto instrumento deste mesmo Estado.” (HORTA, 1985, p. 195 *apud* ARAÚJO, 2016, p. 325).

A educação e a identificação dos elementos culturais como processo de humanização

O Estado, para a manutenção do controle da sociedade através da escola, usou diversos mecanismos, como a efetivação do currículo no espaço escolar, a formação de professores, a avaliação entre outras de permanência do seu caráter normativo e centralizador, sobretudo no

advento do Neoliberalismo uma vez que “[...] a política educacional [...] norteada por dois eixos centrais: a centralização e a descentralização [...]” (ARCE, 2001, p. 258-259 *apud* ARAÚJO, 2016, p. 325) delimita as ações do Estado nos mecanismos de controle social.

Vale ressaltar que é preciso reconhecer os limites do sistema educacional quando assume sua função reprodutora, mas não se pode negar por completo a importância da escola como agente transformador uma vez que a educação conduz à emancipação humana ao assumir concomitantemente sua competência técnica e seu compromisso político. Portanto, é preciso demarcar os limites e as possibilidades da escola enquanto espaço de atuação política de quem lida com a educação.

[...] o trabalho educativo é o ato de produzir, direta e intencionalmente, em cada indivíduo singular, a humanidade que é produzida histórica e coletivamente pelo conjunto de homens. Assim, o objeto da educação diz respeito, de um lado, à identificação dos elementos culturais que precisam ser assimilados pelos indivíduos da espécie humana para que eles se tornem humanos e, de outro lado e concomitantemente, à descoberta das formas mais adequadas para atingir esse objetivo. (SAVIANI, 2003, p.13 *apud* Araújo, 2016, p. 329-330).

Nessa perspectiva, fica sob a responsabilidade dos docentes esse processo emancipatório e, para isso, é necessário que o docente produza no educando sua humanidade, uma tarefa nada fácil porque seu desenvolvimento parte de uma formação unilateral e mutilada. O docente precisa compreender que na demonstração da realidade e do poder aos discentes não está na dimensão da representação, mas da práxis como condição de desvelamento da exploração do trabalho, inclusive de sua força de trabalho pelo Estado.

Vale ressaltar que Marx concebe a práxis como uma atividade humana de dimensão prático-crítica. Ela nasce da relação homem-natureza, pois a natureza só adquire sentido à medida que ele a modifica para satisfazê-lo. É a práxis que conduz o educador à luta política, pois somente a educação para a luta política permite ao profissional da educação educar e reeducar a si mesmo.

Portanto, trata-se de uma educação que não está restrita aos muros da escola uma vez que ela deve vir dos condicionamentos sociais a partir da ação determinante porque “no interior das escolas e das universidades em prol da educação pública e gratuita em todos os níveis”, a partir do “estabelecimento de uma escola única e de formação *omnilateral*, [...], a luta pela superação da ordem capitalista e pela conquista da emancipação plena, constituem tarefas do conjunto dos trabalhadores organizados como classe para exercer seu papel revolucionário na história.”

(ARAÚJO, 2016, p. 332-333).

Assim, o Estado planeja a educação por meio de seus órgãos específicos com a finalidade de implantar uma política educacional que atenda aos seus interesses e de uma elite que determinam as políticas educacionais para atender aos interesses do capital. Isto revela a ausência de neutralidade por parte do Estado e sua intencionalidade simultaneamente revelada e velada.

Na verdade, a reforma da educação, em um contexto de crise política e econômica, impõe uma profissionalização precoce aos jovens estudantes do ensino médio ao tornar obrigatórias apenas português e matemática e a ‘formação técnica e profissional’ como recurso de escolarização apressada para a formação de mão-de-obra e reprodução da ideologia dominante, afastando-os da formação acadêmica e das disciplinas das humanidades que permitiriam o pensamento crítico-reflexivo.

Assim, as decisões tomadas em Jomtien direcionam, como assinalam Araújo e Ayres, os documentos e campanhas para a reforma educacional, inclusive no campo da gestão que, por sua vez, adota os procedimentos que os países devem seguir para atender a Carta de Jomtien, cujas metas seriam a promoção de políticas de apoio econômico, social e cultural; e na mobilização de recursos financeiros, públicos, privados e voluntários. São metas que convergem com as reformas propostas pela Comissão Econômica para a América Latina e Caribe (CEPAL) presente no documento *Educacion y conocimiento: eje de la transformación productiva con equidade* (1992).

O documento, [...], enfatizava a necessidade de reformas administrativas que operassem uma transmutação do Estado administrador e provedor para um Estado avaliador, incentivador e gerador de políticas. Para tanto, recomendava que se conjugassem esforços de descentralização e de integração, o que pode ser traduzido em desconcentração de tarefas e concentração de decisões estratégicas. A urgência na implantação de uma reforma educacional marcada pelas estratégias recomendadas pela CEPAL, em 1992, foi marcadamente reiterada por outros organismos multilaterais ao longo da década. (SHIROMA, MORAES E EVANGELISTA, 2000, p. 65).

As discussões supracitadas apontam que os diferentes tipos de planejamentos estão situados em contextos históricos específicos e corresponde a uma determinada conjuntura econômica, social e política. Isto pressupõe a elaboração de uma nova lei que traga as bases para a educação capaz de atender aos acordos internacionais articulados pela CEPAL, no Brasil, temos a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - LDB 9.394/96.

Para a elaboração da referida Lei ocorreu todo um planejamento da educação que a

LDB deveria atender. Na referida Lei são identificados “um processo de centralização na elaboração e na avaliação da política educacional, um processo de descentralização na sua execução”. (ARAÚJO; AYRES, p. 6) Nela, conforme o Art. 11, os municípios terão como responsabilidade a “organização, manutenção e desenvolvimento dos órgãos e instituições oficiais de seus sistemas de ensino, integrando-os às políticas e aos planos educacionais da União e dos Estados”.

O Plano Nacional da Educação (PNE), previsto na LDB, é o plano global e o exemplo do controle direto do Estado a partir de metas e estratégias cujos objetivos seriam alcançar todos os níveis e modalidades de ensino em direção à cidadania. O PNE se constitui “um plano de Estado porque ‘perpassa vários governos, os quais devem/deveriam elaborar seus planos de governos, isto é, planos de gestão, guardando fina sintonia com este’.” (ARAÚJO; FARIAS; SOBRAL, 2013, p. 2 apud ARAÚJO; AYRES, 2016, p. 7, crivo das autoras) É fato que o PNE corresponde a “principal medida de política educacional decorrente da LDB”. (SAVIANE, 1998 apud ARAÚJO; AYRES, 2016, p. 8).

Na lógica neoliberal o conceito de cidadania corresponde ao processo de privatização dos direitos sociais que somente terá acesso a esses direitos os indivíduos produtivos por terem condições de poder de compra. Isto delimita que “o modelo do homem neoliberal é o cidadão privatizado, responsável, dinâmico: *o consumidor*.” (GENTILI, 2014, p. 21) Nessa lógica tudo é privatizado, sobretudo o sucesso e o insucesso individual e social.

O novo indivíduo incorpora um valor correspondente ao seu poder de compra, na dimensão educativa, ele passa a ser pensado “como ‘capital humano’ individual, deve ser um assunto que compete pura e exclusivamente à esfera das decisões e escolhas privadas que cada um precisa assumir, com o objetivo de melhorar sua posição relativa nos mercados.” (Idem, p. 21-22).

Para tal feito, o Estado seria “inoperante e faz o indivíduo irresponsável e incompetente uma das causas mais evidentes da crise da escola.” (Idem, p. 22) Somente a iniciativa privada seria capaz de produzir o modelo de homem neoliberal, são nas grandes corporações que se encontram os *‘experts’* porque o sucesso de uma grande empresa pressupõe um “excelente gestor”, justamente o que falta na escola: a tutela de um administrador gerenciando a educação, nesse discurso está nítido que o Estado não tem competência para conduzir as escolas ao mercado competitivo.

O raciocínio neoliberal é, [...] transparente: se os empresários souberam triunfar na vida - isto é, se souberam desenvolver-se com êxito, no mercado - e o que está faltando, em nossas escolas, é justamente competição, [...]. O sistema educacional deve converter-se, ele mesmo, num mercado. Assim, devem ser consultados aqueles que melhor entendem do mercado, para nos ajudarem a sair da improdutividade e da ineficiência que caracteriza as práticas escolares e que regulam a lógica cotidiana das instituições educacionais, em todos os níveis. (GENTILI, 2014, p. 25).

Na contramão desse raciocínio, é dever da escola formar pessoas aptas a lutarem por seus direitos como forma de enfrentamento à exclusão social impulsionada pelos avanços científicos e tecnológicos, novos processos de produção, novas formas de conhecimento e ação que também provocaram o distanciamento socioeconômica entre incluídos e excluídos desse processo.

Por certo, a escola contemporânea assume dois papéis: voltar-se para as novas realidades vinculadas ao mundo econômico, político, cultural, e lutar contra a exclusão social em busca de um projeto de sociedade mais justa. A escola deve perpassar uma formação que sintetize cultura formal (dos conhecimentos sistematizados) com cultura experienciada no cotidiano popular, bem como o domínio de linguagens.

A escola não pode se desviar da formação que articule recebimento e interpretação da informação a partir de estudantes capazes de se reconhecerem como sujeitos de direitos, sobretudo quando os conhecimentos produzidos fora dos muros da escola sejam respeitados e associados à educação formal. Nessa perspectiva, o reconhecimento do saber popular seria o caminho para o empoderamento resultante da palavra como exercício do saber coletivo, e, conseqüentemente, o exercício de seu poder, demanda que atravessa a educação popular.

Algumas Considerações

A Educação Popular tem sua origem nos movimentos e nas organizações de base, ela acontece fora dos muros da escola, seus princípios e sua metodologia atravessavam práticas emancipatórias, repercutindo de modo positivo na sociedade que percebe o quão é necessário sua presença nos espaços educativos, inclusive cruzando as fronteiras e os muros das escolas, sobretudo na contribuição que suas práticas educativas podem oferecer.

Sua presença, hoje, nos espaços escolares e educativos dos sindicatos, ONGs, Associações de Moradores, conselhos populares entre outros é uma realidade construída, mas marcada por constantes ameaças de governos autoritários que não visam a formação política do povo. São grandes os desafios de quem partilha dos saberes oriundos da Educação popular uma vez que ela conduz a ação humana às relações de poder que perpassam um campo de disputas em que força e poder parecem comungar do mesmo significado.

Atualmente, no Brasil, os detentores das decisões que convergem com os interesses do neoliberalismo vem travando uma cruzada, atuando de modo perverso, contra os representantes da educação popular e seus espaços. Paulo Freire passou a ser uma espécie de inimigo da nação por sempre lutar por propor uma educação para todas, sobretudo conscientizadora, capaz de compreender a realidade e de nossa ação no mundo, uma educação política.

A educação popular corresponde à uma para práxis que transforme a realidade social, ela propõe um novo projeto de sociedade pautada na justiça social com participação popular. Nela, o processo educativo se constitui na ação que visa mudança na realidade social, nosso processo educativo deve nos conduzir à realidade social para transformá-la quando presenciamos injustiça e exclusão social.

246

Referências

ARAÚJO, Raquel Dias. **Capitalismo, Estado e Educação:** primeiras aproximações. In: AYRES, Natália et al. *Pedagogia e psicologia Marxista: a revolução teórica no interior da revolução social*. 1. ed. Curitiba: Editora Prismas, 2016, p. 321-335.

ARAÚJO, Raquel Dias; AYRES, Natália; Eduardo Ferreira Chagas. Estado, Educação e Planejamento Educacional: entrelaçamentos teórico-práticos. **Revista Dialectus - Revista de Filosofia da UFC- Fortaleza**, Fortaleza, Ano 9, n. 16, p. 100 - 112, janeiro-abril, 2020.

BOURDIEU, Pierre. **Escritos de Educação**. Maria Alice Nogueira e Afrânio Mendes Catani (Organizadores). 16. ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2015, p. 7-16/45-88.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Educação Popular (O que é educação popular)**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. 4.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

GENTILI, Pablo. **O Consenso de Washington e a crise da educação na América Latina.** In: *A falsificação do consenso: simulacro e imposição na reforma educacional do neoliberalismo.* Petrópolis - RJ: Vozes, 1998.

LIBÂNEO, José Carlos. As reformas educacionais e os planos de educação. In: **Educação escolar:** políticas, estrutura e organização. 10 ed. revisada e ampliada. São Paulo: Cortez, 2012

SAVIANI, Dermeval. **Política educacional brasileira: limites e perspectivas.** *Revista de Educação PUC - Campinas*, Campinas, n. 24, p. 7-16, junho de 2008.

FEUERBACH, L.; STIRNER, M.; HESS, M.; MARX, K. **L'uomo e l'unico**. A cura di Ferruccio Andolfi. Parma: Diabasis, 2021, 140p.

Judikael Castelo Branco¹

Ferruccio Andolfi é professor de Filosofia na Universidade de Parma. Estudioso das relações entre humanismo, socialismo e individualismo, com particular atenção à história do pensamento do século XIX, foi curador de edições italianas das obras de Marx, Feuerbach, Simmel e Guyau. Entre as suas publicações, podemos destacar *L'egoismo e l'abnegazione. L'itinerario etico della sinistra hegeliana e il socialismo* (1983), *Figure d'identità. Ricerche sul soggetto moderno* (1988), *Uguaglianza e cittadinanza* (1992), *Lavoro e libertà. Marx, Marcuse, Arendt* (2004), *Il non uomo non è un mostro. Saggi su Stirner* (2009), *Il cuore e l'anima. Saggi su Feuerbach* (2011) e *La potenza dell'amore* (2019).

Em seu novo trabalho, *L'uomo e l'unico*, Andolfi reúne textos de Feuerbach, Stirner, Hess e Marx sobre uma questão absolutamente capital para os intelectuais alemães de meados do século XIX: a relação entre a individualidade e o universal.

Podemos dizer que o livro se mostra estruturado em dois diferentes momentos. No primeiro, encontramos a “Introduzione” do organizador que faz uma excelente apresentação do contexto e dos argumentos desenvolvidos pelos autores escolhidos. Em grande medida, a nossa apreciação acompanha as linhas dessa introdução, porquanto ela nos permite considerar os elementos essenciais da questão e os desdobramentos da discussão, sem, no entanto, nos furtarmos de, ao final, emitir o nosso próprio juízo acerca da relevância do problema e da sua triste atualidade.

No segundo momento, temos os escritos de Feuerbach, Stirner, Hess e Marx em torno da questão proposta e dentro de um recorte temporal preciso. Vistos no seu

248

¹ Professor Efetivo da Universidade Federal do Tocantins (UFT) do curso de Licenciatura em Filosofia e do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO/UFT) e Professor Permanente do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Vale do Acaraú (MAF/UVA). É Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e pela Université de Lille (França), com tese sobre a relação entre Filosofia e História no pensamento de Eric Weil, 2017. Concluiu o Mestrado em Filosofia pela UFC, 2011, com dissertação sobre a filosofia política de Weil, Tem Bacharelado em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF), 2007, onde atuou nas áreas de cristologia e antropologia teológica, sobretudo em K. Rahner e W. Pannenberg, e licenciatura em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras (FAFIC). Atualmente desenvolve pesquisas nas áreas de Ética e Filosofia política, com especial interesse pelo pensamento de Eric Weil e Hannah Arendt. Colaborador do Institut Eric Weil (Lille) e membro do GT "Eric Weil e a compreensão do nosso tempo" da ANPOF. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-4551-2531>. E-mail: judikael79@hotmail.com.

conjunto, podemos observar que os textos elencados têm naturezas distintas. Por um lado, o livro traz “Sull’*Essenza del cristianesimo a confronto con L’unico e la sua proprietà*” [Sobre *Essência do cristianismo em confronto com O único e sua propriedade*], de Feuerbach; “Gli ultimi filosofi” [Os últimos filósofos], de Hess, e “La replica a Feuerbach” [Réplica a Feuerbach] e “La replica a Hess” [Réplica a Hess], de Stirner, todos publicados em 1845 na Revista *Wigand*. Por outro, no caso de Marx, reúne sob o título de “*Essenza umana e unicità*” [Essência humana e unicidade], uma série de escritos que compreendem desde cartas de Engels até anotações para o que viria a ser *A ideologia alemã*. Logo, não deixam de assumir um caráter particular como documentos da evolução de alguns aspectos da reflexão de Marx sobre o tema. De fato, ecoam nesses textos a apreciação das ideias de Feuerbach, a recepção crítica da obra de Stirner como peça importante na compreensão de uma sociedade individualista e competitiva, e a consonância com o alerta de Hess de que é preciso deixar de lado a filosofia para tratar da realidade.

Justifica tomá-los em um único volume não apenas um recorte temático – o que seria mais do que suficiente –, mas também o enquadramento das circunstâncias postas em um espaço de tempo relativamente curto, estendido da publicação de *O único e suas propriedades*, de Stirner, em 1844, às referidas notas de Marx de 1845-46. Grosso modo, como o texto da “*Introduzione*” esclarece desde o início, os termos do problema são colocados pelo humanismo de Feuerbach e o individualismo de Stirner, e a questão avança no terreno da superação da religião tradicional. Com efeito, trata-se, antes de mais nada, de uma geração de pensadores preocupados também com a articulação de novas formas de pensamento e de expressão; confrontados com um mundo no qual as marcas da secularização já estavam presentes, mas, em geral, ainda de forma muito tímida.

Porquanto o recorte temporal se põe muito bem delimitado, resta-nos esclarecer o arcabouço problemático e conceitual que sustenta as diferentes abordagens da questão. O ponto de partida da discussão é a acusação de Stirner de que Feuerbach se restringe à remoção de Deus como sujeito, sem, no entanto, se desfazer de seus predicados. Inicialmente, Feuerbach decide reagir através de uma carta, projeto logo abandonado e substituído pela resenha. Todavia, Andolfi traz também o trecho que ficou da missiva:

Inefável e incomparavelmente amável egoísta! – De modo geral, seu escrito, assim como seu juízo sobre mim, é realmente “incomparável”

e “único”. Para dizer a verdade, há muito tempo eu já havia previsto e dito aos amigos este juízo, embora seja ele tão original: eu serei tão mal compreendido que um dia me contarão – eu, considerado agora um inimigo “fanático” e “apaixonado” do cristianismo – entre os seus apologistas; mas me surpreende, confesso, que isso tenha acontecido tão cedo, já agora. Este é um evento “único” e “incomparável” tanto quanto o senhor mesmo o é. Ora, por poucos que sejam o tempo e a vontade que eu tenho de contrastar os juízos que não tocam em mim, mas em minha sombra, faço uma exceção ao “único” e “incomparável” (p. 54).²

À acusação de ter removido Deus deixando seus predicados, Feuerbach responde justamente que esses predicados já não são os mesmos, pois, uma vez mudado o sujeito, eles passam a indicar propriedades humanas e naturais. Logo, à referência ao ateísmo entendido como negação do Deus transcendente continua presente, mas deve ser acompanhada agora pela remissão ao que a própria humanidade representa de positivo. Articula-se, desse modo, uma forma de relação dialética entre ateísmo e humanismo que impactará, por exemplo, o pensamento de Karl Marx, como se observa na relação que este desenha entre comunismo e humanismo. Mas Feuerbach não se limita à defesa, antes, acusa Stirner de manter, ainda que forma sutil, um modo religioso de pensar quando toma um indivíduo isolado como incomparável.

Outro mérito de Andolfi é identificar os pontos de visão dos autores envolvidos. No caso de Feuerbach, trata-se de reconhecer um pensador que fala a partir do mundo pré-romântico no qual as individualidades são tomadas como derivações de um universal que as contém. É justamente contra esse quadro que Stirner se ergue, sustentando que o indivíduo não é mera ilustração de uma essência comum. Logo, ficam devidamente iluminadas não só as razões para que Feuerbach se entrincheire entre os comunistas (p. 57), mas também por que, para ele, o apelo ao gênero não comporta algo como uma nova religião, mas tão-somente o reconhecimento de que os limites individuais são provisórios e perfeitamente superáveis em nome das possibilidades das quais os homens são detentores (p. 48-49).

Uma segunda acusação levantada aponta para o elogio do amor como outro indício da religiosidade de Feuerbach. No entanto, para este, o que procura não é senão a possibilidade de superar o cristianismo. Aqui, vale voltar novamente às palavras do autor.

² Todas as citações são tiradas do livro e vertidas por nós sem nenhum confronto com outras traduções.

“Feuerbach se refugia na fé no amor”. Isso é completamente falso! Feuerbach caminha a passos firmes e seguros do reino dos sonhos especulativos e religiosos ao terreno da realidade, da essência abstrata do homem ao seu ser inteiro e real, mas o amor, sozinho, não exaure todo o ser do homem. Para amar, é preciso também o intelecto. (...) Mas por que Feuerbach sublinha tanto o amor? Porque não há nenhuma passagem prática ou orgânica, oferecida pelo próprio objeto, do reino de Deus ao reino do homem, senão o amor, o qual é o ateísmo prático, a negação de Deus no coração, no sentimento, na ação. O cristianismo se define como a religião do amor, mas não o é, ele é, antes, a religião do egoísmo espiritual sobrenatural (...).

Talvez Feuerbach tome o amor em um sentido fantástico, sobrenatural, contrário ao amor real. (...) Nada disso! “Nenhum ser, diz ele, por exemplo, pode negar a si mesmo”. “Ser quer dizer amar a si mesmo”. “Quando alivio a miséria do outro, alivio ao mesmo tempo a minha própria miséria, sentir a miséria do outro é, em si mesmo, uma miséria”, etc. (p. 50-51).

O problema é, então, criar a mediação entre o amor de si e o amor do outro, ou, o que é o mesmo, entre egoísmo e solidariedade.

Por último, Stirner lamenta que, em Feuerbach, a ética assuma um aspecto religioso. A resposta ao autor de *Essência do cristianismo* pontua que é precisamente a subordinação da ética ao valor central do homem que a tira de qualquer valor absoluto. Como destaca Andolfi: “Aqui, mesmo se de forma embrionária, se entrevê uma possível oposição entre uma moral absoluta dos princípios, herdada da tradição, e uma moral que transcende os princípios e se remete ao ser humano como um ser mais que moral, capaz, como Deus, de perdoar pecados” (p. 15).

A resposta de Stirner retoma cada um dos pontos expostos na resenha de Feuerbach. Grosso modo, os seus argumentos afirmam que mesmo se transpostos para o mundo humano, os predicados que Feuerbach mantém continuam como decorrências de ideias, quer dizer, como determinações que se realizam no indivíduo de forma imperfeita e que só se dão plenamente no gênero. Para Stirner, o problema fundamental não se resume à remoção de Deus como sujeito, dado que a verdadeira ilusão está na própria ideia de que existam perfeições essenciais. Quanto à sua suposta recaída na crença religiosa, precisa que não fala de indivíduos como sagrados ou invioláveis, mas usa o termo apenas de modo aproximativo. Portanto, acaba por orbitar em torno do problema da articulação entre a humanidade e a unicidade tomado, concretamente, no domínio da caracterização do verdadeiro ateu.

A interpretação de Andolfi, mais uma vez acertada, é que podemos ver nas posições de Feuerbach e Stirner uma espécie de prefiguração das duas formas de ateísmo tornadas comuns no século XX, isto é, o ateísmo radical e o ateísmo “devoto” (p. 17).³

O passo seguinte na discussão é dado na resenha de Moses Hess, precisamente intitulada *Os últimos filósofos*. Nela, o autor volta o olhar ao mesmo tempo para Feuerbach, Stirner e Bauer, mantendo-se na esfera da crítica teórica. O tema central de *O único* é contestado desde as suas primeiras linhas. Com efeito, para Hess, o homem individual é só o homem isolado e a questão essencial é saber se um conhecimento puramente teórico, isto é, que não discuta o isolamento social, é suficiente para realizar o homem. “Todas essas tentativas de superar *teoricamente* a distinção entre os homens isolados e a essência humana faliram porque o indivíduo, mesmo se conhece o mundo e a humanidade, a natureza e a história, é e continua sendo na realidade só um homem isolado, enquanto o isolamento dos homens não for superado *praticamente*” (p. 72).

Como método argumentativo, o autor recorre precisamente a uma filosofia da história que refaz o processo de cisão entre *teoria* e *prática* desde as suas raízes cristãs até o seu pleno amadurecimento nas estruturas do Estado moderno. Com um esforço em muitos pontos similar ao de Marx em *A questão judaica*, Hess usa da distinção entre o homem verdadeiro e o homem real, ao mesmo tempo que pensa as relações entre sociedade e Estado. Para ele, essa relação pode ser considerada como uma cifra para a compreensão dos “últimos filósofos”, pois, em Bauer, temos o princípio do Estado sem sociedade, em Stirner, da sociedade sem o Estado e, por fim, em Feuerbach, a contradição entre eles (cf. p. 76).

No que respeita a Stirner em particular, Hess o vê como defensor de uma realidade cativa, cujo ponto culminante é precisamente o *Krämerwelt*, no qual a exploração do homem é praticada com consciência. Nesse sentido, o egoísmo prático que emoldura o único só pode levar a um destino, ao “pacífico vegetar”, pois

O último e mais decisivo contraste [aquele do único em relação aos únicos], no fundo, se encontra além do que é chamado contraste, sem, porém, recair na unidade ou na harmonia. Como único não tens mais nada em comum com o outro e, portanto, nem mesmo nada que te separe dele de forma hostil... O contraste desaparece quando a divisão é completa, ou seja, na unicidade (p. 91-92).

³ O ateísmo devoto é um tema particularmente caro aos filósofos da religião italianos. Sobre isso, podemos indicar ANDOLFI, F. “Pressentimento de uma religião sem Deus em Friedrich Feuerbach”. *Perspectivas*, v. 6, n. 1, 2021, p. 27-39.

Para Andolfi, Hess perde, ao pôr as coisas nesses termos, o sentido da importância histórica que revestia, na metade do século XIX, a desmistificação do altruísmo formal professado pela sociedade. O ensaio termina com a observação de que mesmo Stirner, crítico de toda missão ou destinação do homem, não escapa da construção de um ideal ou de um fetiche, que seria o próprio egoísmo.

A resposta de Stirner toma as considerações filosófico-históricas de Hess como divagações de pouco interesse. De toda forma, porém, falta às análises do único o reconhecimento de que a pertença social desempenha um papel fundamental na própria constituição dos indivíduos.

Como dissemos, os textos de Marx, embora compartilhem o mesmo recorte temporal e estejam inteiramente inseridos na temática, não participam de forma direta do debate. Em geral, os escritos marxianos selecionados pelo organizador seguem o itinerário teórico do autor, partindo de uma reflexão ligada à matriz conceitual de Feuerbach em direção a uma proposta mais autônoma que em muitos pontos reconstrói ou inverte as intuições fundamentais de seus influenciadores.

O primeiro elemento a chamar atenção, como lembrado acima, é a retomada da dialética da crítica religiosa feuerbachiana entre a negação da alienação religiosa e a afirmação da vida humana e animal. Em Marx, esse esquema assumirá, ao menos inicialmente, os termos do comunismo e do humanismo, expressão abandonada muito cedo pelo seu grande comprometimento com a linguagem ideológica dos jovens hegelianos. Já em *O Capital*, o esquema assumirá os termos da relação entre o reino da necessidade e o reino da liberdade (p. 25-26).

Nas notas para *A Ideologia Alemã*, fica particularmente evidente nas “Teses sobre Feuerbach”, como Marx se coloca diante da questão da essência do homem. Com efeito, enquanto Feuerbach parte da essência divina para obter a imagem da essência humana, Marx procura uma abordagem empírica. Como Andolfi sintetiza, para Marx, “aquilo que os filósofos chamaram essência encontra sua correspondência real naquela massa de forças produtivas, capitais e circunstanciais, que marca cada nova geração, mas também para cada indivíduo, as condições de partida, os vínculos e as oportunidades do seu sucessivo desenvolvimento” (p. 22).

O confronto com os ideólogos alemães dá espaço para Marx formular teses essenciais do materialismo histórico. De fato, contra Bauer e Stirner, assevera que a

história não se explica por movimentos de autoconsciência ou por pretensões rebeldes. Antes, ela é impulsionada por movimentos históricos reais, revoluções, por suas forças dirigentes e pelas formas de consciência religiosas, filosóficas ou de qualquer gênero, que sempre quiseram governá-la. No caminho indicado, concede-se a Feuerbach o mérito de prefigurar, ainda que modo abstrato, a intuição de que preexiste, para os indivíduos, um conjunto de condições reais que influenciam o seu desenvolvimento.

Quanto à polêmica entre Feuerbach e Stirner, a posição de Marx é profundamente crítica, tendo em vista que a luta contra as ilusões religiosas não pode substituir a luta real (p. 28). É nessa altura que ressoa a palavra de ordem que aponta para a necessidade de se deixar de lado a filosofia para se ocupar com a realidade. Deve-se, então, pensar e construir o indivíduo pessoal “não apenas sujeito à natureza dos diferentes processos, mas capaz de, unido a outros indivíduos, governá-los” (p. 29). Logo, a razão que torna decisiva a intervenção sobre as transformações da economia consiste justamente em tirar os indivíduos da submissão à ação das leis econômicas, colocando-os em condição de orientar os eventos e não apenas padecê-los. Torna-se fundamental, então, perguntar se as condições existentes correspondem ao desenvolvimento dos indivíduos. A questão da ilusão religiosa só importa se for tomada em relação a essa pergunta.

Essas considerações representam também os termos envolvidos na construção do equilíbrio entre as forças produtivas e as formas de relação social. Logicamente, porquanto se compreende o indivíduo como principal força produtiva, é ele um elemento imprescindível para essa estabilidade constantemente procurada. É precisamente a contradição existente entre as forças produtivas e as relações sociais que torna patente a necessidade de transformações, sobretudo quando comportamentos individuais dão lugar, no tempo, a objetivações de caráter mais extenso e universal. Em outras palavras, essa condição de objetivação (ou de alienação) impõe a tarefa de reorientar a rota e apoderar-se da causalidade dominante, o que, para Marx, só pode acontecer pela supressão da propriedade privada e do trabalho alienado. Mais uma vez podemos nos beneficiar da síntese feita na “Introduzione”:

A dura e implacável polêmica com Stirner não deve nos fazer perder de vista como Marx mesmo reelabora o tema da unicidade adaptando-o à própria doutrina. Que os indivíduos partam de si mesmos é, para Marx, uma obviedade e não uma especial descoberta de Stirner. Mas esses precisam desde sempre de relações sociais, e, portanto, as relações que

estabelecem não se dão entre puros eu, mas entre indivíduos socialmente determinados (em certo estágio de desenvolvimento das suas forças produtivas e das suas necessidades). O desenvolvimento de um indivíduo é condicionado pelo de todos os indivíduos. O mesmo acontece entre as gerações que se sucedem, as quais interagem tanto com aquelas precedentes como com aquelas sucessivas (p. 31).

A questão da relação entre individualidade e universalidade pode, então, ser resumida deste modo: “Os indivíduos livres conservam uma conexão que se manifesta nos pressupostos econômicos, na solidariedade que torna possível o desenvolvimento de todos, na direção universal e das manifestações individuais” (p. 32).

Nesse sentido, a unicidade, para nos mantermos presos aos termos usados pelos autores elencados, representa ainda um ideal desejável, mesmo em Marx, mas um ideal ainda não disponível, antes, posto como meta para um futuro que, para tornar-se presente, precisa atravessar o campo da pertença de classes e as lutas relativas a elas.

A questão da relação entre o indivíduo, o único, e o universal, a essência humana, ganhou, na metade do século XIX, os seus contornos definitivos, seculares. Desde então, o acento pôde cair em um ou em outro termo, a depender das circunstâncias históricas, algumas vezes destacando os elementos irredutíveis do indivíduo, outras, os elementos comuns e comunitários da nossa humanidade. No entanto, o principal mérito do trabalho de Andolfi extrapola o interesse pela historiografia de parte do pensamento alemão do século XIX. O problema que ele destaca se tornou, sobretudo nos grandes acontecimentos do século XX e nas tragédias do século XXI, fundamental para quem deseja pensar o que estamos fazendo. Evidentemente, no espaço de quase dois séculos, muitos novos elementos entraram no jogo, como os grandes discursos acerca da subjetividade e da ecologia, mas, ao fim e ao cabo, todos eles tocam de forma direta, mesmo se muitas vezes oculta ou inconscientemente, com a relação entre indivíduos e universalidades. As grandes contradições dos anúncios políticos, dos “evangelhos” econômicos e das suas promessas de salvação, reforçam em vez de mitigar o fracasso que o nosso atual modelo social representa no que concerne à realização individual dentro de um quadro de relações sociais igualmente exitoso. Os acontecimentos recentes em Cabul, a situação dos imigrantes pelo mundo inteiro, as cenas de pessoas à caça de comida em torno de caminhões de lixo em grandes cidades brasileiras, as manifestações contrárias às medidas sanitárias e à vacinação durante a pandemia, são todos exemplos incontornáveis

de quanto estamos distantes do equilíbrio que, em Marx, por exemplo, servia de direção para pensar a relação entre as forças produtivas e as relações sociais.

Há muito o que pensar a respeito, há ainda muito o que dizer sobre o tema, mas sobretudo, há muito a ser feito em nome da construção do humano no ser humano. Isso só será possível, obviamente, em um mundo humano. O livro de Ferruccio Andolfi é um convite ao leitor para que assuma o seu lugar na trincheira dos que se preocupam com a construção de um mundo no qual seja possível tornar-se verdadeiramente humano.

Referências

ANDOLFI, F. “Presentimento de uma religião sem Deus em Friedrich Feuerbach”. *Perspectivas*, v. 6, n. 1, 2021, p. 27-39.

FEUERBACH, L.; STIRNER, M.; HESS, M.; MARX, K. **L'uomo e l'unico**. A cura di Ferruccio Andolfi. Parma: Diabasis, 2021.

O COMBATE CONTINUA...¹

Leandson Vasconcelos Sampaio *

(*Combat*, 21 de agosto de 1944.)

Hoje, 21 de agosto, no momento em que nós aparecemos, a libertação de Paris está chegando ao fim. Depois de cinquenta meses de ocupação, lutas e sacrifícios, Paris renasce com o sentimento de liberdade, apesar dos tiros que subitamente explodem na esquina.

Mas seria perigoso recomeçar a viver sob a ilusão de que a liberdade devida ao indivíduo é sem esforço e indolor. A liberdade se merece e se conquista. É pela luta contra o invasor e os traidores que as Forças Francesas do Interior restauram em nosso país a República, inseparável da liberdade. É pela luta que a liberdade e a República triunfarão.

A libertação de Paris é apenas um passo na libertação da França –, e é preciso tomar aqui a palavra LIBERTAÇÃO em seu sentido mais amplo. O combate contra a Alemanha nazista continua; e será continuado sem falhas. Mas se esse é o mais duro dos combates pelo qual toda a França está mobilizada, não é o único que nós precisamos conduzir.

Não seria suficiente reconquistar as aparências de liberdade com as quais a França em 1939 tinha que se contentar. E nós teríamos cumprido apenas uma pequena parte de nossa tarefa se a República Francesa de amanhã fosse como a Terceira República sob a estreita dependência do Dinheiro.

Nós sabemos que a luta contra os poderes do dinheiro tem sido um dos temas favoritos de Pétain e de sua equipe. Mas também sabemos que o Dinheiro nunca pesou mais sobre nosso povo do que desde julho de 1940, isto é, desde a época em que, elevando os traidores ao poder, ele tem, para conservar e aumentar seus privilégios, deliberadamente vinculado seus interesses aos de Hitler.

Não é por acaso que nós vimos suceder no Conselho de Ministros de Vichy, os Laval, os Bouthillier, os Baudouin, os Pucheu, os Leroy-Ladurie.

¹ Tradução de CAMUS, Albert. *Le combat continue...* In: CAMUS, Albert. **Œuvres Complètes. Bibliothèque de la Pléiade. Articles, préfaces, conférences. (1944-1948). Articles publiés dans “Combat” (1944-1947).** Éditions Gallimard, Paris: 2006, pp. 515-516.

* E-mail do tradutor: leandson@hotmail.com

Não é por acaso que, à frente dos principais Comitês ditos de “organização”, foram colocados "organizadores" cujas relações com o proletariado na maioria dos casos nunca foram nada além de relações de senhores para servos.

Através da luta que continuamos com os Aliados contra os exércitos hitlerianos, todo o território francês será libertado em breve. Os Aliados tornaram possível nossa libertação. Mas a nossa liberdade cabe a nós mesmos estabelecer.

O combate continua.